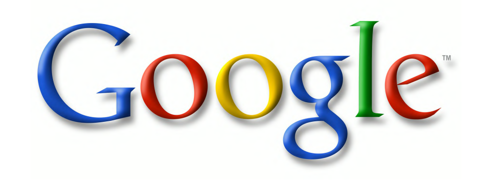
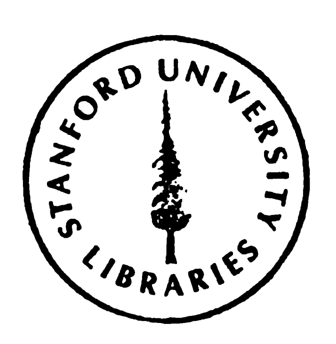
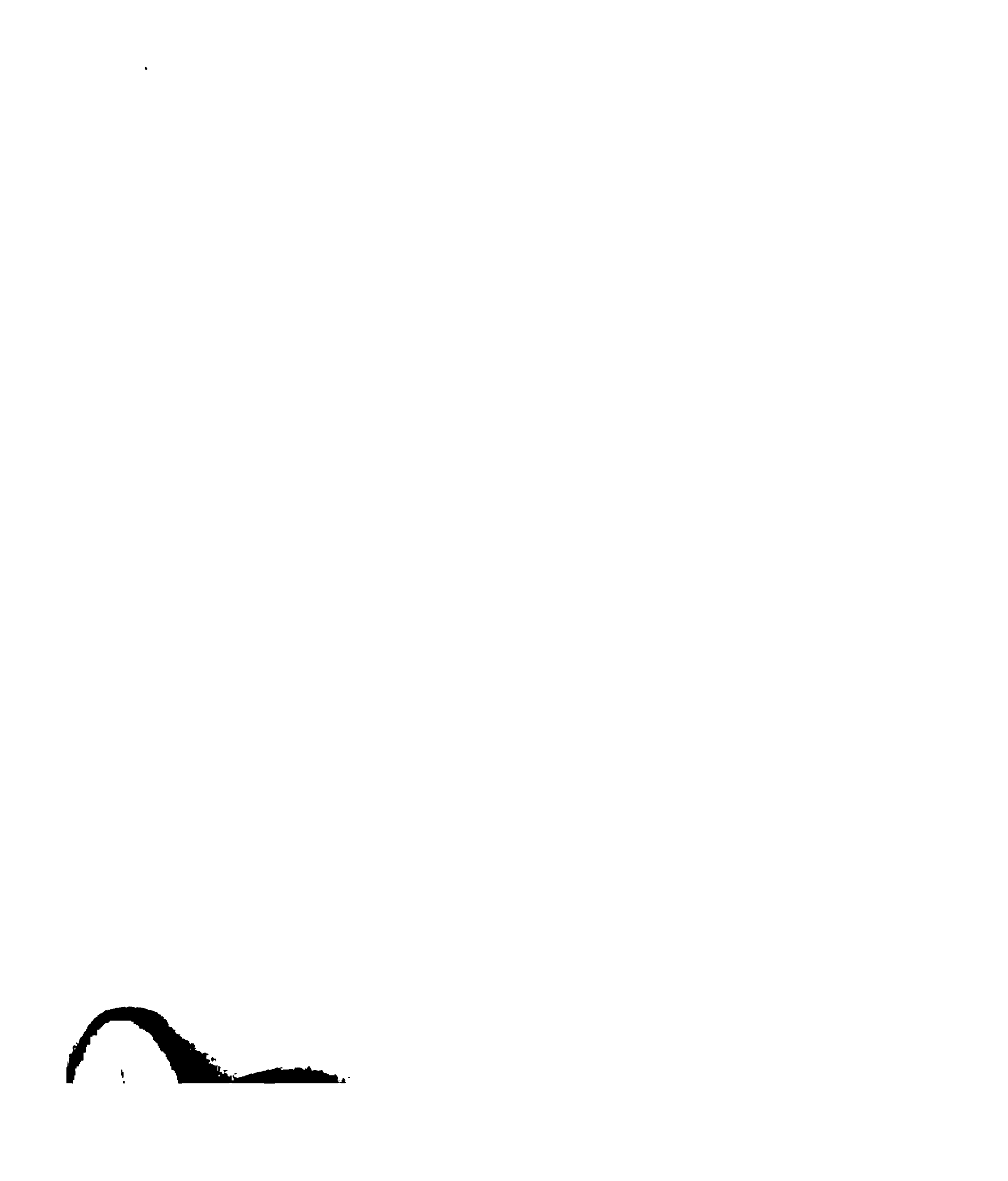





STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



ИСТОРІЯ ЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

ИСТОРІЯ
РЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Густава Карпелеса.

Переводъ Петра Вейнберга и др.

подъ редакціею и съ примѣчаніями

А. Я. ГАРКАВИ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-Литографія А. Е. Ландау Площ. Больш., Театра, 2.
1890

ИСТОРІЯ ЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

Общее Введеніе.

Исторія еврейской литературы обнимаетъ собой всю письменность евреевъ отъ древнѣйшихъ временъ ихъ исторіи до настоящей поры, безъ различія формы и языка, а равно и содержаніе этой письменности,—это послѣднее по крайней мѣрѣ въ средневѣковую эпоху. Въ этомъ заключается ея своеобразность, точно также какъ и право ея существованія относительно другихъ литературъ. Существуя больше трехъ тысячелѣтій, она приняла въ себя почти всѣ крупные фазисы развитія умственной жизни человѣчества, переработала ихъ своими собственными воззрѣніями и такимъ образомъ сдѣлалась важнымъ дополненіемъ всемірной литературы въ ея великой совокупности. Изъ всѣхъ народовъ семитическаго происхожденія евреи одни только сохранили свою литературу, тогда какъ отъ другихъ остались только развалины и ничтожные отрывки *. Процвѣтаніе этой литературы относится естественно къ той порѣ, когда еврейскій народъ составилъ особую національность и создалъ ту великую библейскую письменность, которая сдѣлалась воспитательною книгою человѣчества. Но эта библейская литература есть только фундаментъ, на которомъ выстроилась позднѣйшая еврейская; этимъ легко объясняется существующій анахронизмъ постоянныхъ разсужденій о еврейской литературѣ, тогда какъ слѣдовало говорить сперва

* Это утвержденіе автора прійдется значительно видоизмѣнить. Дошедшія до насъ памятники сирійской литературы, ставшіе извѣстными въ послѣднее время довольно значительны. Что же касается арабской литературы, то въ ней господствуетъ настоящій embarras des richesses, и въ количественномъ отношеніи эта литература во всякомъ случаѣ далеко превосходитъ еврейскую. *Ред.*

о литературѣ библейской, и уже только послѣ вавилонскаго плѣненія—о собственно еврейской. Но что библейская литература есть часть еврейской,—это, ко вреду послѣдней, слишкомъ долго упускалось изъ виду или отрицалось.

Вообще эта еврейская литература имѣетъ своеобразно-незавидную судьбу. На долю ея выпали тѣ же страданья, которыя испытываютъ и евреи со временъ разрушенія ихъ національной самостоятельности. Къ этому присоединяется еще особый предразсудокъ, неблагопріятно вліяющій на нее. Уже нѣсколько столѣтій ее называютъ *раввинской* литературой—названіе, данное ей христіанскими богословами, всегда смотрѣвшими на еврейскихъ писателей не иначе, какъ на противниковъ побѣдившей религіи, какъ на представителей оспариваемаго принципа, т. е. какъ на раввиновъ. А между тѣмъ титулъ „раввинъ" былъ просто почетное прозвище и имѣлъ мало общаго съ литературными заслугами. Въ этомъ же кругу создался предразсудокъ, что еврейская литература имѣетъ исключительно *богословскій* характеръ. Но и онъ совершенно неоснователенъ, какъ будетъ доказано въ настоящемъ трудѣ. Не какое нибудь отдѣльное направленіе,—а „вся совокупная дѣятельность человѣческаго ума отражается въ еврейскихъ, точно также какъ и въ нееврейскихъ произведеніяхъ, которымъ поэтому не подобаетъ особое названіе, заимствованное у извѣстныхъ эпохъ и извѣстныхъ школъ."

Не менѣе неправильно названіе и *новоеврейская* литература, тоже обязанное своимъ происхожденіемъ предразсудку, желающему отдѣлить древне библейскую письменность отъ позднѣйшей литературы. Новоеврейская литература есть только часть еврейской, обнимающей собой важнѣйшія группы языковъ. Еврейская литература заключаетъ въ себѣ сочиненія на еврейскомъ, арамейскомъ, греческомъ, арабскомъ, испанскомъ, итальянскомъ, французскомъ, нѣмецкомъ и многихъ другихъ языкахъ и нарѣчіяхъ.

Въ этомъ прохожденіи сквозь столько языковъ и въ этомъ соприкосновеніи со столькими литературами находится одна изъ главныхъ трудностей систематическаго изложенія еврейской литературы. Между тѣмъ

какъ въ другихъ странахъ національность и языкъ большею частью покрываютъ другъ друга и этимъ создаютъ собственную національную литературу, еврейскій народъ воспринималъ языки всѣхъ націй, между которыми ему приходилось жить, и совершалъ свое умственное развитіе помощью всѣхъ языковъ. Греческая мудрость, персидское религіозное воззрѣніе, римское право, арабская философія, испанская поэзія, нѣмецкій циклъ легендъ—все ассимилируется съ этой литературой и все это группируется ею около своей Библіи, первоисточника этой литературы.

Вслѣдствіе этого исторіи еврейской литературы, если она желаетъ быть систематическою и руководствоваться научными принципами — приходится заниматься всѣми тѣми умственными произведеніями евреевъ, въ которыхъ отпечатлѣваются еврейское міровоззрѣніе, еврейская культура, еврейскій образъ мыслей, еврейское чувство. И поэтому ей не слѣдуетъ избѣгать привлеченія въ свою область чужихъ, повидимому *совершенно* далекихъ отъ нея отраслей знанія, на сколько эти послѣднія вліяли на собственно литературное развитіе.

Вторая трудность изложенія этой литературы заключается въ томъ обстоятельствѣ, что она создала такіе своеобразные литературные отдѣлы, для которыхъ въ нашемъ научномъ языкѣ не существуетъ никакой терминологіи и объясненіе которыхъ представляется по этому довольно затруднительнымъ. Точное толкованіе этихъ именъ и направленій почти невозможно; и приходится вслѣдствіе этого прибѣгать къ аналогіямъ для общаго уясненія предмета.

Третье, правда только внѣшнее затрудненіе имѣетъ источникъ въ томъ фактѣ, что съ этою еврейскою литературою, столь долго остававшеюся въ пренебреженіи, начали знакомиться надлежащимъ образомъ и подвергать ее историко-литературной и критической обработкѣ всего какихъ нибудь пятьдесятъ лѣтъ назадъ. Поэтому понятно, что хотя работа въ этой области производилась и производится съ удивительнымъ прилежаніемъ, но отдѣльныя части исторіи еврейской литературы

находятся еще въ полной тьмѣ и нуждаются въ особенной, осторожной обработкѣ.

Съ предвзятымъ взглядомъ на эту въ своемъ родѣ единственную литературу невозможно узнать и оцѣнить ее, какъ слѣдуетъ. Только предъ тѣмъ гуманнымъ, сердечнымъ чувствомъ, для котораго не чуждо ничто человѣческое и которое сочувствуетъ всякому умственному развитію на пути къ высшимъ цѣлямъ и высшему единенію, — только предъ нимъ можетъ она раскрыться во всей своей своеобразности. Только такой гуманный умъ пойметъ, что эта литература самымъ тѣснымъ образомъ связана съ культурой древнихъ, съ происхожденіемъ и развитіемъ христіанства и со всѣми значительными научными направленіями средневѣковой эпохи; „захватывая собой умственныя теченія предшествующихъ временъ и поры современной, раздѣляя ихъ боренія и страданія, она въ то же время становится дополненіемъ всеобщей литературы, но со своимъ особымъ организмомъ, который будучи познаваемъ по общимъ законамъ, въ свою очередь помогаетъ познавать общее."

Когда о еврейскомъ народѣ говорятъ, что его исторія есть въ тоже время его литература,—то это не фраза. Въ настоящемъ трудѣ выяснится и подтвердится фактъ, что исторія еврейской литературы есть въ своей сущности и исторія еврейскаго народа. И если уже уцѣлѣніе этого народа со времени потери его политической самостоятельности составляетъ одну изъ величайшихъ загадокъ всемірной исторіи, то еще болѣе загадочнымъ могло бы представиться то обстоятельство, что еврейское племя, не смотря на всѣ страданія и гоненія, умѣло создать дѣйствительную и значительную національную литературу—не заключайся съ другой стороны въ этомъ самомъ фактѣ ясное разрѣшеніе загадки. Именно эта умственная подвижность, именно это участіе во всякомъ научномъ развитіи, именно постоянная литературная работа были причинами того, что еврейское племя среди темной и длинной ночи среднихъ вѣковъ окрѣпло, закалилось и сдѣлалось способнымъ ко всякому сопротивленію. Его литература сохранила его самого и потому-то слова, которыми вѣрующій еврей прощается съ суднымъ днемъ: „ничего не оста-

лось намъ, ничего, кромѣ этого ученья“—звучатъ особенно задушевно и трогательно. Не о себѣ и своемъ домѣ, не о своемъ народѣ и погибшемъ Сіонѣ думаетъ онъ въ тѣ минуты, когда послѣдніе солнечные лучи великаго дня золотятъ его молитву, — нѣтъ, его дума только объ этомъ ученіи, единственномъ клейнодѣ, оставшемся у него и послужившемъ его средствомъ самосохраненія во всѣхъ бѣдствіяхъ и странствіяхъ изгнанія. Великое дѣло созданія еврейской литературы, не перестававшей въ теченіи трехъ тысячелѣтій, съ внутреннею необходимостью, выростать изъ національнаго элемента еврейства, остается въ своей глубокой сущности непонятнымъ, если не понимать и не изучать его съ этой религіозно-національной точки зрѣнія.

Но чуть стали мы на эту точку, предъ нами является созданіе органическое, развитіе генетическое, представители котораго образуютъ великое своеобразное цѣлое, не вполнѣ исчерпываемое названіемъ религіозное товарищество и не совсѣмъ точно выражаемое словомъ національность. Уже бѣглое обозрѣніе пути, пройденнаго еврейскою литературой, даетъ возможность усмотрѣть въ ней прочный организмъ и систематическое развитіе, которые могли оставаться скрытыми для предразсудка только потому, что это развитіе служитъ и всей культурной жизни въ ея совокупности, и что этотъ организмъ, уже благодаря присущему ему нравственному значенію, имѣетъ полное право на уваженіе.

Родина человѣческой культуры есть вмѣстѣ съ тѣмъ и колыбель еврейской литературы. Своимъ роскошнѣйшимъ расцвѣтомъ она обязана солнцу востока, и прекраснѣйшіе плоды ея созрѣли на нивахъ священной для всего человѣчества земли. Она красуется въ полномъ цвѣту уже тогда, когда нѣтъ еще и помину о тѣхъ литературахъ, которымъ суждено было далеко превзойти ее и подчинить своему вліянію, когда въ Элладѣ едва зачиналась весна богатой умственной жизни и только что приступали къ собиранію Гомеровыхъ пѣснопѣній. На дальнѣйшемъ пути своего развитія и созрѣванія она создаетъ образы, полные поэтическаго и теоретическаго значенія. За упадкомъ религіозной и національной жизни слѣдуетъ и упадокъ литературы. Она освѣжается

затѣмъ отъ соприкосновенія съ греческимъ духомъ, который въ эту пору достигаетъ своего полнаго расцвѣта, но чрезъ нѣсколько времени онъ порабощается и уничтожается духомъ еврейскаго ученія, видоизмѣнившимся въ христіанство. Впослѣдствіи, когда язычество уже уничтожило политическое существованіе евреевъ, побѣдившее христіанство старается истребить и духовную жизнь ихъ. И вотъ изгнанники пускаются въ свое великое изгнанническое странствіе съ одною книгою, можно сказать—со всею своею литературой!

Но въ тѣхъ странахъ, куда эллинскій духъ едва проникъ, еврейская литература развилась въ странную, но прочную разновидность, а еврейское законоученіе выработало изъ себя громадное зданіе, надъ сооруженіемъ котораго трудились съ пчелинымъ прилежаніемъ нѣсколько поколѣній и которому суждено было служить любимою умственною пищею для нѣсколькихъ послѣдующихъ столѣтій. Типическіе образы для всего позднѣйшаго развитія еврейской литературы кристаллизируются въ Галахѣ и Гаггадѣ—о которыхъ намъ придется еще говорить подробно ниже — развившихся вѣроятно въ свою очередь изъ предшествующихъ библейскихъ типовъ, изъ закона и пророчества. Справедливо замѣчали, что Галаха содѣйствовала созданію партикуляризма еврейства и его литературы, а Гаггада—ихъ универсализму,—двухъ особенностей, которыя затѣмъ частью идутъ рядомъ, частью же смѣняютъ или дополняютъ другъ друга. „Галаха истолковываетъ и развиваетъ національный законъ, какъ это дѣлаетъ священникъ, она оперируетъ холоднымъ и трезвымъ разсудкомъ, который не только въ отдѣльной личности, но и въ цѣломъ народѣ склоненъ къ эгоизму, она для разрѣшенія своихъ задачъ беретъ себѣ въ помощь логику и герменевтику, и всѣмъ этимъ естественно укрѣпляетъ партикуляристическое самосознаніе. Гаггада, которая вступаетъ въ область философіи и украшаетъ себя цвѣтами поэзіи, учитъ созерцать дѣла природы, защищаетъ Израиля отъ нападеній враждебныхъ народовъ, бичуетъ слабости и пороки націи, обсуждаетъ семейныя дѣла, говоритъ объ измѣнчивости человѣческой участи на землѣ, старается развеселить печальныхъ, ободрить

впавшихъ въ уныніе, сдержать потокъ человѣческихъ вожделѣній и воспламенить умы и сердца къ воспринятію всего человѣчески-прекраснаго и нравственно-добраго—Гаггада, подобно пророкамъ и поэтамъ имѣющая дѣло съ сердцемъ и фантазіею, содѣйствуетъ утвержденію универсализма и даетъ ему богатую пищу.“.

Болѣе осьми столѣтій продолжается эта исполинская умственная работа, проявляющаяся въ обоихъ талмудахъ и въ мидрашахъ. Затѣмъ евреи во второй разъ вовлекаются въ новый умственный потокъ, приносящій ихъ литературѣ обильный матеріалъ броженія. Великій переворотъ, совершающійся недалеко отъ Синая и начертывающій на своихъ знаменахъ побѣду Ислама, вводитъ въ культурный міръ арабовъ. Какъ прежде евреи писали по гречески, такъ теперь они пишутъ свои важнѣйшія философскія, поэтическія и научныя сочиненія на арабскомъ языкѣ. Господство арабовъ въ Испаніи есть пора блистательнаго процвѣтанія науки и изящной литературы. Въ правленіе Оммаядовъ развивается богатая культурная жизнь въ той странѣ, которая для будущности литературы и науки имѣла значеніе, еще далеко не оцѣненное по достоинству. Яркій блескъ этой эпохи падаетъ и на умственную работу евреевъ и порождаетъ великій золотой вѣкъ еврейской литературы. Кромѣ этой послѣдней, только двумъ литературамъ—нѣмецкой и французской выпало на долю счастье быть современницами двухъ классическихъ эпохъ литературы и въ той, и въ другой созданы безсмертныя произведенія.

Не то было на христіанскомъ западѣ. И туда направили путь разсѣянные сыны Израиля; и туда унесли они съ собой свою книгу. Но такъ какъ тамъ умственная тьма лежитъ на народахъ, культура которыхъ въ теченіе многихъ столѣтій стоитъ гораздо ниже современной культуры еврейской, такъ что тутъ объ умственномъ вліяніи не можетъ быть и рѣчи—то литература, подобно гусеницѣ, затягиваетъ себя нитями талмудической работы мысли, чтобы уже гораздо позже, послѣ духовнаго возрожденія націи, сдѣлать попытку къ свободному и высокому полету. Или же она глубоко зарывается въ великую книгу міровой жизни, докапываясь смысла и значенія всякаго слова и всякой буквы или стараясь вы-

читать въ ней собственное страданіе и всѣ свои желанія, всѣ надежды на лучшее будущее. О взаимной связи съ господствующей силой и ея литературными выраженіями не могло быть и рѣчи, ибо умы держались въ строгой дисциплинѣ и покорности и пріучались смотрѣть на все еврейское, какъ на дѣло дьявола. Экзальтированные крестоносцы восклицали: „такъ желаетъ Богъ!“ и дѣлали подошвы для своей обуви изъ свитковъ еврейскаго закона—характеристическое обстоятельство, на которое справедливо указывали, какъ на интереснѣйшую черту направленія той эпохи.

Но вотъ разсвѣло въ третій разъ. Мѣсто дѣйствія измѣнилось, и именно изъ той страны, гдѣ іерархія развила самую страшную силу свою, пришло освобожденіе науки—изъ Италіи. Точки соприкосновенія между еврейскою литературою и всеобщею обнаружились немедленно. Возрожденіе наукъ уже не подвергало еврейскую литературу полному исключеніе изъ своей области, и она въ свою очередь старалась примкнуть къ общему теченію, которое съ такою силою неслось на встрѣчу новому времени и заглушало весь шумъ мрачной средневѣковой эпохи. Еврейская поэзія переживаетъ также прекрасный отцвѣтъ, богатую плодами осень съ своими подростками, а еврейская философія тоже высылаетъ въ ряды воителей духа своихъ ревностныхъ и неустрашимыхъ представителей.

Между первыми произведеніями европейскихъ типографскихъ станковъ находятся сочиненія еврейскія. Это обстоятельство, быть можетъ, наиболѣе характеристично для этой литературы, которая продолжаетъ дѣятельно и безостановочно развиваться среди жесточайшихъ бѣдствій, въ печальнѣйшую пору изгнанія. Къ своимъ первобытнымъ созданіямъ, несокрушимо сопротивляющимся дѣйствію времени, она присоединяетъ всѣ новыя формы и языки, всѣ умственныя направленія и повороты, поэзію и философію, право и медицину. Но все это должно подчиняться духу вѣрованія отцовъ, приспособляться къ нему. Именно посредствомъ того сохраняетъ еврейская литература свой неизмѣнный, прочный организмъ, что̀ въ одномъ отношеніи составляетъ ея слабую сторону.

Первое движеніе реформаціи оживляетъ и еврейскую научно-

литературную дѣятельность. Евреи становятся учителями высшаго духовенства и реформаторовъ, государей и профессоровъ. Вниманіе, обращаемое на ихъ священныя книги, не можетъ остаться безъ вліянія на ихъ литэратуру, которая не перестаетъ воспринимать въ себя новые элементы и перерабатываетъ ихъ своими коренными воззрѣніями. Изученіе библіи принимаетъ новыя формы, въ поэзіи являются даже драматическія попытки, философія, вышедшая закаленною изъ жестокой борьбы, находитъ себѣ изумительно либеральныхъ представителей, и изъ амстердамской синагоги выходитъ герой міровоззрѣнія новаго времени—Барухъ Спиноза.

Но ясное небо скоро омрачается тучами. Хотя казалось, что страданія евреевъ достигли уже своей высшей ступени, но чуть не съ каждымъ днемъ появлялись все новыя ступени, по которымъ приходилось взбираться несчастному мученику Израилю. При шумѣ оружія, грозившаго уничтожить его жалкое существованіе, замолкла еврейская муза, или же разливалась она жалобными пѣснями, поддерживая такимъ образомъ богослужебную поэзію, которая, будучи создана больше чѣмъ тысячелѣтіе тому назадъ вдохновенными пророками и псалмопѣвцами и затѣмъ найдя себѣ исходъ въ Піютѣ и Селихѣ (тоже совершенно чуждыхъ всякой терминологіи въ другихъ литературахъ родахъ поэзіи), въ свою очередь почти цѣлое тысячелѣтіе не переставала служить источникомъ богатаго религіознаго творчества, могущаго соперничать съ религіозною поэзіею всѣхъ народовъ по обилію матеріала, глубинѣ и задушевности чувства и богатству внѣшней формы.

Рядомъ съ этимъ талмудическая ученость уходила все глубже и глубже въ свои тайники, стараясь найти въ словахъ священнаго писанія надежду и утѣшеніе въ то время, какъ стѣны Гетто тряслись отъ шумѣвшей за ними бури. Чѣмъ враждебнѣе становилась жизнь внѣшняя, тѣмъ больше погружается еврей въ свой внутренній міръ, и ученая талмудическая литература достигаетъ именно въ эту печальную пору своего высшаго расцвѣта, между тѣмъ какъ поэзія смолкаетъ и философы робко закрываютъ свое лице. Еврейская литература развивается въ

духѣ и направленіи Галахи. Партикуляризмъ беретъ верхъ и удерживаетъ господство въ своихъ рукахъ до тѣхъ поръ, пока это направленіе не отживаетъ свой вѣкъ.

Но вотъ солнце новаго времени разгоняетъ тучи и посылаетъ свои первые лучи на мученическій путь странника-народа, который продолжаетъ проходить по міру со своей книгой, гонимый и мучимый, презираемый и поносимый. но тѣмъ не менѣе поучающій народы и въ свою очередь у нихъ учащійся, присоединяющій къ своему собственному литературному сокровищу все, что создается ими великаго и новаго, прекраснаго и возвышеннаго. Наконецъ новое время вступило во всѣ свои права, и литература еврейскаго народа получила отъ него новыя созданія и новыя тенденціи, новыя формы и новые образы, творческая сила которыхъ продолжаетъ дѣйствовать и въ наши дни и породила столько прекрасныхъ плодовъ какъ въ поэзіи, такъ и въ наукѣ.

Таковъ приблизительно въ общихъ чертахъ путь, пройденный литературой еврейскаго народа и ясно свидѣтельствующій о присутствіи на немъ безпрерывнаго развитія. Благодаря этому удивительному спиральному движенію, еврейская литература заняла въ литературѣ всемірной совершенно своеобразное мѣсто, и уже вслѣдствіе этого заслуживаетъ внимательнаго изученія. Семитамъ и главнымъ образомъ евреямъ часто дѣлали упрекъ въ отсутствіи у нихъ систематичности, а на этомъ основаніи утверждали, что и литература еврейская не имѣла надлежащаго развитія. Но если отсутствіе систематичности, (которое одинъ выдающійся изслѣдователь усматриваетъ даже въ композиціи библіи), составляетъ недостатокъ только условный, относительно же свободы и разнообразія творчества должно признаваться даже достоинствомъ — то въ еврейской литературѣ необходимо во всякомъ случаѣ безъ всякаго пристрастія отыскать какъ недостатки, такъ и достоинства этой своеобразности и стараться найти ихъ источникъ въ субъективности натуры еврейскаго народа, который присваивалъ себѣ, переработывалъ своими собственными воззрѣніями все то умственное достояніе, которое онъ встрѣчалъ гдѣ бы то ни было на своемъ странническомъ пути въ теченіе по-

чти двухъ тысячелѣтій. Но это обстоятельство отнюдь не мѣшаетъ безпристрастному уму видѣть въ самой этой литературѣ великое органическое созданіе, которое развивается по опредѣленнымъ законамъ, имѣетъ, какъ и всякая другая литература, пору своего процвѣтанія и своего упадка, даже больше—двѣ эпохи процвѣтанія, и въ которомъ такимъ образомъ явственно отпечатлѣлся основной принципъ всякаго умственнаго творчества.

Но чтобы согласиться съ этимъ, становится понятнымъ желаніе, чтобы эта Сандрильона между остальными литературами заняла наконецъ положеніе равноправной дочери въ всемірномъ отцовскомъ домѣ и чтобы ей были возвращены законныя права, которыхъ ее такъ долго лишали. Первый шагъ къ этому признанію рискнули сдѣлать (и этому риску въ настоящемъ случаѣ надо придать особенную цѣну) тѣ христіанскіе ученые шестнадцатаго столѣтія, которые допустили еврейскую науку въ сферу общихъ знаній. Рядъ этихъ ученыхъ начинается Рейхлиномъ и Себастіаномъ Мюнстеромъ, продолжается Лютеромъ и Меланхтономъ, заканчивается Буксторфомъ, Вольфомъ и Бартолоччи. Впослѣдствіи работаютъ въ этомъ же направленіи только нѣсколько отдѣльныхъ личностей, и „раввинская" литература остается нетронутою областью, въ которой только въ началѣ нынѣшняго столѣтія прокладываетъ новую дорогу съ помощью новой науки старѣйшина еврейскаго литературовѣдѣнія, Леопольдъ Цунцъ.

Явившись основателемъ этого движенія, Цунцъ остался и руководителемъ его до настоящаго времени. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ первый развилъ основныя начала систематическаго пониманія и изложенія еврейской литературы. За нимъ послѣдовали многіе другіе съ цѣлью освѣщенія всѣхъ отдѣльныхъ областей, указанныхъ имъ учителемъ. Такъ какъ этихъ областей было очень много, то пока приходилось совершать работу этого рода, для приведенія всего въ одно цѣлое [illegible]лось немного. Только въ 1847 г. Морицъ Штейншнейдеръ, [illegible] начертанными Цунцемъ путями, могъ предпринять первую энци[illegible]ческую попытку систематическаго обозрѣнія еврейской лите[illegible]

ея главнымъ явленіямъ. Затѣмъ богатый литературный матеріалъ начали переработывать для юношества въ большемъ количествѣ учебниковъ. И опять не прежде, какъ черезъ двадцать пять лѣтъ послѣ того, поле оказалось обработаннымъ во всѣхъ направленіяхъ, по крайней мѣрѣ въ такой степени, что Давидъ Кассель имѣлъ возможность приступить къ сочиненію „Исторіи еврейской литературы"; но ея вышло только два тома, заключающіе въ себѣ литературу библейскую, такъ что предлагаемый нами читателю трудъ можетъ считаться *первымъ опытомъ систематическаго изложенія исторіи еврейской литературы*. Кто приметъ въ соображеніе это обстоятельство, точно также какъ и вышеупомянутыя большія трудности, и наконецъ—постоянныя измѣненія въ формѣ и языкѣ, въ содержаніи и мѣстѣ дѣйствія этой литературы — тотъ, надѣемся, отнесется къ многочисленнымъ промахамъ и недостаткамъ этого перваго опыта тѣмъ снисходительнѣе, чѣмъ менѣе снисходительности оказывали до сихъ поръ еврейской литературѣ, которой приходилось прокладывать себѣ дорогу и идти по ней совершенно одной, безъ всякой защиты и всякого ободренія, безвѣстною и пренебреженною. А между тѣмъ какое богатство всѣхъ столѣтій и какое глубокое міросозерцаніе заключалось и заключается въ этихъ всѣхъ, еще до настоящаго времени не оцѣненныхъ по достоинству, сокровищницахъ этой литературы—сокровищницахъ, значительная часть которыхъ, въ видѣ рукописей, конечно покоится еще, ожидая воскрешенія, въ библіотекахъ Италіи, Англіи, Франціи и Германіи *!

Въ теченіе послѣдняго пятидесятилѣтія, съ тѣхъ поръ какъ начались усердные розыски и изслѣдованія матеріаловъ стараго времени, обслѣдовано болѣе 27 тысячъ произведеній еврейской литературы. Они представляютъ собой завлекательную и во многихъ отношеніяхъ поразительную картину всей этой литературы въ ея совокупности,—картину,

* Нынѣ можно прибавить и Россію, которая, относительно нѣкоторыхъ областей древнѣйшей еврейской и караимской литературы, смѣло можетъ соперничать съ западною Европой. *Ред.*

на основаніи которой одни раздѣляютъ исторію еврейской литературы на девять періодовъ, другіе—на семь, третьи-же—только на четыре.

На сколько каждый періодъ долженъ носить на себѣ свою собственную характеристическую печать, и вслѣдствіе того, что перемѣны и перевороты въ литературѣ, подобно созрѣвающему сѣмени, совершаются только медленно и невидимо — подобная классификація сопряжена съ большими затрудненіями. Въ противоположность исторіи, здѣсь нигдѣ нельзя уцѣпиться за извѣстную дату или извѣстный фактъ, чтобы отъ нихъ повести новый періодъ, и такимъ образомъ приходится нѣсколько разъ обозрѣть общую картину и, руководясь результатами этого обзора, разграничить отдѣльные періоды литературы. По нашему мнѣнію, раздѣленіе на *шесть* большихъ періодовъ представило бы въ самомъ ясномъ видѣ ходъ этого умственнаго развитія по его различнымъ направленіямъ.

Первый періодъ простирается почти до 200 г. до Р. Х. Онъ обнимаетъ собой время древне-еврейской литературы и національной самостоятельности—время, на которое собственно слѣдуетъ смотрѣть только какъ на введеніе къ послѣдующему, принимая въ соображеніе, что вѣдь древне-еврейская литература есть фундаментъ позднѣйшей еврейской. Въ настоящемъ трудѣ можетъ имѣть мѣсто только характеристика этой древне-еврейской литературы по ея идеямъ и произведеніямъ, а отнюдь не критическая исторія ея, ибо мы признаемъ этотъ періодъ только фундаментомъ, на которомъ въ послѣдствіи тысячи прилежныхъ рукъ воздвигнули обширное зданіе ново-еврейской литературы. Языкъ почти всюду еврейскій, и мѣсто дѣйствія — Палестина. Библейскія писанія относятся почти всѣ къ этому періоду, когда Израиль еще довольно строго сохранялъ свою обособленность. Поэтому въ нихъ и отпечатлѣлись самымъ явственнымъ образомъ характеръ и духъ народа. Эти писанія пріобрѣли всемірное значеніе и сдѣлались основаніемъ *всего совокупнаго развитія послѣдующихъ временъ*. Этотъ періодъ называютъ періодомъ *библейской* литературы.

Второй періодъ простирается приблизительно до 100-го г. по Р. Х. Въ немъ впервые еврейскій духъ сталкивается съ Эллинской обра

зованностью и ассимилируется съ нею. Многія произведенія этого періода написаны на греческомъ языкѣ, немногія — на еврейскомъ. Мѣсто дѣйствія измѣняется: то Палестина, то Египетъ. Впервые также въ этомъ періодѣ выступаютъ на сцену литературныя индивидуальности, но не смотря на то, что ихъ умственная работа совершалась главнымъ образомъ не въ этой области, а въ другой, можно однако, сообразно съ его характеристическими произведеніями, назвать этотъ періодъ *еврейско-эллинскимъ*.

Третій періодъ, самый обширный, обнимаетъ собой почти цѣлое тысячелѣтіе. Въ немъ развивается та изумительная работа мысли, плоды которыхъ заключены въ обоихъ Талмудахъ и въ родственныхъ съ ними писаніяхъ. Одновременно съ этимъ идетъ занятіе другими науками и даже поэзіею, Вводятся гласные звуки и ударенія, устанавливается Масора, пишется Таргумы и большая часть Мидрашовъ. Письменный языкъ арамейскій, а въ послѣднія столѣтія — уже и арабскій *. Сообразно съ важнымъ и постояннымъ вліяніемъ, оказывавшимся вышеупомянутой работой на послѣдующія поколѣнія, этотъ періодъ, мѣсто дѣйствія въ которомъ составляютъ преимущественно Вавилонъ и Палестина, можно охарактеризовать названіемъ періода *талмудической литературы*.

Четвертый періодъ есть второй золотой вѣкъ еврейской литературы и во всей своей совокупности продолжается приблизительно три столѣтія. Евреи принимаютъ участіе во всѣхъ направленіяхъ умственной жизни арабовъ, они пишутъ на арабскомъ, еврейскомъ и арамейскомъ языкахъ. Они занимаются литературою и поэзіею, философіею и грамматикой, астрономіей и медициной, экзегетикой и богословіемъ. Рифма и просодія арабовъ вызываютъ ревностное подражаніе, и тутъ начинается процвѣтаніе ново-еврейской поэзіи, продолжающееся затѣмъ болѣе столѣтія. Мѣсто дѣятельности—передняя Африка, Испанія,

* Необходимо во всякомъ случаѣ прибавить и еврейскій языкъ, на которомъ написаны значительная часть Талмудовъ и Мидрашовъ, литургическія произведенія и т. п. *Ред.*

Италія. Одновременно съ этимъ процвѣтаетъ во Франціи толкованіе библіи, и въ этой же странѣ точно также какъ и въ Германіи—изученіе закона. Но этотъ періодъ, простирающійся до смерти Маймонида, слѣдовательно до начала 13 столѣтія, справедливо называютъ періодомъ *еврейско-арабско-испанской литературы*.

Пятый періодъ собственно не имѣетъ никакого опредѣленнаго характера. Онъ обнимаетъ собой почти пять столѣтій, до появленія Мендельсона. Разсѣяніе евреевъ послѣ новаго испанскаго изгнанія, книгопечатаніе, возрожденіе наукъ оказываетъ одинаковое вліяніе. Каббала или таинственное ученіе все глубже и глубже пускаетъ корни въ мрачные годы этого періода. Рядомъ съ этимъ все больше и больше распространяется изученіе закона, постепенно вытѣсняющее поэзію и философію изъ завоеванныхъ ими тяжелымъ трудомъ позицій. Опредѣленнаго языка важнѣйшія произведенія этого времени не имѣютъ, развѣ признать такимъ языкомъ то талмудическое нарѣчіе, которое есть смѣсь еврейскаго и арамейскаго. Это—періодъ *раввинской литературы*.

Слѣдуетъ послѣдній, еще не закончившійся періодъ, начавшійся съ послѣднихъ годовъ 18-го столѣтія и въ которомъ руководителями движенія становятся евреи Германіи. Вслѣдствіе этого и языкъ важнѣйшихъ произведеній—нѣмецкій; понятно, что одновременно съ этимъ, какъ было и во всѣ предшествующіе періоды, значительныя сочиненія пишутся на еврейскомъ и почти всѣхъ живыхъ языкахъ. Въ новомъ періодѣ, который можно назвать возрожденіемъ науки, естественно измѣняются характеръ, форма и содержаніе литературы. Поэзія переживаетъ новый расцвѣтъ; большого развитія достигаютъ изящная литература и наука. Названіе этого періода дается само собою—онъ обнимаетъ *еврейскую литературу новаго времени*.

По этимъ періодамъ мы и изложимъ здѣсь исторію еврейской литературы, тоже въ крупныхъ чертахъ ея. Библіографическая полнота конечно не имѣетъ здѣсь мѣста, и подробное исчисленіе всѣхъ научныхъ работъ и всѣхъ ученыхъ авторовъ, не входитъ въ задачу настоящаго труда, желающаго изобразить только умственную жизнь еврейскаго на-

рода, какъ часть великой умственной работы всего человѣчества, и его литературу—какъ существенную составную часть литературы всемірной.

Если совокупность умственной дѣятельности есть море,—говоритъ Леопольдъ Цунцъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій на эту же тему,—то одною изъ рѣкъ, вливающихъ туда воду, служитъ именно еврейская литература; и въ ней, также какъ и въ другихъ, явственно усматривается все то благороднѣйшее, что наполняло духъ и за что онѣ боролись; и она также показываетъ намъ разнообразныя дѣянія познающаго духа. И если мы въ настоящую пору—свидѣтели и дѣти вѣчно творящей дѣятельности, то и наше настоящее есть только начало будущаго, слѣдовательно переходъ отъ познаванія къ жизни. Идеалы духа, познанные и прочувствованные, сообщаютъ мысли свободу, чувству—красоту, плаваніе по одной изъ рѣкъ можетъ привести къ первобытному источнику, куда вливается весь духъ и вокругъ котораго, какъ вокругъ неподвижнаго полюса, вращаются всѣ направленія!

ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ.

БИБЛЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Введеніе.

Въ одной трогательной поэтической сценѣ изъ семейной жизни, изображающей Израиля въ пустынѣ, глава семейства поочередно спрашиваетъ отдѣльныхъ его членовъ, что спасли они изъ своего имущества, когда врагъ погналъ ихъ отъ роднаго очага, изъ страны отцевъ. «Тонкое полотно, бѣлый коверъ и золотое кольце для носа» * отвѣчаетъ умная мать. Но отецъ совѣтуетъ ей коверъ и полотно кинуть въ огонь, а украшеніе—глубоко въ Евфратъ, затѣмъ онъ спрашиваетъ дочь, что спасла она, когда они бѣжали съ Кармеля—горы святой земли. «Бѣлыя лиліи изъ нашего сада, въ память о родинѣ»—отвѣчаетъ милая дочь. «Твои цвѣты завянутъ;—съ грустью объясняетъ ей отецъ;—они—чужіе въ Вавилонѣ, только земля Іудеи даетъ имъ жизнь». И послѣ этого онъ обращается къ сыну съ вопросомъ, что спасъ тотъ, когда пламя пожара уничтожило отцовскій домъ. «Я взялъ съ собою серпъ и лопату; серпъ—чтобы онъ служилъ мнѣ мечемъ, лопату—для копанія могилы...»—«И желѣзо заржавѣетъ!—возражаетъ сѣдой отецъ: вздоръ и нелѣпость спасли вы, все это сгніетъ!.. Но смотрите сюда, дѣти, на это слово жизни! Его скрылъ я въ груди, когда мы бѣжали; храните его!».

Тотъ кто сочинилъ эту поэтическую сцену, былъ не только знатокъ еврейской своеобразности, не только сильно чувствующій поэтъ; съ глубокимъ пониманіемъ и яснѣе чѣмъ могли бы это сдѣлать цѣлыя библіотеки историческихъ и критическихъ сочиненій, онъ изобразилъ исторію, положеніе и значеніе этой книги, которую все образованное человѣчество

---

* Украшеніе восточной женщины. *Ред.*

чтитъ подъ названіемъ библіи и которая одна наполняетъ собою первый отдѣлъ исторіи еврейской литературы.

Если мы спросимъ о причинахъ, по которымъ эта одна книга могла пріобрѣсть такое великое всемірно-историческое значеніе, то едва ли насъ удовлетворитъ даже на половину одинъ изъ тѣхъ тысячи мотивовъ, которыми критика старается объяснить этотъ совершенно исключительный, изумительный фактъ. Какую бы опредѣленную религію ни исповѣдывалъ человѣкъ,—въ сохраненіи, распространеніи этой книги и уваженіи, которымъ она пользуется всюду, онъ не можетъ не признавать одного изъ тѣхъ явленій, которыя справедливо называютъ дѣлами провидѣнія и которыя приводятъ къ вѣрованію во вліяніе высшей силы на судьбы человѣческаго рода.

Если еще въ наше время, по истеченіи столькихъ тысячелѣтій, крестьянинъ въ непривѣтныхъ альпійскихъ мѣстностяхъ усматриваетъ въ пастушескихъ исторіяхъ Авраама и Исаака важнѣйшія происшествія своей собственной семейной жизни,—если еще въ наше время дитя просвѣщеннного столѣтія прежде всего и больше всего привязывается къ «коричневому фоліанту,» а зрѣлый человѣкъ постоянно раскрываетъ съ сердечной радостью «друга дѣтства», большую семейную библію, чтобы почитать въ ней о Іосифѣ и его братьяхъ, о Іаковѣ и Исавѣ, о Моисеѣ и египтянахъ,—то все это есть только дополненіе факта, который нельзя объяснять исключительно ни историческими, ни этическими и эстетическими причинами, но въ которомъ съ большою вѣроятностью можно предположить таинственный, глубоко скрытый источникъ.

Конечно то положеніе, которое пріобрѣла библія, какъ основная книга двухъ большихъ религій, какъ воспитательная книга многихъ милліоновъ людей всѣхъ столѣтій, принесло значительный ущербъ ея внутреннему достоинству и чистому пониманію ея. Еврейская религія придала священному писанію религіозное значеніе, которое, впрочемъ, не было чуждо ей, какъ древнѣйшимъ документамъ еврейскаго закона; христіанская церковь въ свою очередь провозгласила догматическое пониманіе библіи, которое въ извѣстныхъ мѣстахъ писанія и различныхъ изреченіяхъ пророковъ усматриваетъ указанія на будущее церкви и на ея основателя.

Черезъ это утратился простой смыслъ библейскаго слова. Образовалась двойная экзегетика—одна простая, раціональная, историческая, другая—аллегорическая, типическая или догматическая. Обѣ идутъ паралельно одна съ другой, но обѣ часто заграждали другъ другу дорогу и вели

между собою ожесточенную борьбу, и обѣ наконецъ нерѣдко оказывали сильное давленіе на ясное библейское слово.

Но въ прошедшемъ столѣтіи—главнымъ образомъ съ Гердера, образовался третій родъ воззрѣнія на библію, который пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе приверженцевъ и которому конечно принадлежитъ и будущее, воззрѣніе *чисто-эстетическое*. Согласно ему, библія принята и какъ основаніе настоящаго историко-литературнаго изложенія. Слишкомъ долго эта точка зрѣнія уступала мѣсто догматической и не признавалась раціоналистическою. Необходимо ей выступить на первый планъ для того, чтобы старый споръ о происхожденіи и богословскомъ значеніи этихъ священныхъ страницъ не заставилъ забыть ихъ величавую красоту.

Съ этой чисто историко-литературной точки зрѣнія не важно, какое положеніе приписывается библіи въ отдѣльныхъ религіяхъ, ибо эта точка зрѣнія совмѣстима со всякимъ разумнымъ религіознымъ взглядомъ, за исключеніемъ только богословскаго суевѣрія и отъявленнаго атеизма; признается ли она словомъ божьимъ и его божественнымъ откровеніемъ, смотрятъ ли на нее, какъ на произведеніе человѣческое по вдохновенію свыше—это вопросы, разъяснять которые дѣло вѣры и преданія, разума и науки. Миролюбивою сдѣлкой эта, уже столько лѣтъ ведущаяся война вѣдь ни въ какомъ случаѣ не окончится, и для эстетическаго пониманія и литературно-исторической оцѣнки библіи ни эта война, ни то и другое изъ вышеупомянутыхъ двухъ воззрѣній не имѣетъ особенной важности. Тутъ примѣняются извѣстныя слова талмудическихъ учителей: «библія говоритъ языкомъ людей», слова, заключающія въ себѣ первое указаніе на необходимость просто и ясно толковать библейское писаніе, какъ и вообще эти, столько разъ непризнанные учителя по временамъ высказывались либеральнѣе многихъ новыхъ богослововъ и критиковъ библій, которые едва ли рѣшились бы утверждать, что «простой словесный смыслъ самъ по себѣ, а догматъ тоже самъ по себѣ», или что библію можно объяснять на семьдесятъ ладовъ,—но никогда, прибавляютъ они, не слѣдуетъ лишать текстъ священной книги его естественнаго словеснаго смысла.

Для насъ, не перестающихъ читать и перечитывать съ наслажденіемъ и радостью этотъ возвышенный памятникъ человѣческаго рода, для насъ, чей весь ходъ образованія и развитія такъ тѣсно связанъ съ библіей, для насъ, воспитавшихся и выросшихъ на ея герояхъ и пророкахъ, библія имѣетъ великое и непреходимое значеніе, какъ «книга книгъ», и сохранитъ его до тѣхъ поръ, пока наша культура не утратитъ своей почвы въ че-

ловѣчествѣ. Ибо въ этой священной книгѣ, рядомъ съ прелестными легендами и самыми простыми пастушескими разсказами мы находимъ глубокомысленнѣйшія проблемы житейской мудрости, яснѣйшія нравственныя изреченія и величавѣйшія поэтическія картины; рядомъ съ идеаломъ свободнаго государства въ будущемъ—самое гуманное и самое благородное міровоззрѣніе; рядомъ съ мужественнѣйшими звуками непосредственной поэзіи природы—милѣйшіе продукты эротической лирики; задушевнѣйшія и пламеннѣйшія пѣсни народнаго счастья и народныхъ бѣдствій, глухіе звуки безысходнаго пессимизма и радостные гимны величавой теодицеи,—все это соединенное въ высшей, чудесной гармоніи. Такая книга могла легко сдѣлаться единственнымъ фундаментомъ обширной литературы, обнимающей собой всѣ отрасли человѣческаго знанія и человѣческихъ способностей. Ея высшему вліянію должно было естественно подчиниться съ теченіемъ времени все; она сдѣлалась руководительницею жизни и образцомъ творчества для народа, судьбы котораго были тѣсно связаны съ ея судьбами и который по этому не безъ довольно глубокаго основанія прозвали «народомъ книги.»

Этой простой и, быть можетъ наиболѣе соотвѣтственной значенію библіи точки зрѣнія мы будемъ держаться неуклонно и ненарушимо. Поэтому все, относящееся къ области высшей критики, какъ въ сущности не имѣющее особенно важнаго значенія для обсужденія эстетическаго, будетъ исключено изъ нашего труда на столько, на сколько оно окажется безполезнымъ для уясненія простаго словеснаго смысла.

Такая метода представляется намъ тѣмъ болѣе необходимою, что эта критическая экзегетика постоянно брала себѣ въ помощь догматику, археологію и грамматическое толкованіе; оцѣнка же историко-литературная почти совсѣмъ оставалась въ сторонѣ. А между тѣмъ этой точкѣ зрѣнія несомнѣнно принадлежитъ будущее, какъ ни чужда она еще настоящему времени. Ею нисколько не подрывается изслѣдованіе историческое и критическое; напротивъ того, она содѣйствуетъ тому и другому и вполнѣ признаетъ право ихъ существованія. Но громадный запасъ критической учености, часто пускавшійся въ ходъ для объясненія того или другого предмета, представляется съ этой точки зрѣнія ненужнымъ балластомъ, такъ какъ онъ не только не способствуетъ пониманію простого библейскаго слова, но даже существенно затрудняетъ его и затемняетъ этотъ простой и ясный языкъ.

Уже бѣглый взглядъ на культурный и религіозный бытъ древнихъ израильтянъ, на страну, гдѣ создалась библія, и языкъ, на которомъ она

написана, равно какъ и на дѣленіе литературы, будетъ достаточенъ для того, чтобы облегчить пониманіе общее. Основательныя изслѣдованія, приводящія къ источникамъ, конечно, будутъ въ значительной степени содѣйствовать этому пониманію. Евреи или израильтяне принадлежатъ къ семитической расѣ. Названіе «еврей» (Hebräer) производятъ отъ Эбера, сына Салаха, отъ котораго въ седьмомъ колѣнѣ происходитъ Авраамъ; названіе же «Семитъ» — отъ Сима, сына Ноева. Къ этому семитическому племени принадлежатъ ассиріяне, вавилоняне или халдеи, сирійцы, финикіяне, евреи, арабы и эфіопляне. Собирательное названіе всѣхъ этихъ народовъ «семитами» неоднократно служило предметомъ возраженій и опроверженій, но удержалось до настоящаго времени. Относительно финикіянъ и эфіоплянъ такія сомнѣнія, повидимому, основательны, хотя и ихъ языкъ подходитъ къ общему семитическому корню.

О семитахъ, ихъ языкѣ, умственномъ развитіи историки и этнографы послѣднихъ десятилѣтій писали много новаго и интереснаго. Большія раскопки на востокѣ, финикійская надпись въ Марсели, саркофагъ Эшмуназара, царя сидонскаго, памятникъ царя Месы моабитскаго и многія другія вавилонскія и ассирійскія надписи, надъ разборомъ которыхъ трудились самые выдающіеся ученые Англіи, Франціи и Германіи — все это кинуло новый свѣтъ на эти племена и признало первенство въ выступленіи на поприще исторіи востока за вавилонянами *.

Но при всѣхъ этихъ ученыхъ изслѣдованіяхъ, относительно евреевъ поступали несправедливо, причисляя ихъ безъ разбора къ семитамъ и смѣшивая ихъ съ этими послѣдними во всѣхъ отношеніяхъ. Евреи раздѣляютъ съ остальными семитами отсутствіе абстрактнаго физическаго мышленія, обусловливаемое ихъ языкомъ, и отсутствіе способности пластически изображать предметъ. Бѣдность языка и идей, отчасти также — фантазіи и чувства, обща всему племени. Но совершенно несправедливы были тѣ изслѣдователи, которые говорили о какой-то обще-семитической религіи и хотѣли навязать всѣмъ этимъ народамъ передней Азіи одинъ общій инстинктъ, или одну общую врожденную силу монотеизма, — какъ будто самая возвышенная идея міра могла быть дѣломъ инстинкта, тѣмъ болѣе у такихъ народовъ, у которыхъ еще не задолго до того отрицали всякую способность къ философскому мышленію. Но семитическимъ религіямъ, точно также какъ и всѣмъ остальнымъ религіознымъ воззрѣніямъ древно-

* Слѣдуетъ прибавить: за исключеніемъ египтянъ, которые вѣроятно выступили на историческое поприще еще раньше. *Ред.*

сти, совершенно чужда идея монотеизма. Въ своемъ высшемъ развитіи онѣ признаютъ божественную единицу, признаютъ въ цѣломъ мірѣ *вселенную* (Universum), тогда какъ религія евреевъ понимаетъ Бога, какъ Бога, какъ совершенно свободную, нравственную волю, которая не расплывается въ природѣ, не отождествлена съ нею, но въ своей безконечной свободѣ и возвышенности господствуетъ надъ всѣмъ конечнымъ и физическимъ. Еврейская религія есть *духовный монотеизмъ*, религія другихъ семитическихъ народовъ, даже въ ея высшемъ развитіи—только *естественная религія* (Naturreligion). Инстинктъ же монотеизма есть изобрѣтеніе новыхъ изслѣдователей, которые, увлекшись этой гипотезой, оставили безъ вниманія Al-Lât арабовъ, Астарту сирійцевъ и финикіянъ, Молоха и Дагона и т. д. Такимъ же празднымъ представляется изслѣдованіе—откуда евреи почерпнули этотъ монотеизмъ. Не могли они научиться ему у египтянъ, мнѣніе о которыхъ Ювенала достаточно знакомитъ съ ихъ религіозными принципами, не говоря уже о знаменитой «Книгѣ Мертвыхъ» и о генеалогіи Амонъ-Кнефа, слишкомъ ясно свидѣтельствующихъ, что эти египетскія мистеріи не имѣютъ ничего общаго съ чистою монотеистическою идеею. Не были учителями евреевъ въ религіи и халдеи, ибо во всѣхъ надписяхъ этихъ послѣднихъ главную роль, въ качествѣ первобытнаго мірового духа, играетъ драконъ Тіаматъ, между тѣмъ какъ первыя строки библіи съ простою ясностью разсказываютъ: «Въ началѣ сотворилъ *Богъ* небо и землю».

На основаніи родства между великими циклами легендъ о сотвореніи міра и о потопѣ естественны и возможны, конечно, выводы о пользованіи въ этомъ случаѣ одними и тѣми же источниками, и безспорно, что серьезный долгъ науки—не обращая вниманія на племенное высокомѣріе и національное тщеславіе, или на религіозныя убѣжденія или догматы, ставить на первомъ планѣ результаты изслѣдованія. Только не слѣдуетъ наукѣ производить изслѣдованіе въ ущербъ правды и справедливости.

Понятно, что народъ съ такимъ твердымъ монотеистическимъ воззрѣніемъ не занимался *искусствомъ*. Искусство было призваніемъ того народа, миссія котораго была символически предначертана въ идеальной родословной таблицѣ Ноя названіемъ «Іафетъ» (Красота) *. Миссія же евреевъ состояла въ познаваніи Бога и распространеніи этого познаванія по всему міру.

* Толкованіе имени *Іафетъ* въ смыслѣ красиваго - весьма сомнительно.
Ред.

ъ искусству евреи относились даже съ какимъ-то ужасомъ и отвращеніемъ, потому что у ихъ семитическихъ единовѣрцевъ оно вело къ подражанію природѣ и ея обожанію, тогда какъ для послѣдователя религіи еврейской природа совершенно отступала на задній планъ предъ Богомъ, какъ Творцомъ міра. Только поэзіей, и именно лирической, которая есть продуктъ чувства, и музыкой занимались они очень ревностно. Ихъ лирическія и музыкальныя произведенія стоятъ на ряду съ замѣчательнѣйшими явленіями въ этой области у всѣхъ народовъ древности, или даже превосходятъ ихъ во многихъ отношеніяхъ. Не были чужды евреямъ и архитектура съ ея побочными отраслями, равно какъ и полеводство, садоводство и т. п. Скульптурой и живописью они не занимались, какъ выше замѣчено, по религіознымъ причинамъ. Было имъ знакомо и мимическое искусство; пляска же была очень развита и исполнялась съ аккомпаниментомъ музыки. Вообще же разработка искусствъ не составляла сильной стороны задачи израильскаго народа.

За то онъ превосходилъ всѣ семитическія племена своей литературой; бо только отъ арабовъ, а по изысканіямъ послѣдняго времени—и отъ вавилонянъ, дошли до насъ слѣды письменности, но она ни въ какомъ случаѣ не можетъ идти въ сравненіе съ еврейскою.

Напротивъ того, ихъ *культура* отчасти находилась въ родствѣ съ культурой другихъ семитовъ. Израильтянинъ былъ земледѣлецъ и скотоводъ. Въ его родинѣ Палестинѣ текли «медъ и молоко», и общественный идеалъ его составляло то время, когда «каждый будетъ сидѣть въ своемъ собственномъ виноградникѣ и подъ своею собственною смоковницею». Впослѣдствіи, въ эпоху царей, эта простота, конечно, исчезла. Изъ сосѣднихъ странъ проникли сюда роскошь и изнѣженность. Но религіозная идея поддерживала и сохраняла народъ, который безъ этого, конечно, исчезъ бы также безслѣдно, какъ исчезли эдомиты и моабиты и всѣ остальныя племена, процвѣтавшія въ ту пору и въ культурномъ отношеніи часто стоявшія выше израильтянъ.

Эта религіозная идея естественно повела евреевъ и къ умственной дѣятельности. У нихъ весьма рано вошли въ употребленіе письмена. По формѣ эти послѣднія были въ сущности то же, что и финикійская азбука, извѣстная намъ по древнимъ надписямъ и монетамъ и до сихъ поръ удержавшаяся въ сектѣ самаритянъ. Объясненіе многихъ темныхъ мѣстъ въ библіи значительно облегчается, когда эти слова переписываются буквами перво-

бытной азбуки, такъ какъ въ этой послѣдней похожи одна на другую многія такія буквы, которыя въ теперешней азбукѣ имѣютъ иной видъ.

Эта теперешняя азбука была введена Ездрою *. Вѣроятно, израильтяне въ пору вавилонскаго изгнанія замѣнили тяжелыя финикійскія письмена болѣе легкимъ и пріятнымъ на глазъ алфавитомъ, который обыкновенно называютъ ассирійскимъ или халдейскимъ и которымъ съ того времени печатается еврейская библія. По причинѣ равномѣрности и простоты отдѣльныхъ буквъ, азбуку эту назвали также «квадратною»; введеніе ея совершилось тѣмъ легче, что еврейскій и халдейскій языки имѣли много одинаковыхъ звуковъ. Древнееврейскій языкъ есть вѣтвь общаго семитическаго корня, но совершенно своеобразно выработанная.

Въ своемъ чистомъ, чуждомъ всякой примѣси видѣ, еврейскій языкъ былъ звученъ, силенъ и характеристиченъ для выраженія глубочайшаго чувства и теплѣйшей сердечности, точно также какъ творческой непосредственности и очаровательной образности. Самое богатое разнообразіе проявляется естественно тамъ, гдѣ приходится выражать понятія и идеи религіозныя—область, гдѣ еврейскому языку уступаетъ даже нѣмецкій. «Онъ полонъ дыханія души — говоритъ Гердеръ;—онъ не звучитъ, какъ греческій, но онъ дышетъ, живетъ. Такимъ представляется этотъ языкъ намъ, не совсѣмъ знакомымъ съ его выговоромъ, и для которыхъ произнесеніе самыхъ глубокихъ гортанныхъ буквъ его почти невозможно; въ старыя же, болѣе дикія времена, сколько одушевленія должны были придавать ему полнота душевнаго чувства, вѣяніе живого слова! Это былъ, какъ выражались они—

„Духъ Божій, въ нихъ вѣщавшій,
„Дыханіе Всемогущаго, оживлявшее ихъ!"

Отношеніе еврейскаго языка къ остальнымъ семитическимъ можетъ быть приблизительно охарактеризовано слѣдующимъ образомъ. Арамейскій языкъ онъ превосходитъ простотою и естественностью содержанія, богатствомъ поэтическихъ идей и образностью. Отъ арабскаго онъ отличается энергическимъ выраженіемъ и большею подвижностью.

Что касается языка письменнаго, то въ развитіи его явственно представляются два періода: до изгнанія и послѣ изгнанія. Въ первомъ языкъ остается почти безъ измѣненія, ибо и въ народной жизни не было такихъ насильственныхъ переворотовъ, какіе произошли въ ней во второмъ, когда

---

* Это положительное утвержденіе автора далеко не безспорно. *Ред.*

поэтому въ языкъ могъ вторгнуться чуждый арамейскій элементъ. Большая часть еврейскихъ словъ утратилась. Въ настоящее время ихъ извѣстно всего около шести тысячъ, заключающихся въ библіи и отчасти въ позднѣйшихъ письменныхъ произведеніяхъ.

Въ ту пору, когда этотъ языкъ былъ живымъ и господствующимъ въ странѣ, его называли «языкомъ ханаанскимъ», впослѣдствіи же прозвали «еврейскимъ», или «священнымъ», или также «письменнымъ». Почти вся библія написана на этомъ языкѣ, только въ послѣднихъ книгахъ ея занимаетъ довольно видное мѣсто арамейскій и находятся отдѣльныя чуждыя слова греческаго, египетскаго и персидскаго происхожденія.

Что еврейскій языкъ рано вошелъ въ употребленіе, какъ языкъ письменный,—въ этомъ едва-ли можно сомнѣваться. Если бы для этого понадобилось еще историческое доказательство, то его въ достаточной степени представило бы то быстрое процвѣтаніе, до котораго онъ достигъ вскорѣ послѣ завоеванія Ханаана. И поэтому безполезенъ вопросъ—занимались-ли евреи чтеніемъ и письмомъ въ пустынѣ или въ пору своей кочевой жизни. Насколько извѣстно, писали они заостреннымъ и обмакивавшимся въ краску тростникомъ, на матеріи, вѣроятно, состоявшей изъ звѣриной кожи или растительныхъ волоконъ и сохранявшейся въ сверткахъ *.

Объ обученіи языку и закону находимъ свидѣтельства уже въ раннее время; существованіе пророческихъ школъ при Самуилѣ даетъ основаніе предполагать, что уже до того элементарное обученіе было поставлено на довольно прочную ногу.

Бросимъ теперь еще взглядъ на страну, сдѣлавшуюся родиною библіи, колыбелью двухъ религій, и въ которой суждено было произойти стольким необычайнымъ вещамъ. На сѣверѣ широкой Евфратовой равнины высокій Тавръ тянется изъ верхней части Арменіи къ юго-западному пункту Малой Азіи, противъ котораго расположенъ островъ Родосъ Тамъ, гдѣ этотъ хребетъ приближается къ заливу Александретты,—прежде называвшемуся Иссусъ—переднія горы его сворачиваютъ на югъ къ Оронту, на восточной сторонѣ котораго высится Ливанъ—состоящая изъ двухъ отдѣленій горная цѣпь: собственно Ливана и Антиливана. Обѣ тянутся до равнины Дамаска и тамъ разбѣгаются небольшими, низкими рядами, которые наконецъ совершенно теряются въ пустынѣ аравійской. Но на простран-

* Слѣдуетъ, однако, прибавить, что древнѣйшія еврейскія писанія, при Моисеѣ и Іисусѣ Навинѣ, были начертаны на камняхъ. *Ред.*

ствѣ между обѣими ими взгляду путника открывается широкая равнина, откуда много рѣкъ текутъ во всѣ стороны, спускаясь въ ниже-лежащія мѣстности.

На югѣ собственно Ливана или Снѣжной Горы находится широкая, на два или три часа пути, расщелина, заключающая въ себѣ русло Іордана. Отсюда эта рѣка разливается по всей странѣ и наконецъ теряется въ Мертвомъ морѣ. По обоимъ берегамъ ея тянется много горъ. Глубокій выемъ, образуемый бухтой у Акко, открываетъ плодородную Эздраэлонскую равнину съ горой Таборомъ на заднемъ фонѣ, а за нею, въ направленіи къ сѣверу, идетъ равнина Дамаска, къ югу—побережье Іордана съ его горами, пустынями, бухтами—священная, обѣтованная страна, Палестина!

Къ дѣйствію, производимому таинственною силою природы, которая чуть не на каждомъ шагу проявляется въ этихъ мѣстахъ, присоединяется обаяніе исчерпывающей себя въ живописныхъ проявленіяхъ природы. Рядомъ съ роскошно зеленѣющими нивами вы видите снѣжную вершину Ливана; рядомъ съ коврами цвѣтовъ—голыя пустыни; рядомъ съ прелестнымъ Генезаретскимъ озеромъ—Мертвое море! Что вся эта мѣстность была нѣкогда плодородна—не подлежитъ сомнѣнію. Временъ года евреи насчитывалъ шесть, впродолженіе которыхъ смѣнялись другъ другомъ дождь и снѣгъ, цвѣтъ и жатва, согласно библейскому слову, на которое народъ возлагалъ полное довѣріе свое, пока онъ находился на родной землѣ, внушая уваженіе или страхъ окрестнымъ народамъ.

Это время его національнаго величія было порою и процвѣтанія его литературы. Оттого-то она вся и вполнѣ національна и больше всякаго другого названія заслуживаетъ названіе *литературы національной*. Намъ слѣдовало бы здѣсь привести еще главныя черты историческаго и религіознаго развитія, если бы эта исторія не была уже слишкомъ извѣстна—слѣдовало бы потому, что только тѣмъ и другимъ уясняется развитіе литературное, которое вѣдь имѣетъ источникомъ самую существенную жизнь израильскаго народа и все его развитіе въ совокупности.

Но кому же неизвѣстна эта разнообразная, яркая, романическая и странная исторія изумительнаго странствія изъ Месопотаміи при Авраамѣ и рядѣ патріарховъ, — странствія въ Египетъ и потомъ снова въ пустынѣ, чрезъ Синай въ обѣтованную землю,—до войнъ въ правленіе судей и царей, до вдохновенныхъ рѣчей пророковъ, до потери національной

самостоятельности и вавилонскаго изгнанія, до возобновленія храма и героической поры Маккавеевъ!

Въ продолженіе всей этой исторіи израильскій народъ—а послѣ вавилонскаго изгнанія, народъ еврейскій — сопровождаетъ библія, священный документъ его религіи и его исторіи.

Слово библія греческаго происхожденія—βιβλια, scil. δετα — книги; у христіанъ въ противоположность «новому завѣту» вошло въ обыкновеніе названіе «ветхій завѣтъ»; у евреевъ—«священное писаніе». Принятое еврейскою и христіанскою церквами раздѣленіе библіи на *каноническія* и *второканоническія* или *апокрифическія* книги, затѣмъ на *Тору*, *Пророковъ и Агіографовъ*, извѣстно, полагаемъ, каждому. Для нашей цѣли выдѣляются изъ состава библейской литературы принадлежащіе позднѣйшему періоду апокрифы, и затѣмъ мы предлагаемъ слѣдующее, сообразно историко-литературнымъ точкамъ зрѣнія сдѣланное дѣленіе библейской литературы на *историческія*, *пророческія и поэтическія* сочиненія.

Къ *историческимъ* причисляемъ *Пятикнижіе*, въ свою очередь заключающее въ себѣ пять книгъ: Бытіе, Исходъ, Левитъ, Числа и Второзаконіе;—книги *Іисуса Навина*, *Судей*, *Самуила*, *Царей*, *Ездры*, *Неэміи*, — *хроники*. Сюда же присоединяются поэтическіе разсказы: *Руѳь*, *Эсѳирь*, *Іона*.

Пророческія сочиненія заключаютъ въ себѣ рѣчи *Исаіи*, *Іереміи*, *Іезекіиля* и меньшихъ пророковъ *Осея*, *Іоэля*, *Амоса*, *Обадіи*, *Михи*, *Нахума*, *Хабакука*, *Цефаніи*, *Хаггаи*, *Захаріи*, *Малеахи* и книгу *Даніила*.

Въ составъ *поэтическихъ* произведеній библіи входятъ *Псалмы*, *Притчи*, *Іовъ*, *Псалтирь*, *Пѣснь Пѣсней* и *Проповѣдникъ Соломона* (Экклесіастъ).

Въ общемъ итогѣ библія содержитъ въ себѣ 24 книги, составленіе которыхъ простирается отъ первыхъ временъ существованія еврейскаго народа до мрачныхъ дней персидскаго и греческаго владычества и закончилось, вѣроятно, только тогда, когда желѣзная рука Рима придавила землю и народъ Іуды и разрушила національную жизнь Израиля. Но не могла она отнять его библію, эту величавую, древнюю и простую книгу, «скромную, какъ природа, и естественную, какъ она; книгу, съ виду будничную и безпритязательную, какъ солнце, насъ согрѣвающее, какъ хлѣбъ, насъ питающій, книгу, глядящую на насъ такъ задушевно, съ такимъ нѣжно-

благословляющимъ видомъ, точно старая бабушка, которая тоже читаетъ эти страницы милыми дрожащими губами — и эта книга такъ и называется, просто и коротко—книга, библія. Справедливо называютъ ее также св. писаніемъ: кто потерялъ своего Бога, можетъ снова обрѣсть Его въ этой книгѣ, а кто никогда не зналъ Его, на того вѣетъ отсюда дыханіе божественнаго слова»;—книгу, наконецъ, цѣну и значеніе которой такъ прекрасно выразилъ древній мудрецъ въ торжественныхъ словахъ: «Это именно—книга союза, заключеннаго съ всевышнимъ Богомъ, т. е. тотъ законъ, который Моисей заповѣдалъ дому Іакова хранить, какъ сокровище. Отсюда потекла мудрость, подобно рѣкѣ Писону, когда она въ половодьи, и рѣкѣ Тигру, когда она разливается въ весеннее время. Отсюда потекъ разумъ, подобно Евфрату въ пору полноводья и Іордану въ пору жатвы. Отсюда изошла нравственность, подобно свѣту и подобно водѣ Нила осенью. Не было никогда человѣка, выучившаго вполнѣ эту книгу, и не будетъ никогда такого, который способенъ бы изведать ее окончательно. Ибо ея смыслъ богаче всякаго моря, и ея слово глубже всякой бездны».

Историческія книги.

Важнѣйшую часть библейской литературы—хотя не имѣющую такой важности для эстетической точки зрѣнія — составляетъ *Пятикнижіе* (ἡ Πεντάτευχος), «законъ», «Тора» (ученіе). Оно состоитъ, какъ уже упомянуто, изъ пяти книгъ Моисея, изъ которыхъ первая, Бытія (Genesis), содержитъ исторію сотворенія міра и дальнѣйшій ходъ событій до странствія Израиля въ Египетъ; вторая, Исходъ (Exodus)—отправленіе изъ Египта и событія на Синаѣ, а затѣмъ — начало законодательства; третья, Левитъ (Leviticus)—законы, относящіеся главнымъ образомъ къ левитамъ и священникамъ, а равно и жертвоприношеніямъ; четвертая, Числа (Numeri)—окончаніе законовъ и странствованіе народа въ пустынѣ; пятая, Второзаконіе (Deuteronomium)—повтореніе законовъ и увѣщанія къ народу.

Можно сказать, что Пятикнижіе есть квинтъ-эссенція древне-еврейской литературы, ибо въ немъ уже намѣчены или выполнены всѣ ея направленія и формы. При этомъ оно и предметъ многихъ споровъ — сочиненіе, по поводу котораго библейская критика уже больше столѣтія строитъ свои экзегетическія гипотезы.

Для историко-литературной точки зрѣнія Пятикнижіе, какъ совокупное

цѣлое, тоже имѣетъ глубокое значеніе въ чудныхъ судьбахъ библіи. Эта точка зрѣнія признаетъ въ немъ именно художественное произведеніе относительно плана и выполненія и охотно соглашается съ слѣдующими словами одного умнаго критика: «Чѣмъ болѣе вникаешь въ духъ и художественную постройку Пятикнижія, тѣмъ болѣе крѣпнетъ убѣжденіе въ единствѣ и законченности всѣхъ его частей. Изслѣдователь, приступающій къ этой книгѣ не съ предвзятой мыслью отыскать тамъ свои любимыя теоріи и основать догматическую систему, не можетъ не придти къ выводу, что каждая отдѣльная, повидимому, незначительная черта въ Торѣ имѣетъ задній фонъ и заключаетъ въ себѣ поучительный намекъ. Ибо нельзя не признавать и того—хотя не признавалось оно неоднократно—что не только предписанія закона, составляющія главное содержаніе двухъ среднихъ книгъ, но и разсказы въ нихъ и особенно въ книгѣ Бытія имѣютъ дидактическую цѣль. Части, относящіяся къ закону, хотятъ нормировать *дѣйствіе*, историческія же, напротивъ того — *мышленіе* и *чувство*».

Въ этихъ словахъ ясно опредѣлены цѣль и тенденція Пятикнижія и уже бѣглое обозрѣніе богатаго содержанія пяти книгъ Моисея убѣждаетъ въ правильности этого взгляда и въ томъ, какое глубокое основаніе находитъ онъ себѣ въ каждомъ отдѣльномъ фазисѣ этого безпримѣрнаго развитія.

Какъ доказываетъ уже названіе «Тора», центръ тяжести библіи для народа, которому она была дана прежде всѣхъ, заключался въ *законодательномъ* содержаніи ея. И то было основательно — ибо этотъ законъ охранилъ этотъ народъ въ его цѣлости и неприкосновенности и вывелъ невредимымъ изъ всѣхъ бѣдствій и опасностей. И если онъ, со всѣми своими развѣтвленіями и послѣдствіями, могъ представляться жесткимъ, иногда даже непонятнымъ простому народному уму, то въ немъ все-таки вѣдь былъ глубокій религіозный фундаментъ и—что почти равнымъ образомъ важно—была сердечная сторона—обстоятельство, заставляющее насъ признать въ самомъ законодателѣ одного изъ величайшихъ знатоковъ человѣческой натуры и глубочайшихъ психологовъ. И надъ этимъ закономъ господствовало въ ученіи величіе самого Создателя, великаго всемірнаго Бога, избравшаго малый народъ земнымъ сосудомъ своего всемогущества, невидимо возсѣдающаго надъ облаками, недоступнаго никакому наглядному, пластическому изображенію, строгаго судью, когда приходится наказывать за грѣхи и преступленія, но въ то же время кроткаго или милосердаго къ грѣшнику, когда тотъ раскаивается. На фундаментѣ этого чистаго монотеизма строится

весь Моисеевъ законъ, подобный широко-раскидистому дереву съ многочисленными сучьями и вѣтвями, изъ которыхъ, однако, ни одна не возвышается въ видѣ вѣнца надъ другими и которыя всѣ составляютъ гармоническое цѣлое.

Но привлекательнѣе и интереснѣе этого законодательнаго содержанія библіи для насъ ея содержаніе историческое и ея поэтическая часть; объ этой послѣдней мы будемъ говорить ниже, въ связи ея съ лирическою поэзіею евреевъ.

Само собою разумѣется, что къ такому древнему документу, такому продукту сѣдой старины невозможно подходить съ требованіями, предъявляемыми историческому сочиненію новаго времени. Напротивъ того, необходимо принять въ соображеніе историческую традицію, лежащую между составленіемъ отдѣльныхъ книгъ и событіями, которыя онѣ разсказываютъ— и тогда внимательный наблюдатель ясно увидитъ, какъ исторіографія, занося на свои страницы старѣйшую устную традицію, а равно и позднѣйшіе фазисы, обнаруживаетъ ту же самую художественную обработку матеріала, которая наполняетъ насъ почтительнымъ изумленіемъ при входѣ въ это зданіе, и которой одной было бы уже достаточно для самой вѣрной гарантіи за подлинность и правдивость содержанія, если бы вѣра въ эту правдивость не пробивалась изъ каждой строки великой исторической книги сильно, энергически и живительно для всякаго безпристрастнаго человѣческаго ума.

Поэтому нѣтъ никакой надобности расходиться съ богословскимъ воззрѣніемъ, для котораго ручательствомъ за содержаніе библіи служитъ только каноническій авторитетъ ея, и жертвовать своимъ интеллектомъ. Содержаніе библейскихъ разсказовъ сперва въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій передавалось по устному преданію и только потомъ было записано. Впослѣдствіи времени опредѣленныя религіозныя воззрѣнія и важныя сообщенія въ видѣ дѣйствительно случившагося, лично пережитаго отдѣльными членами богоизбранной семьи, облеклись въ сказанія, которыя, какъ у всѣхъ древнихъ народовъ, такъ и у евреевъ, играли выдающуюся роль и наконецъ перешли въ настоящую *исторію*. Имѣетъ ли затѣмъ эта исторіографія свои корни въ высоко-религіозномъ сознаніи израильскаго народа и служитъ ли она указаніемъ на непосредственное проявленіе божественнаго духа, какъ склоненъ принимать вѣрующій умъ, или есть она ничто иное, какъ обычное человѣческое произведеніе или даже іерархическая подкладка—для насъ ея важность и значеніе заключаются

въ ея ясномъ и чудномъ содержаніи, которое нельзя ни отрицать, ни измѣнить. Со словами: «въ началѣ создалъ Богъ небо и землю» — какъ бы сильно ни возражала наука противъ этой космогоніи—начинается для насъ рядъ исторій, которыя мы постоянно читаемъ съ одинаковой любовью, одинаковымъ интересомъ, которыя вводятъ насъ въ великія таинства грандіознаго первобытнаго міра, фантастичность которыхъ сильно возбуждаетъ наши чувства и наполняетъ насъ тѣмъ священнымъ трепетомъ, что̀ составляетъ характеристическую особенность впечатлѣнія, своеобразно производимаго библейскимъ словомъ.

Передъ нами открывается рай, и мы слѣдуемъ за простымъ и наивнымъ разсказомъ, такъ удивительно и такъ истинно-художественно соотвѣтствующимъ первобытному состоянію первыхъ людей, мы слышимъ змѣю, слышимъ сѣтованія Каина, мимо насъ съ шумомъ проносятся волны потопа, ковчегъ Ноя выплываетъ изъ нихъ, мы съ изумленіемъ глядимъ на столпотвореніе вавилонское и съ крайнимъ напряженіемъ слѣдимъ за жизнью трехъ патріарховъ—мудраго владыки пастуховъ Авраама, простого Исаака и отважнаго Іакова, которые должны сдѣлаться образцами своего племени, подобно тому какъ греки признавали своими образцами героевъ Гомеровыхъ пѣснопѣній. Передъ нами проходитъ одинъ изъ милѣйшихъ разсказовъ, заключающій въ себѣ всѣ элементы эпическаго произведенія—исторія Іосифа, и благословеніемъ умирающаго родоначальника Іакова эффектно заканчивается первая часть этой великой эпопеи.

Послѣ этого появляется Моисей, сперва какъ юноша, потомъ какъ мужъ, «мужъ Божій», какимъ художественно изобразилъ его рѣзецъ Микель Анжело—появляется въ яркомъ свѣтѣ исторіи и тьмѣ поэзіи, въ разговорѣ съ своимъ Богомъ и своимъ народомъ, который онъ спасаетъ среди чудесъ и предзнаменованій изъ оковъ Мицраима и удивительными путями проводитъ чрезъ пустыню. Вся эта жизнь—опять эпосъ, поражающій грандіозностью и поэтически увлекающій великолѣпіемъ красокъ. На Хоривѣ начинается его миссія, на Синаѣ достигаетъ она своего апогея, на Нево оканчивается! Но какое богатство и разнообразіе человѣческой жизни наполняетъ разстоянія между этими тремя горами до той минуты, когда Моисей, «рабъ Господа, умеръ въ землѣ Моавитской по повелѣнію Господа. И Господь похоронилъ его въ долинѣ, въ землѣ Моавитской, и ни одинъ человѣкъ до нынѣшняго дня не знаетъ гдѣ его могила»

Въ промежуткѣ помѣщенъ весь великій законъ—613 постановленій и запрещеній, имѣвшихъ цѣлью регулировать жизнь народа во всѣхъ направле-

ніяхъ и создать то соціальное государство, которое еще новой политикѣ представляется идеаломъ будущаго и въ которомъ нельзя перестать удивляться его твердой постройкѣ, гуманному міровоззрѣнію, практической мудрости. Тутъ же передъ нами ходы и переходы по пустынѣ, рѣчи, увѣщанія и пѣсни Моисея, который, переходя теперь изъ поэзіи въ исторію, принимаетъ такой исполинскій образъ, подобнаго какому не найдешь въ исторіи. Это именно эпоха *героевъ*, изображаемая намъ въ этой книгѣ.

И возникаетъ вопросъ: этотъ «мужъ Моисей» авторъ-ли Пятикнижія по божественному вдохновенію? Безпристрастный умъ—еще разъ просмотрѣвъ все цѣлое — вѣроятно, отвѣтитъ «да». Библейская критика рѣшительно возражаетъ «нѣтъ». По христологическому мнѣнію, «законъ» былъ сочиненіе Моисея. Павелъ и Іаковъ, Іоаннъ и самъ Іисусъ часто говорятъ объ этомъ законѣ, и такимъ образомъ церковь послѣдовательнымъ образомъ сдѣлала подлинность Торы и ея сочиненіе Моисеемъ однимъ изъ догматовъ своей вѣры.

Тотъ же самый догматъ признается естественно и въ іудействѣ. Уже въ позднѣйшихъ историческихъ сочиненіяхъ неоднократно говорится о «книгѣ закона Моисеева», о «книгѣ закона, даннаго Моисеемъ». Уже за семь столѣтій до возникновенія христіанства не сомнѣвались въ томъ, что Моисей получилъ и написалъ Тору по божественному вдохновенію. Ученые впослѣдствіи приняли слѣдующую цѣпь традиціи. За исключеніемъ послѣднихъ осьми стиховъ Второзаконія, гдѣ говорится о смерти Моисея и его значеніи, все остальное въ Торѣ написано имъ по божественному внушенію. Эти восемь стиховъ сочинилъ Іошуа (Іисусъ Навинъ), которому, конечно, принадлежитъ и книга, названная по его имени; затѣмъ Самуилъ написалъ книги, носящія его имя, также какъ «Судей» и «Руфь»; авторы послѣднихъ главъ Самуила II—пророки Натанъ и Гадъ; книги «Царствъ» составлены, по преданію, пророкомъ Іереміею, а остальныя историческія книги—Ездрою, Неэміею и «мужами великой синагоги».

Такъ думаетъ вѣра. Иного мнѣнія держится критика, опирающаяся на два великихъ авторитета—Ибнъ-Эзры и Спинозы. Но между тѣмъ какъ первый высказалъ первое критическое сомнѣніе въ авторствѣ Моисея только скрытыми намеками и не всегда правильно понимавшимися загадками, Барухъ Спиноза, опираясь на авторитетъ Ибнъ-Эзры, первый основалъ раціоналистическую критику библіи, если не считать началомъ исторической критики нападки враждебныхъ евреямъ гностиковъ, эпикурейцевъ и неоплатониковъ, Цельза, Порфирія и др. Но только Спиноза сталъ доказывать,

то Пятикнижіе не могло быть составлено Моисеемъ и что ему принадлежатъ только нѣсколько небольшихъ отрывковъ. Правда, что его аргументы, столь долго служившіе предметомъ общаго удивленія, держатся еще на слабой почвѣ, основаны на ложномъ истолкованіи еврейскихъ словъ. Вотъ одинъ примѣръ. Однимъ изъ главныхъ доводовъ противъ сочиненія Пятикнижія Моисеемъ былъ стихъ въ книгѣ Бытія 12, 6, который раціоналистическая критика переводила: «хананеяне въ то время жили еще въ странѣ», тогда какъ на самомъ дѣлѣ въ подлинникѣ сказано: «хананеяне въ то время жили уже въ странѣ»;—маленькимъ еврейскимъ словечкомъ «оз» хотѣли потрясти авторитетъ всего могущественнаго зданія. Такого же рода многія другія доказательства, между которыми слабѣе всего остальныхъ гипотеза, что Второзаконіе древнѣе прочихъ четырехъ книгъ, потому что въ этихъ послѣднихъ преобладаетъ размышленіе, въ первомъ же — чувство, а по философской теоріи продукты чувства всегда предшествуютъ произведеніямъ мышленія.

Болѣе важнымъ представляется вопросъ, въ какую пору Пятикнижіе получило тотъ видъ, который оно имѣетъ въ настоящее время. И здѣсь, конечно, приходится ограничиваться догадками, которыя, однако, по причинамъ, на коихъ мы не можемъ тутъ остановиться подробнѣе, дѣлаютъ вѣроятнымъ предположеніе, что окончательная редакція книги составилась въ эпоху царей.

Во второй (по распредѣленію 70 толковниковъ — четвертой) книгѣ Царствъ мы находимъ интересный разсказъ изъ времени правленія Іосіи Іудейскаго (около 620 г. до Р. Х.), о томъ, какъ было найдена книга законовъ Моисея, и разсказъ этотъ такъ характеристиченъ, что мы приводимъ его здѣсь цѣликомъ, въ то же время какъ образецъ историческаго стиля библейскихъ сочиненій:

«На осьмнадцатомъ году жизни царя Іосіи, послалъ царь писца Сафана въ домъ божій и сказалъ: «Поди къ первосвященнику Хилькіи и пусть онъ отдастъ собранныя въ храмѣ деньги въ руки плотниковъ, строителей и каменьщиковъ на покупку дерева и выломку камня для исправленія зданія». Тогда первосвященникъ Хилькія сказалъ Сафану: *Я нашелъ въ домѣ божьемъ книгу законовъ Моисея.* И Хилькія далъ Сафану книгу, и тотъ прочелъ ее, и когда пришелъ съ докладомъ къ царю, сказалъ также: «священникъ Хилькія далъ мнѣ книгу»—и сталъ читать ее царю. И случилось такъ, что когда царь услышалъ слова книги закона, онъ разодралъ свои одежды и повелѣлъ: «Спросите Господа за меня, и за народъ, и за всю Іудею о словахъ этой найденной книги; ибо гнѣвъ Господа, возгорѣвшійся противъ насъ, великъ, за то, что наши отцы не повиновались словамъ этой книги, чтобы поступать

согласно съ предписаннымъ тамъ». И тогда Хилкія, и Ахикамъ, и Ахборъ, и Сафанъ, и Асаія пошли къ Хулдѣ пророчицѣ, женѣ Шалума, обитавшей во второмъ кварталѣ Іерусалима, и вступили въ разговоръ съ ней. И она сказала: «Такъ говоритъ Іагве, Богъ Израиля. Скажите человѣку, пославшему васъ, что такъ говоритъ Господь: Видишь, я приведу бѣдствіе на это мѣсто и его жителей--всѣ слова книги, которую прочелъ царь іудейскій, за то, что они Меня оставили, чтобы приносить жертвы другимъ богамъ. Царю же скажите, такъ говоритъ Іагве: За то, что сердце твое смягчилось и ты смирился передъ Господомъ, когда услышалъ, какъ Я сказалъ объ этомъ мѣстѣ и его жителяхъ, что должно постигнуть ихъ опустошеніе и проклятіе, и за то, что ты разодралъ свои одежды и плакалъ предо мною, Я внялъ тебѣ. Поэтому Я приложу тебя къ отцамъ твоимъ, и будешь ты положенъ въ твою гробницу съ миромъ, и твои глаза не увидятъ всего того бѣдствія, которое я ниспошлю на это мѣсто». Они же пересказали это царю.

«Тогда царь послалъ и созвалъ вокругъ себя всѣхъ старѣйшинъ Іудеи и Іерусалима, и пошелъ въ божій домъ, и съ нимъ пошли всѣ мужи Іудеи и всѣ жители Іерусалима, точно также и священники и пророки, и весь народъ, малый и большой, и онъ прочелъ предъ ихъ ушами всѣ слова книги, найденной въ домѣ божьемъ. И потомъ царь сталъ на возвышеніе и заключилъ предъ лицомъ Господа завѣтъ —послѣдовать Іагве и соблюдать его заповѣди, и откровенія, и уставы отъ всего сердца и всей души, чтобы выполнить слова завѣта сего, написанныя въ книгѣ сей. И весь народъ вступилъ въ завѣтъ. Тогда отставилъ царь жрецовъ, которыхъ поставили цари іудейскіе, чтобы совершать куренія на высотахъ въ городахъ іудейскихъ и въ окрестностяхъ Іерусалима и которые кадили Ваалу, солнцу и лунѣ, и созвѣздіямъ, и всему воинству небесному. И онъ вынесъ Астарту изъ дома Господня, и сжегъ ее предъ Іерусалимомъ у потока Кедрона, и истеръ ее въ прахъ, и разбросалъ прахъ ея по гробницамъ простыхъ людей. Въ то время повелѣлъ также царь народу: Совершите Пасху Богу вашему, какъ написано въ этой книгѣ завѣта. И не была совершена именно такая Пасха со времени Судей, судившихъ Израиля, и во всѣ дни царей израильскихъ и царей іудейскихъ, а только въ 18 году царя Іосіи совершена такая Пасха Господу въ Іерусалимѣ. И также всѣхъ вызывателей мертвыхъ, и волшебниковъ, и домашнихъ боговъ и идоловъ, и всѣ мерзости, которыя появлялись въ странѣ іудейской и Іерусалимѣ, истребилъ Іосія, чтобы исполнить слова закона, написанныя въ той книгѣ, которую священникъ Хилкія нашелъ въ домѣ Господнемъ».

На основаніи «ужасающаго впечатлѣнія», произведеннаго этою книгой завѣта, критика пришла къ выводу, что тутъ была найдена только книга Второзаконія, заключающая въ себѣ всѣ вышеприведенныя проклятія. Чрезъ это критика получила возможность перенести остальныя книги въ болѣе позднее время и такимъ образомъ устранить всѣ противорѣчія и неправдоподобности. Такъ, было пущено въ ходъ доказательство, что въ

se s'est servi pour composer le livre de la Genèse», онъ,
ще не отрицалъ авторства Моисея, но высказалъ сомнѣніе въ
Пятикнижія и сдѣлалъ поразительное открытіе, что это сочине-
тъ изъ двухъ частей, представляющихся источниками изъ пер-
, документовъ, гдѣ имя Бога гласитъ *Элоимъ* и *Іагве*, идущихъ
ю одно съ другимъ, не дополняя другъ друга. Трудно выра-
ю значеніе получила съ тѣхъ поръ эта гипотеза. Правда, какъ
упомянуто, въ семнадцатомъ столѣтіи нѣкоторые отдѣльные
тели, какъ Гоббзъ, Спиноза и главнымъ образомъ—Ришаръ Си-
дновкратно питали и высказывали критическія сомнѣнія на счетъ
этой традиціи, но только съ появленія труда Астрюка критика
ту новую стадію, въ которой она находится въ настоящее
имѣя возможности, однако, доставить общее право граждан-
или другой изъ своихъ гипотезъ. Въ началѣ нынѣшняго столѣ-
одилъ споръ за господство между двумя гипотезами—Астрюко-
ользу различныхъ документовъ, которую, однако, впослѣдствіи
распространить на все Пятикнижіе, и Фатеровскою, въ пользу
рности, исходная точка которой заключалась въ томъ, что боль-
сочиненія состоитъ изъ мелкихъ отрывковъ, часто не имѣющихъ,
у, между собой никакой связи. Только съ трудами де-Вет-
, Ватке и др. въ библейской критикѣ сталъ рѣзче выступать
ій элементъ, ибо теперь изслѣдовали самое свойство содержанія
ъ книгъ, чтобы чрезъ это пріобрѣсть твердыя точки опоры для

выступила очень рѣзко и энергически, чтобы защитить подлинность Пятикнижія. Розенмюллеръ, Генгстенбергъ, Геверникъ, Дрекслеръ и др. напали на слабыя позиціи своихъ противниковъ и старались сильными аргументами спасти старую вѣру. Въ срединѣ сороковыхъ годовъ къ уже существовавшимъ гипотезамъ присоединилась еще одна, такъ называемая гипотеза дополненія, принимавшая только одно «коренное сочиненіе», къ которому якобы явились съ теченіемъ времени разныя добавленія, стало быть, устанавливавшая нѣчто въ родѣ посредничества между обѣими гипотезами—путь, проложенный впервые Тухомъ, Ленгерке, Стегелиномъ. Но за мнѣніемъ о простомъ коренномъ сочиненіи послѣдовала безпримѣрная гипотеза раздробленія. Инициаторомъ ея былъ Генрихъ Эвальдъ, одинъ изъ самыхъ основательныхъ изслѣдователей библіи. По его воззрѣнію, въ сочиненіи Пятикнижія участвовали *десять* различныхъ авторовъ. Древнѣйшая историческая часть, отъ которой уцѣлѣли весьма ничтожные отрывки, есть книга войнъ Іагве. Затѣмъ слѣдуетъ 2) жизнеописаніе Моисея, существующее тоже въ скудныхъ отрывкахъ. Болѣе сохранилось 3) изъ книги Завѣтовъ, написанной во время Самсона, и 4) изъ книги Происхожденій, сочиненной однимъ священникомъ въ царствованіе Соломона. Вслѣдъ за этимъ идетъ 5) третій повѣствователь первобытныхъ исторій или первый повѣствователь-пророкъ, жившій и писавшій между 800 и 750 гг., также какъ и 6) пятый повѣствователь первобытныхъ исторій (третій повѣствователь—пророкъ), начавшій писать довольно скоро послѣ Іоэля и переработавшій вмѣстѣ всѣ существовавшіе до тѣхъ поръ источники на счетъ исторіи первыхъ временъ. Только теперь, 7) началось чисто художественное пользованіе первобытною исторіею, т. е. эта исторія стала служить матеріаломъ для пророческихъ и законодательныхъ цѣлей. На этомъ пути выступилъ прежде всѣхъ неизвѣстный авторъ въ началѣ VII столѣтія, потомъ работа была продолжена въ болѣе широкихъ размѣрахъ Второзаконникомъ (Deuteronomiker), предшественникомъ пророковъ и дополнителемъ древняго закона, жившимъ во время Манассе. Наконецъ, въ эпоху Іереміи выступилъ авторъ «Благословенія Моисеева». Но нѣсколько позднѣйшая рука соединила въ одно цѣлое сперва особнякомъ стоявшій трудъ Второзаконника и небольшія вставки его обоихъ товарищей съ сочиненіемъ пятаго разсказчика. Однако и мимо этой гипотезы наука библейско-критическаго введенія скоро прошла дальше. Теперь снова начались попытки охватить цѣлое съ одной единственной точки, и изслѣдователи стали склоняться къ мнѣнію, что Второзаконіе отнюдь не составлялось съ принятіемъ въ соображеніе осталь-

, но что оно есть совершенно самостоятельный, независимый
новые пути направили изслѣдованія Графа, который, правда,
коренную часть», призналъ Второзаконіе древнѣйшею книгой,
всѣхъ остальныхъ книгъ, слѣдовательно, также всего ри-
акона, отнесъ только къ времени изгнанія или послѣ него. Въ
енія, что историческая коренная часть ритуальнаго закона
однако, въ неразрывной связи съ вышеупомянутымъ кореннымъ
, онъ рѣшился признать и это послѣднее за позднѣйшую часть
—взглядъ, который раздѣляли съ нимъ такіе выдающіеся кри-
Рейссъ, Кюненъ, Стейнталь и др. Мнѣніе, что пророки стар-
а псалмы—моложе и первыхъ и послѣдняго, получило ши-
юстраненіе въ послѣдніе годы, благодаря изслѣдованіямъ Велль-
можно, конечно, предполагать, что и эта гипотеза породитъ
къ, причемъ, однако, библейская критика не выйдетъ изъ об-
омъ и гипотезъ на твердую почву. По этимъ новымъ изслѣ-
вызвавшимъ въ буквальномъ смыслѣ слова революцію, въ
ш—т. е. въ пяти книгахъ Моисея и Іошуи—можно явственно
и составныя части: во первыхъ—независимое «Второзаконіе»,
гистическую основную часть или священническій кодексъ, въ
гвистическую историческую книгу, переработавшую другое эло-
сочиненіе. Священническій кодексъ обнародованъ и введенъ
, какъ законодательная составная часть Пятикнижія, только
тогда какъ до тѣхъ поръ онъ былъ «частною собственностью»
далъ же его гласности Эздра не раньше, какъ черезъ четыр-
тъ послѣ своего возвращенія, потому, быть можетъ, что онъ
ждать исправительнаго вліянія іерусалимской практики на про-
лонской учености и кромѣ того воспитать себѣ помощниковъ
аспространенія и утвержденія этого труда». Такимъ образомъ
скій кодексъ является «закономъ общины», а не закономъ на-
льскаго. Эта гипотеза подтверждается и доказывается религіоз-
скими изслѣдованіями по ея отдѣльнымъ слоямъ, «такъ что
идишь ея постепенный ростъ». Исторія культа, исторія тради-
я Израиля и еврейства возсоздаются въ новой формѣ, и мо-
вращается въ эздраизмъ! Понятно, что и эти гипотезы, разви-
чены умно и послѣдовательно, на первыхъ же порахъ встрѣти-
льныхъ противниковъ, которые съ неменьшимъ знаніемъ дѣла
даніе этихъ гипотезъ въ его коренныхъ основаніяхъ указаніемъ

на то обстоятельство, что священническій кодексъ былъ, конечно, извѣстенъ Второзаконію, что законы и ученія перваго тамъ неоднократно принимались въ соображеніе и даже цитировались, что въ историческихъ частяхъ Второзаконія нѣтъ ничего, могущаго приводить къ заключенію о такомъ незнакомствѣ съ содержаніемъ священническаго кодекса, что, напротивъ того, всюду, гдѣ возможно, были приняты въ соображеніе всѣ, въ первыхъ четырехъ книгахъ Пятикнижія находящіеся разсказы. Далѣе доказывалось, что многіе, приводившіеся въ подкрѣпленіе этой гипотезы библейскіе стихи имѣли совсѣмъ не то значеніе, которое имъ старалась придать новая теорія, что пророкъ Эзекіиль, очевидно, пользовался священническимъ кодексомъ, а не наоборотъ, что дикція различныхъ книгъ представляетъ собой весьма рѣшительное возраженіе противъ теоріи наслоеній и что, наконецъ, составленіе ритуальнаго закона во время изгнанія или даже послѣ него сомнительно по многимъ основательнымъ причинамъ, а въ иныхъ отношеніяхъ даже невѣроятно или невозможно.

Отъ всѣхъ этихъ гипотезъ и теорій, которыми мы хотѣли иллюстрировать въ бѣглыхъ чертахъ исторію критическихъ изслѣдованій о Пятикнижіи, не особенно трудно вернуться къ выводу, что здѣсь передъ нами во всѣхъ частяхъ полное и запечатлѣнное единствомъ художественное произведеніе.

И такимъ образомъ, не должно казаться удивительнымъ, что библейская критика пришла уже отчасти и на этотъ путь. Мнѣніе о художественномъ единствѣ Пятикнижія пріобрѣтаетъ все больше и больше приверженцевъ, по мѣрѣ того, какъ все больше и больше значенія придается чисто человѣческому и простому пониманію произведенія. Замѣтимъ разъ навсегда, что подъ этимъ естественнымъ пониманіемъ текста мы, конечно, не подразумѣваемъ пониманія безусловно буквальнаго, каковое само себя исключаетъ во многихъ разсказахъ.

Что Пятикнижіе цитируетъ различные источники, какъ, напр., «Книгу войнъ Ягве», «Книгу авторовъ Притчъ» и книгу «Іошуи», другую «Книгу Праведныхъ»—объ этомъ мы уже упоминали, какъ о доказательствѣ, что до насъ дошла не вся древне-еврейская литература.

Но вполнѣ безпристрастный изслѣдователь Пятикнижія признаетъ въ немъ сочиненіе въ высшей степени значительное и, какъ источникъ, важное для исторіи и культуры не только израильтянъ, но и всего востока, съ которымъ въ этомъ отношеніи не можетъ сравниться никакой другой религіозный памятникъ человѣчества; онъ признаетъ въ немъ и историче-

ское сочиненіе, отличающееся рѣдкою прелестью формы въ разсказѣ и описанія, рѣчахъ и наставленіяхъ, даже въ законодательной части. И отъ всего этого вѣетъ такою естественностью, такимъ милымъ ароматомъ юности человѣчества, что подражать этому языку немыслимо, можно только чувствовать его. Рѣшительный религіозный прагматизмъ проходитъ по всѣмъ историческимъ книгамъ библіи, которыя излагаютъ исторію господства Бога по одному неизмѣнному началу, и именно, исторію основанія этой теократіи и ея законодательства—въ пяти книгахъ Моисея и книгѣ Іошуи, исторію ея внутренняго развитія, ея судебъ, борьбы и гибели—въ такъ называемыхъ историческихъ книгахъ: Хроникъ (Паралипоменонъ) и Руфи, наконецъ, исторію народа израильскаго послѣ изгнанія и во время существованія второго храма—въ книгахъ Эздры, Неэміи и Эсфирь.

Раскопками въ разрушенныхъ библіотекахъ Ниневіи и Вавилона открыты предполагаемые источники многихъ библейскихъ разсказовъ. Благодаря Георгу Смиту, мы узнали одну вавилонскую легенду о сотвореніи міра и другую вавилонскую о потопѣ. Продолжая все предполагать—ибо неопровержимыхъ доказательствъ мы далеко еще не имѣемъ,—что эти вавилонскія надписи дѣйствительно настолько старше библейскихъ разсказовъ—какими скудными представляются онѣ по содержанію и формѣ сравнительно съ этими послѣдними! Въ вавилонскомъ сказаніи о сотвореніи міра описывается сначала хаосъ, потомъ сейчасъ же—созданіе боговъ, вслѣдъ за тѣмъ—сотвореніе небесныхъ тѣлъ и созвѣздій. Разсказывается также подробно созданіе человѣка и его паденіе; соблазнителемъ представленъ морской драконъ Тіаматъ, въ то же время первобытный духъ хаоса предъ сотвореніемъ міра. Въ вавилонской легендѣ о потопѣ, отъ которой сохранились только отрывки, выступаетъ герой Гасисадра, разсказывающій другому, Издубару, исторію потопа—какъ онъ выслалъ звѣрей изъ ковчега и наконецъ принесъ ихъ въ жертву, вслѣдствіе чего боги собрались вокругъ его ковчега «подобно мухамъ» и стали осыпать другъ друга упреками «за необдуманное учиненіе потопа». Верховный богъ Белъ заключаетъ съ нимъ послѣ этого союзъ, а остальные боги уходятъ въ далекія страны. Сравните же съ этими халдейскими легендами библейскій разсказъ въ его чуждой для насъ, но въ то же время такъ близкой нашему сердцу красотѣ, въ его медленномъ и величественно текущемъ изложеніи—и вы едва-ли еще будете сомнѣваться въ существованіи еврейскаго эпоса; напротивъ того, въ этихъ пастушескихъ и героическихъ исторіяхъ вы найдете зародыши великаго эпическаго происхожденія, кото-

рое освѣщаетъ утренняя заря человѣчества, даже въ Моисеевомъ законѣ вы откроете цѣлое сокровище мудрости, откуда не трудно вывести основные принципы всякаго соціальнаго и нравственнаго порядка.

Присутствіе того самаго коренного сочиненія съ обоими сочиненіями-источниками, которое проходитъ по Пятикнижію, старались установить и въ книгѣ *Іисуса Навина* и вслѣдствіе того авторство ея приписывали редактору Пятикнижія или Второзаконнику. Тутъ, въ простыхъ словахъ, только изрѣдка прерываемыхъ поэтическими мѣстами, разсказывается о завоеваніи и раздѣленіи страны между двѣнадцатью колѣнами чрезъ Іисуса, сдѣлавшагося послѣ смерти Моисея единственнымъ предводителемъ израильскаго народа—героемъ храбрымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ смиреннымъ, который радостно провозглашаетъ: «Я и мой домъ станемъ служить Господу»! Невыпавшее на долю Моисея завоеваніе обѣтованной страны было суждено довершить Іисусу, который вступилъ въ войну съ хананеянами и побѣдилъ ихъ. На этомъ оканчивается разсказъ, который примыкаетъ такимъ образомъ, въ видѣ дополненія, къ Пятикнижію, завершая картину основанія теократіи и теократическаго законодательства. Вся точка зрѣнія на историческій ходъ дѣла совершенно та же, что̀ въ Пятикнижіи. Эта книга содержитъ въ себѣ также служившій предметомъ многихъ толковъ и споровъ разсказъ объ остановкѣ движенія солнца по приказанію Іисуса, нашедшій себѣ уже прежде мѣсто въ «Книгѣ Праведныхъ», какъ доказательство, что за храбраго героя сражалось само небо.

Извѣстно, съ какимъ критическимъ рвеніемъ раціоналисты преслѣдовали этотъ разсказъ, и съ какою упорною ограниченностью ортодоксы защищали его. Извѣстно, что наконецъ образовалась и средняя партія, старавшаяся примирить обѣ враждебныя партіи истолкованіемъ чуда, «какъ сверхъестественнаго возвышенія храбрости и устойчивости». Попытка объяснять чудеса библіи естественнымъ путемъ—попытка крайне безплодная, такъ какъ эти чудеса тѣсно связаны съ понятіемъ израильскаго народа о Богѣ. Прибѣгающіе къ этому пріему грѣшатъ относительно содержанія этихъ чудесныхъ разсказовъ больше, чѣмъ тѣ, которые просто отвергаютъ его и признаютъ въ чудѣ извѣстную ступень развитія человѣчества, особенную поэтическую форму религіознаго вѣрованія.

Чудо, совершенное Іисусомъ при Гибеонѣ (Гаваонѣ), послужило впослѣдствіи времени, какъ извѣстно, поводомъ еще къ одной трагической исторіи. Когда Галилей противопоставилъ библейскому воззрѣнію законъ круговращенія земли, его заставили отречься отъ своего мнѣнія и признать, что

солнце движется. И еще не разъ послѣ того ортодоксія дѣлала отчаянныя усилія—поддержать авторитетъ этого чуда вопреки наукѣ, вмѣсто того, чтобы признать въ этомъ разсказѣ поэтическую картину, какія можно найти у многихъ древнихъ и новыхъ писателей. Въ доказательство этого мнѣнія справедливо приводили молитву Агамемнона изъ «Иліады»: «Не дай, о, Зевсъ, исчезнуть солнцу и наступить темнотѣ прежде чѣмъ я низвергну съ высотъ обиталище Пріама».

Книга Іисуса Навина, какъ историческое сочиненіе и какъ источникъ для географическаго знакомства съ Палестиной, имѣетъ немаловажную цѣнность, ибо въ разсказѣ о раздѣленіи Ханаана между двѣнадцатью колѣнами она даетъ въ существенныхъ чертахъ вѣрную и наглядную картину страны, какою эта послѣдняя была при Іисусѣ, и при этомъ намъ почти все равно, дѣйствительно-ли книга Іисуса составляетъ съ Пятикнижіемъ одну группу—такъ называемое Шестикнижіе, по окончаніи котораго старѣйшій библейскій повѣствователь уступаетъ мѣсто другимъ.

Но не можетъ не удивлять то, что книга оканчивается почти также, какъ Второзаконіе. Тамъ прощается съ народомъ въ торжественной рѣчи Моисей, здѣсь—Іисусъ; тамъ, какъ здѣсь, разсказъ заключается смертью и погребеніемъ героя, проведшаго свой народъ сквозь бѣдствія и войны къ побѣдѣ.

Къ книгѣ Іисуса Навина тѣсно примыкаетъ «*Книга судей*»—до такой степени, что одинъ отрывокъ изъ первой повторяется во второй. Она обнимаетъ время отъ смерти Іисуса до смерти Самсона, изображаетъ войны съ хананеянами и заключаетъ различные эпизоды о Михѣ и войнѣ противъ Гибеи, точно также какъ и разсказъ о Руѳи, входившій въ эту книгу съ самаго начала.

Въ вѣрномъ историческомъ преданіи проходятъ передъ нами въ этой книгѣ двѣнадцать судей, «судившихъ» * Израиля въ то время дикихъ войнъ—въ періодъ около трехсотъ лѣтъ, въ продолженіе которыхъ мы видимъ израильскій народъ въ полномъ разгарѣ его необузданныхъ юношескихъ силъ и въ постоянной борьбѣ съ чистыми идеями ввѣренной ему вѣры въ Бога. Послѣ смерти Іисуса руководительство народомъ принимаетъ на себя *Отніелъ*. Онъ уже при жизни героя завоевалъ «городъ книгъ», а по смерти его доставилъ «народу 40 лѣтъ спокойствія». Преемнику его изра-

---

* Еврейскій *шофетъ*, какъ *суфетъ* у кароагенянъ, означалъ тогда *властелина*, *народнаго правителя*. *Ред.*

ильтяне обязаны даже восьмьюдесятью безмятежными годами, начавшимися послѣ того, какъ онъ одержалъ побѣду надъ моабитскимъ царемъ Эглономъ. Послѣдовавшій за нимъ *Самгаръ* тоже «освободилъ Израиля»—на этотъ разъ отъ филистимлянъ, которыхъ «онъ избилъ шестьсотъ одною воловьимъ рожномъ».

Выступаетъ затѣмъ на сцену въ качествѣ судьи женщина, *Дебора*, чья жизнь прославлена древнею пѣснью, съ которой намъ предстоитъ еще познакомиться. Ее смѣняетъ Гедеонъ, храбрый герой, побивающій мидіанитянъ и разрушающій чужихъ идоловъ, чтобы возстановить чистую вѣру въ Бога, почти совершенно утраченную народомъ въ его языческой обстановкѣ и еще въ послѣдніе годы жизни Гедеона снова пускающую корни въ Сихемѣ и другихъ мѣстахъ жительства евреевъ. О послѣдующихъ судьяхъ—Толахѣ, Яирѣ, Ибцанѣ, Элонѣ и Абдонѣ наша книга сообщаетъ немного, но тѣмъ больше говоритъ она о *Іефтаѣ*, воинственномъ героѣ, изъ Гилеада, который, передъ выступленіемъ въ походъ противъ аммонитянъ, даетъ страшный обѣтъ—принести въ жертву Богу все, что встрѣтитъ его на порогѣ его дома, когда онъ побѣдоносно вернется съ войны. Жестокая судьба выводитъ ему на встрѣчу родную его дочь, и онъ исполняетъ свою ужасную клятву, принося въ жертву жизнь цвѣтущей дѣвушки,—обстоятельство, доказывающее, какъ даже лучшихъ людей во Израилѣ отравляли идолопоклонство и человѣческія жертвоприношенія.

Справедливо назвали «смѣсью рѣзкаго юмора и глубокаго трагизма» исторію слѣдующаго затѣмъ судьи *Самсона*, которая составляетъ самую интересную часть книги и несомнѣнно есть прозаическая обработка какой нибудь древней героической эпопеи. Это одна изъ занимательнѣйшихъ исторій въ библіи, благодаря заключающимся въ ней загадкамъ и приключеніямъ, неоднократно напоминающимъ циклъ легендъ, имѣющихъ своимъ средоточіемъ Геркулеса, и въ ней находимъ мы всѣ моменты истиннаго народнаго эпоса. «Еврейскій народный духъ вообще слишкомъ серьезенъ и сухъ, настроенъ слишкомъ патетично и возвышенно для того, чтобы ему приходилось совершенно по вкусу то, что имѣетъ вполнѣ комическій характеръ и вызываетъ сердечный смѣхъ. Тѣмъ болѣе интереса представляетъ этотъ герой съ его веселою натурою и геніальными проказами, его влюбчивостью и трагическимъ концомъ—ибо тутъ мы видимъ доказательство, что комическое, какъ общечеловѣческій и истинно народный элементъ, не было совсѣмъ чуждо и еврейскимъ племенамъ и не могло себѣ найти полное отраженіе только въ литературѣ» — именно потому

что эта литература имѣла крайне теократическій и глубоко-религіозный фундаментъ. Только въ исторіи Іакова находимъ мы еще кое-что въ родѣ подобныхъ народныхъ шутокъ; за исключеніемъ этого, во всей библіи весьма рѣдко есть мѣсто смѣху, и это обстоятельство привело одного изъ новѣйшихъ изслѣдователей-этнографовъ къ мнѣнію, что семиты вообще лишены способности смѣяться, — а ужъ и подавно смѣяться такъ сердечно, какъ дѣлають это они при чтеніи о шутовскихъ продѣлкахъ и героическихъ приключеніяхъ судьи Самсона изъ племени Дана,—племени, «которое имѣло судей какъ любое другое колѣно».

Въ книгѣ «*Самуила*», первоначально состоявшей изъ двухъ книгъ и только въ XVI столѣтіи снова раздѣленной на двѣ книги, продолжается изложеніе исторіи отъ временъ судьи и пророка Самуила до эпохи господства царей. Она разсказываетъ о подготовленіяхъ къ монархическому правленію и о возникновеніи царской власти, которая, по одной баснѣ Іотама въ «Книгѣ Судей», представлялась древнимъ евреямъ только необходимымъ зломъ,—а затѣмъ о правленіи обоихъ первыхъ царей до смерти Давида. Сперва передъ нами является величественная личность Самуила—въ одно и то же время судьи и первосвященника, одна изъ благороднѣйшихъ и симпатичнѣйшихъ личностей исторіи израильскаго народа. Онъ открываетъ новую эпоху національнаго возрожденія послѣ долголѣтняго варварства, анархіи и общей развращенности, и два героя—Саулъ и Давидъ—получаютъ отъ него помазаніе во цари надъ Израилемъ. Его происхожденіе, равно какъ и отношенія его къ первосвященнику Эліѣ, молитва его матери, посвященіе его въ духовный санъ—все это разсказано съ трогательною простотой и безыскусственной задушевностью. Съ выступленіемъ на сцену царей тонъ разсказа, конечно, измѣняется, принимая съ этихъ поръ по временамъ мрачную окраску и переходя въ болѣе высокій строй. Теперь начинается борьба между священниками и царями, явственно отпечатлѣвающаяся въ разсказахъ историческихъ библейскихъ книгъ и сообщающая каждому изъ нихъ печать своеобразной точки зрѣнія относительно этой борьбы.

Только что приведенное замѣчаніе относится въ особенности къ разсказамъ о Саулѣ. Разсказъ о его поставленіи въ цари надъ Израилемъ и о его посѣщеніи Эндорской колдуньи—превосходные образцы эпическаго изложенія, и мы считаемъ нелишнимъ дать здѣсь мѣсто первому изъ нихъ. Уже до того онъ былъ избранъ въ цари народнымъ собраніемъ въ Мицпѣ, но общее признаніе его народомъ совершается только по полученіи из-

вѣстій объ ужасахъ, производимыхъ аммонитскимъ царемъ Нахасомъ въ завоеванномъ городѣ Іабесѣ. Вѣстники являются въ Гибею и объявляютъ о случившемся «предъ ушами народа»:

„И тогда возвысилъ весь народъ свой голосъ и заплакалъ. И вотъ Саулъ пришелъ со своими быками съ поля. И сказалъ Саулъ: „Что случилось съ народомъ, отчего онъ плачетъ?“ И они передали ему вѣсть, принесенную людьми Іависа. И сошелъ духъ Божій на Саула, когда онъ услышалъ эти слова, сильно возгорѣлся его гнѣвъ, и онъ взялъ пару воловъ, и разсѣкъ ихъ на части, и послалъ во всѣ предѣлы израильскіе чрезъ пословъ, объявляя, что такъ будетъ поступлено съ волами того, кто не пойдетъ вслѣдъ Саула и Самуила. И напалъ страхъ Господень на народъ, и выступили всѣ, какъ одинъ человѣкъ. Саулъ осмотрѣлъ ихъ въ Безекѣ, и нашлось сынов Израилевыхъ триста тысячъ, и мужей Іудиныхъ тридцать тысячъ. И сказали пришедшимъ посламъ: такъ скажите жителямъ Іависа Галаадскаго: завтра будетъ къ вамъ помощь, когда обогрѣетъ солнце. И пришли послы, и объявили жителямъ Іависа, и они обрадовались. Въ слѣдующій день Саулъ раздѣлилъ народъ на три отряда, и они проникли въ средину стана во время утренней стражи, и поразили аммонитянъ до дневного зноя; оставшіеся разсѣялись, такъ что не осталось изъ нихъ двоихъ вмѣстѣ. И сказалъ Самуилъ народу: пойдемъ въ Гилгалъ, и обновимъ тамъ царство. И пошелъ весь народъ въ Гилгалъ, и поставили тамъ Саула царемъ предъ Господомъ въ Гилгалѣ.

Впослѣдствіи на царя сошелъ «злой духъ», и онъ долженъ былъ уступить мѣсто герою Давиду, который впервые осуществилъ великую идею единаго монархическаго государства. Но съ этихъ поръ въ библейскихъ разсказахъ вообще—и въ разсказѣ о жизни Давида въ особенности—поражаетъ насъ удивительное *безпристрастіе*, съ которымъ разсказчикъ распредѣляетъ свѣтъ и тѣни, сообщаетъ дурное и хорошее, героическое и преступное въ непосредственномъ слѣдованіи ихъ одного за другимъ. Благодаря этому пріему, мы можемъ составить себѣ ясное понятіе о характерѣ каждаго героя, и тутъ главнымъ образомъ находимъ мы доказательство подлинности этихъ сочиненій. Будь они дѣйствительно поддѣланы властолюбивыми, хитрыми священниками съ іерархическими цѣлями, то этихъ поддѣлывателей мы должны были бы признать весьма неумѣлыми людьми, ибо они разсказываютъ о всѣхъ своихъ герояхъ и образцахъ безъ исключенія—отъ Авраама, даже отъ Адама, до Давида — столько нехорошаго, такія не въ пользу этихъ людей говорящія вещи, которыя ужъ отнюдь не могутъ благопріятствовать высшимъ священническимъ цѣлямъ, а такой возвышенной точкѣ зрѣнія теократическаго міросозерцанія—и подавно, и которыя легко могли быть вычеркнуты или обойдены молчаніемъ.

Но глубокій основной тонъ религіознаго воодушевленія, проходящій сквозь всѣ эти разсказы, звучащій даже въ самыхъ мрачныхъ страницахъ ихъ, полныхъ крови и ужасовъ—уничтожаетъ всякое сомнѣніе въ ихъ подлинности. Главнымъ же образомъ этотъ тонъ слышенъ въ исторіи Давида, и тутъ заключается причина того, что этотъ царь, образъ жизни котораго былъ отнюдь не безупреченъ, сдѣлался, однако, образцомъ всѣхъ послѣдующихъ владыкъ и руководителей Израиля, образцомъ боговдохновенной жизни, человѣкомъ, изъ рода котораго, по предвѣщанію пророка, должно было выйти современемъ спасеніе Израиля.

«*Книги Царствъ*» разсказываютъ исторію всѣхъ царей послѣ Давида. Онѣ начинаются, такимъ образомъ, съ восшествія на престолъ Соломона и продолжаются до погибели царства. Теперь начинается для Израиля новая, свѣжая культурная жизнь, начинаются сношенія съ другими странами, имѣвшія большое значеніе и повлекшія за собой процвѣтаніе искусствъ, поэзіи и наукъ. Государственное начало вполнѣ укрѣпилось въ этотъ долговременный мирный періодъ, и для евреевъ открылся широкій историческій кругозоръ, краснорѣчивое доказательство котораго представляютъ именно эти «Книги Царствъ». Ихъ авторъ ссылается на два старѣйшихъ сочиненія—«Хронику царей іудейскихъ» и «Хронику царей израильскихъ», которыя довольно опредѣлительно можно возсоздать по сохранившимся до насъ «Книгахъ Хроники». Присутствіе въ этихъ книгахъ тенденціи, во многомъ отступающей отъ прежнихъ историческихъ сочиненій и въ сущности имѣющей пророчески-дидактическій характеръ, несомнѣнно. Вслѣдъ за эпохою героевъ наступаетъ теперь время *пророковъ*, и съ этихъ поръ ихъ дѣятельность явственно стоитъ на первомъ планѣ въ историческомъ разсказѣ. Точка зрѣнія и въ этихъ книгахъ глубоко-религіозная: разсказчикъ вѣритъ въ божественность управленія міромъ, и ея вліянію приписываетъ онъ всѣ судьбы своего народа.

Форма и стиль изложенія становятся съ этихъ поръ чисто историческими, иногда даже отчасти сухими, и только изрѣдка отличаются поэтическимъ одушевленіемъ—именно тогда, когда рѣчь идетъ о мудрости царя и блескѣ его владычества. Ибо, по сказанію этой книги, Господь далъ царю «широкое сердце, столько мудрости и проницательности, сколько есть песку на берегу морскомъ, такъ что мудрость Соломона превосходила мудрость всѣхъ дѣтей востока и всю мудрость Египта. Онъ былъ даже мудрѣе всѣхъ людей, и пользовался громкою славой между всѣми народами. Онъ сочинилъ три тысячи притчъ, и число его пѣсенъ было тысяча пять.

Ибо онъ воспѣвалъ деревья, начиная кедромъ ливанскимъ и кончая исопомъ, растущимъ по стѣнамъ, и животныхъ, и птицъ, насѣкомыхъ и рыбъ. Отъ всѣхъ народовъ приходили, чтобъ послушать мудрость Соломона, даже многіе цари поучались его мудростью».

Такимъ образомъ Соломонъ обладалъ большимъ и рѣдкимъ умомъ, широкимъ образованіемъ, въ которомъ главную роль играло основательное знаніе природы, и высокимъ поэтическимъ даромъ, о которомъ намъ еще придется говорить. И все это онъ употреблялъ на пользу своего народа и вѣры, для прославленія которой былъ имъ построенъ великолѣпный храмъ въ Іерусалимѣ. Его царствованіе есть эпоха высшаго процвѣтанія могущества Израиля, но вмѣстѣ съ тѣмъ и время, когда начинается паденіе этой силы. Господство духовенства укрѣпляется все больше и больше, народъ не перестаетъ быть жертвой суевѣрія, не выпускающіе его изъ виду окрестные враги дѣлаютъ набѣги на страну, а изъ тѣхъ пророковъ, которые со времени основанія Самуиломъ пророческихъ школъ заняли мѣсто прежнихъ прорицателей и гадателей Натанъ и Гадъ не были уже въ живыхъ; что же касается до ихъ преемниковъ, то о нихъ исторія не сообщаетъ никакихъ свѣдѣній.

Постепенный упадокъ приводитъ, въ царствованіе сына Соломона, Ровоама, къ раздѣленію царства. Іеровоамъ становится во главѣ Израиля, а Ровоаму остаются вѣрными только колѣно Іуды, Іерусалимъ и страна Веньямина. Съ этихъ поръ устанавливаются враждебныя отношенія между двумя царствами—израильскимъ и іудейскимъ. Первое—обширное, но оно лишено столицы вѣры и поэтому скоро даетъ у себя мѣсто служенію Ваалу и Астартѣ, и наконецъ подпадаетъ владычеству ассирійскаго царя Салманасара, который разрушаетъ государство, существовавшее съ 967 до 750 г., и отправляетъ народъ въ изгнаніе. Другое царство — іудейское становится средоточіемъ религіознаго развитія, въ немъ живутъ самые выдающіеся пророки и процвѣтаетъ богатая литература въ періодъ отъ 975 до 588 г., занятый господствомъ двадцати царей изъ дома Давида; но они не могутъ удержать государство отъ паденія и за немногими исключеніями тоже содѣйствуютъ идолопоклонству; наконецъ, съ востока приходитъ непріятель, одинъ халдейскій государь, осаждаетъ и завоевываетъ Іерусалимъ, разрушаетъ храмъ и отводитъ остальную часть народа въ вавилонское плѣненіе.

Все это разсказываетъ книга, или «Книги Царствъ», то съ эпическою подробностью и объективностью, то съ эпиграматическимъ лаконизмомъ,

то съ хронологическою краткостью, но всегда сохраняя вѣрность, тщательность и надежность изложенія. Самыя блестящія страницы, кромѣ жизнеописанія Соломона, составляетъ исторія обоихъ пророковъ Иліи и Елисея, которые ведутъ ожесточенную войну съ сильно распространяющимися идолопоклонствомъ и не отступаютъ ни предъ какими средствами для возстановленія и укрѣпленія старой вѣры. Дѣйствительно, во всей библіи найдется немного разсказовъ, которые имѣли бы такой драматическій характеръ и въ которыхъ величіе и значеніе героя были бы въ такой степени усилены окружающею его чудесностью, какъ это мы видимъ въ исторіи Иліи, относительно которой исторія Елисея есть собственно ничто иное, какъ копія ея. «Необычайною грандіозностью поражаетъ все въ этомъ мужѣ, который, не обращая вниманія ни на что, ратуетъ за Господа, съ чудесной помощью Бога унижаетъ и истребляетъ жрецовъ Ваала, порывисто возноситъ свои сѣтованія къ Всевышнему, когда видитъ свои дѣйствія безплодными и свою жизнь въ опасности, и получаетъ отъ Него снова поддержку въ своихъ великихъ стремленіяхъ — до той минуты, когда наконецъ огненная колесница уноситъ его на небо». Въ этихъ величавыхъ образахъ поэзія и исторія соединяются вмѣстѣ въ одну чудную картину,—но «они были бы невозможны, еслы бы не соотвѣтствовали великой дѣйствительности».

Пламеннымъ духомъ былъ полонъ Илія, и яркимъ пламенемъ горѣлъ духъ его миссіи на землѣ. Однажды, когда онъ, усталый и изнеможенный, шелъ къ горѣ Хоревъ,—такъ приблизительно гласитъ библейскій разсказъ,— и легъ отдохнуть въ песчаной пустынѣ подъ одинокимъ можжевельникомъ, изъ груди его со стономъ вырвались слова: «Довольно, о, Господи, возьми мою душу, ибо я не лучше моихъ отцовъ»! И ангелъ Божій настолько укрѣпилъ его силы, что онъ въ теченіе четырнадцати дней достигъ горы, гдѣ Богъ спросилъ его: «Чего ищешь ты здѣсь, Илія?»

И онъ отвѣчалъ: «Я ратовалъ за Господа военныхъ силъ, ибо дѣти Израиля оставили Твой завѣтъ, уничтожили Твои алтари, умертвили Твоихъ пророковъ, и я одинъ остался въ живыхъ, но и моей души ищутъ, чтобъ отнять ее». И сказалъ ему голосъ: «Поди, стань на горѣ предъ лицомъ Господнимъ». И вотъ Господь проходитъ, и большой и сильный вѣтеръ, раздирающій горы и сокрушающій скалы передъ Господомъ; но не въ вѣтрѣ Господь. Послѣ вѣтра землетрясеніе — но не въ землетрясеніи Господь. Послѣ землетрясенія огонь, но не въ огнѣ Господь. Послѣ огня

вѣяніе тихаго вѣтра. Услышавъ это, Илія закрылъ лицо плащомъ своимъ—ибо онъ почувствовалъ близость Господа!

Не менѣе прекрасенъ и торжественenъ конецъ разсказа, гдѣ говорится о смерти Иліи, — какъ онъ, вмѣстѣ съ Елисеемъ, котораго онъ избралъ своимъ преемникомъ, идетъ къ Іордану и говоритъ любимому ученику: «Потребуй, что я долженъ сдѣлать для тебя, прежде чѣмъ буду разлученъ съ тобою». И Елисей отвѣчалъ: «Пусть будетъ двойная часть отъ духа твоего на мнѣ». Между тѣмъ какъ они такимъ образомъ шли и разговаривали, появилась огненная колесница съ огненными конями, разлучившая обоихъ и унесшая Илью въ вихрѣ на небо.

Легенда обставила жизнь Иліи всяческими чудесными подробностями. Она разсказываетъ, что онъ съ тѣхъ поръ часто посѣщаетъ людей, но уже не въ своемъ прежнемъ огненномъ видѣ. «Невидимо или въ чужомъ образѣ вмѣшивается онъ въ разговоръ тѣхъ, которые ищутъ мудрости, и соединяетъ ихъ души. Въ домашней жизни онъ обращаетъ сердца отцовъ къ дѣтямъ и сердца дѣтей къ отцамъ! Онъ спасаетъ отъ опасностей и даетъ утѣшительные и ободряющіе отвѣты молящемуся».

Ни изъ какого другого разсказа не вѣетъ на насъ такимъ восточнымъ духомъ...

Для нашего, т. е. эстетическаго воззрѣнія на библейскую литературу, почти все равно—дѣйствительно ли въ эту, безспорно значительную и плодотворную въ литературномъ отношеніи эпоху появились тѣ сочиненія, которыя критика относитъ къ этому времени. Но во всякомъ случаѣ, какъ уже сказано выше, эпоха, изображаемая «Книгами Царствъ» и въ которую онѣ очень могли быть сочинены, была порою сильнаго умственнаго движенія. Еврейская исторіографія достигаетъ теперь своего высшаго развитія; пророчество и поэзія находятся въ полномъ цвѣту; религіозный и эпическій характеръ литературы отпечатлѣвается все сильнѣе и сильнѣе во всѣхъ уцѣлѣвшихъ продуктахъ человѣческаго ума въ этомъ періодѣ. И такъ велика была умственная сила народа, что не могли сломить ее даже уничтоженіе государства и разрушеніе религіознаго средоточія, и, напротивъ того, изгнаніе сдѣлалось временемъ внутренняго просвѣтленія, временемъ, когда израильскій народъ сознавалъ свою великую миссію, не теряя той творческой силы своей, которая обнаруживается во многихъ, относящихся къ годамъ изгнанія, произведеніяхъ, превосходящихъ—если это возможно—религіозною теплотою и задушевностью произведенія предшествующихъ періодовъ. Идея духовнаго монотеизма, какъ единственно правиль-

наго религіознаго міровоззрѣнія, пускаетъ въ эту пору невзгодъ и страданій глубокіе корни и поэтому, послѣ возвращенія изъ вавилонскаго плѣна, наполняетъ всѣ умы.

Къ этому періоду религіознаго возрожденія относятся послѣднія историческія книги библіи — «*Книга Хроники*» (Паралипоменонъ), а также книги «*Ездры*» и «*Неемін*», которыя сначала, вѣроятно, составляли одно цѣлое и въ которыхъ снова пересказывается исторія отъ сотворенія міра до возстановленія еврейскаго общиннаго быта при Ездрѣ и Нееміи, равно какъ излагается исторія новой Іудеи. Содержаніе хроники имѣетъ отчасти важное историческое значеніе, ибо представляетъ собой важный матеріалъ для изученія племенныхъ отличій и отношеній древне-израильскаго народа. Наконецъ, тѣ книги, гдѣ разсказывается о возобновленіи храма и Іерусалима, проникнуты радостнымъ религіознымъ одушевленіемъ, которое можетъ въ нѣкоторой степени вознаградить за прелесть, сообщавшуюся прежнею, исчезнувшею наивностью и безмятежностью. Языкъ отражаетъ въ себѣ позднѣйшее развитіе библейскаго гебраизма, и самыя произведенія даютъ вѣрную картину религіозныхъ направленій, проходившихъ въ новомъ еврействѣ, отцы котораго—Ездра и Неемія—являются ревностными и надежными представителями того Моисеева закона, возстановителемъ котораго по всей справедливости можетъ быть названъ первый изъ нихъ. Великая, двигавшая міромъ идея этого закона начала приносить цвѣтъ и плодъ. Возникло божье государство, старый законъ нашелъ вѣрныхъ послѣдователей, и предписывавшіяся въ немъ обязанности исполнялись строго и усердно. Св. ученіе сдѣлалось достояніемъ народа, благодаря священнику Ездрѣ, чтенія изъ него вошли въ религіозный обычай; народная жизнь стала воплощенною идеею религіи еврейства—религіи, которая въ это время, больше чѣмъ во всякое другое, имѣла, конечно, право называться «религіею духа», какъ охарактеризовалъ ее одинъ изъ новыхъ философовъ.

Въ ходѣ этого изложенія мы снова возвращаемся къ тому важному періоду прогрессивнаго движенія, который заключаетъ въ себѣ зародыши всей послѣдующей еврейской литературы и въ то же время знаменуетъ окончаніе важнѣйшихъ историческихъ книгъ ветхаго завѣта. Этотъ историческій эпосъ находитъ себѣ немногихъ скромныхъ продолжателей въ тѣхъ поэтическихъ разсказахъ, которые создалъ и изукрасилъ художественной свободой вторичный расцвѣтъ вновь пробудившейся народной жизни. Подобно различнымъ отдѣламъ самой исторіи, и эти разсказы могутъ считаться образцами романа и новеллы, которые только гораздо позже развились такъ,

что составили особый родъ литературы. Первый изъ этихъ разсказовъ— маленькая книга «Руфь», которая, какъ уже выше замѣчено, первоначально соединена была съ «Книгою Судей» и только впослѣдствіи подверглась отдѣленію отъ нея и включенію въ составъ гагіографовъ.

Здѣсь въ привѣтливо-идиллическомъ тонѣ разсказывается, какъ моавитянка Руфь, прабабушка царя Давида, отправилась со своею тещею въ Вифлеемъ и тамъ вышла замужъ. Противъ историче кой правды разсказа, подтверждаемой и другими свидѣтельствами, не дѣлалось почти никакихъ возраженій; способъ изложенія — свободный, поэтически-образный. Вслѣдствіе этого книгу «Руфь» назвали древне-еврейскимъ разсказомъ изъ сельскаго быта, идиллическою семейною картиной, и такова она на самомъ дѣлѣ; въ ней бездна самой искренней простоты и наивности. «Блаженный миръ проникаетъ здѣсь все сначала до конца и сообщается также читателю. Душу всего разсказа составляетъ собственно чувство глубочайшей семейной связи, которая здѣсь является тѣмъ нравственнѣе и прекраснѣе, что основаніемъ ей служитъ въ то же время свободное самоопредѣленіе. Тутъ мы имѣемъ возможность составить себѣ понятіе о прочности и почтенномъ характерѣ еврейской семейной жизни, взглянуть на скромный, согрѣтый истиннымъ чувствомъ, разумно набожный бытъ, который при всей своей простотѣ, однако, такъ богатъ и привлекателенъ».

Изложеніе и композиція въ этомъ разсказѣ просты и наглядны, отличаются такимъ эпическимъ тономъ, что совершенно ошибочно и неосновательно относить сочиненіе книги къ имѣвшему преимущественно законодательный характеръ времени послѣ изгнанія, такъ какъ вѣдь все въ ней ясно свидѣтельствуетъ о первоначальной порѣ еврейской семейной жизни.

Само собой разумѣется, что Руфь стоитъ на первомъ планѣ въ миломъ разсказѣ, проникнутомъ относительно всѣхъ иновѣрцевъ удивительнымъ духомъ терпимости, вѣроятно, господствовавшимъ въ ту пору и въ той странѣ, когда и гдѣ создалась эта маленькая идиллія, первая часть которой, гдѣ разсказывается: «Какъ Руфь отправляется со своею тещею въ Вифлеемъ», есть и самая лучшая въ художественномъ отношеніи.

Далѣе разсказывается, какъ Руфь собираетъ колосья на полѣ Вооза, какъ Воозъ обѣщаетъ ей жениться на ней, какъ наконецъ это исполняется, и ихъ бракъ становится благословеннымъ. Это окончаніе разсказа составляетъ также его историческую подкладку, которой онъ обязанъ своимъ включеніемъ въ составъ св. писанія, а мы, быть можетъ—тѣмъ, что до нашего времени вообще сохранилась эта жемчужина древне-еврейской

повѣствовательной литературы, такъ какъ иначе она, конечно, пропала бы вмѣстѣ со многими другими сокровищами этой древней свѣтской литературы.

Благословенный плодъ брака Воаза и Руфи, конечно—сынъ, при рожденіи котораго женщины говорятъ Ноэмини: «и будетъ онъ тебѣ отрадою и кормильцемъ въ старости твоей, потому что его родила сноха твоя, которая любитъ тебя, которая для тебя лучше семи сыновъ».—«И взяла Ноэмини это дитя,—такъ оканчивается разсказъ,—и носила его въ объятіяхъ своихъ, и была ему нянькою». Сосѣдки же дали ему имя, говоря: «родился сынъ у Ноэмини, и нарекли ему имя Овидъ (слуга); онъ отецъ Іессея, отца Давидова».

Гораздо меньше эпической чистоты въ другомъ, такого же рода библейскомъ разсказѣ—книгѣ «Іоны», пророка, вслѣдствіе чего и надо думать, что она сочинена много позже. Тутъ опять къ историческому имени—пророка Іоны бенъ-Амитаи—примкнуло дидактическое стихотвореніе, происхожденіе котораго неизвѣстно, хотя его хотѣли поставить въ связь съ финикійскими и греческими сказаніями, но тенденція и значеніе котораго уже ясно видны изъ содержанія.

Эта тенденція, однако, равно какъ гуманно-свободный духъ, которымъ проникнутъ и этотъ разсказъ, именно и придаетъ ему высокую цѣну. Прежде всѣхъ признала это синагога, назначивъ эту книгу для чтенія на вечеръ Суднаго дня, когда простой и наивный разсказъ постоянно производитъ глубокое впечатлѣніе на набожныхъ слушателей.

Содержаніе приблизительно слѣдующее. Іона, сынъ Амитаи, получаетъ повелѣніе Божье—отправиться въ большой городъ Ниневію и проповѣдывать ея жителямъ покаяніе въ грѣхахъ (по этой причинѣ, конечно, книга отнесена къ пророческимъ, съ которыми она, кромѣ этого обстоятельства, не имѣетъ ничего общаго). Іона противится этому повелѣнію и старается уйти отъ Господа. Корабль, долженствующій перевезти его изъ Яфы въ Тарсисъ, терпитъ крушеніе, Іону кидаютъ въ море, корабельщики же, которые, не смотря на то, что они язычники, обнаружили больше вѣры въ Бога, чѣмъ пророкъ, спасаются и приносятъ жертвы и даютъ обѣты.

Іону поглотило морское чудовище, въ утробѣ котораго онъ проводитъ три дня и три ночи. Тутъ, въ отчаянномъ положеніи, онъ молитъ Бога, и его вѣра спасаетъ его. Лежа во чревѣ рыбы, онъ поетъ благодарственную пѣснь Господу, и рыба выноситъ его здравымъ и невредимымъ на сушу. Послѣ этого, повинуясь вторичному требованію Бога, Іона идетъ въ

Ниневію для проповѣди. Жители вѣрятъ его предсказанію, что черезъ сорокъ дней ихъ городъ погибнетъ. Они приносятъ покаяніе, и Ниневія спасена.

Это разсердило Іону. Онъ построилъ себѣ предъ городомъ шалашъ, чтобы слѣдить оттуда, что станется въ Ниневіей. Тогда по волѣ Божьей произрастаетъ тѣнистое дерево (кикаіонъ), и Іона отъ души радуется ему. Но радость его превращается въ печаль, ибо дерево, подтачиваемое червемъ, засохло въ одну ночь. Іона молитъ себѣ смерти, но Богъ образумливаетъ его, говоря: «ты жалѣешь простого растенія, а былъ недоволенъ тѣмъ, что я пощадилъ большой городъ съ огромнымъ народонаселеніемъ!»

Достаточно ясная тенденція свѣжо и образно написанной книги наглядно поучаетъ, что всякое отдаленіе человѣка отъ Бога влечетъ за собой бѣдствіе для перваго. Когда человѣкъ думаетъ, что онъ можетъ уйти отъ Бога, его скоро постигаетъ кара. Но благость Господня превосходитъ его строгость: она обнаруживается два раза на язычникахъ и одинъ разъ— на самомъ Іонѣ, который еще въ заключеніе черпаетъ изъ чуда съ растеніемъ урокъ, что человѣкъ не имѣетъ права роптать, если онъ не понимаетъ предначертаній Господа, милость котораго распространяется и на язычниковъ, когда они возвращаются на путь истины и каются въ своихъ грѣхахъ—ибо милосердіе есть самое важное и достойное самой высшей хвалы свойство Божье.

Дидактическая цѣль книги видна почти въ каждомъ словѣ ея. Какъ въ выборѣ сюжета, такъ и въ обработкѣ его обнаруживается ясно опредѣленная тенденція—сообщить молодому поколѣнію въ формѣ разсказа извѣстныя истины, ставшія ему по той или другой причинѣ чуждыми — и представить ихъ тѣмъ болѣе достойными вѣры, чѣмъ нагляднѣе построится разсказъ.

Правда, однако, что авторъ этого маленькаго романа мѣстами утрировалъ наглядность изображенія и включалъ въ свой разсказъ подробности, оставляющія за собой даже нашъ новый реализмъ. Вслѣдствіе этого многіе критики относились къ книгѣ Іоны неблагосклонно—но поступали въ этомъ случаѣ несправедливо. Ибо рядомъ съ такими подробностями, вѣроятно, очень приспособленными къ пониманію того времени, для котораго это писалось, авторъ рельефно и ясно выдвинулъ впередъ и съ большимъ искусствомъ включилъ въ свое изложеніе тончайшіе моменты народнаго поэтическаго творчества.

Очень характеристическую черту составляетъ уже то обстоятельство, что здѣсь вся легенда связана съ именемъ пророка, который мужественно возвѣщаетъ: «я еврей, чту Господа, Бога небесъ, сотворившаго море и сушу». Еще глубже мысль—поставить бѣдствіе и спасеніе въ связь съ тѣмъ морскимъ чудовищемъ, безъ котораго Іона, вѣроятно, погибъ бы въ океанѣ. И поэтому отнюдь не за оплошность, а, напротивъ того, за тонкую черту и результатъ глубокаго обдумыванія должны мы признать ту подробность въ разсказѣ, что Іона въ минуту самой страшной опасности не молится о спасеніи, но поетъ пѣснь благодарности за предстоящее ему избавленіе. Пророчество, вообще играющее въ этой книгѣ очень важную роль, торжествуетъ этимъ свою высшую побѣду. Пѣснь эта гласитъ такъ:

„Воззвалъ я въ скорби моей къ Господу, и Онъ услышалъ меня; изъ чрева преисподней я возопилъ, и Ты внялъ моему гласу.

„Ты повергъ меня въ пучину, въ сердце моря, и потоки окружили меня; всѣ крутящіяся волны Твои и валы Твои ходятъ надо мною.

„Я сказалъ было: удаленъ я отъ очей Твоихъ; однако, я опять увижу храмъ святыни Твоей.

„Стѣснили меня воды до души моей, бездна окружила меня, тростникомъ обвита голова моя.

„До основанія горъ я низшелъ, земля навѣкъ заградила меня запорами своими; но Ты, Господи Боже мой, вывелъ жизнь мою изъ преисподней.

„Когда изнемогала во мнѣ душа моя, я вспомнилъ о Тебѣ, Господи, и молитва моя дошла до Тебя въ храмъ святости Твоей.

„Чтущіе суетныхъ боговъ сами себя лишаютъ помилованія.

„А я гласомъ благодаренія принесу Тебѣ жертву; что обѣщалъ—исполню; спасеніе у Господа".

Какъ возможно было сдѣлать такую ошибку, чтобы вмѣсто просительной молитвы вставить эту благодарственную молитву, напоминающую многими оборотами своими псалмы—это почти непонятно. Поэтому надо скорѣе допустить, что разсказчикъ поступилъ тутъ умышленно, ибо не могъ же онъ не понимать сочиненную во всякомъ случаѣ раньше пѣсню по крайней мѣрѣ также ясно, какъ понимали ее послѣдующія поколѣнія, и немыслимо, чтобъ онъ принялъ ее за просительную молитву о спасеніи. Намѣреніе разсказчика, повидимому, состояло въ томъ, чтобы на поразительномъ фактѣ показать важность дара пророчества и святость и необходимость пророческаго предвидѣнія и пророческихъ рѣчей. Что разсказъ вдругъ прерывается—это обусловлено спеціальною тенденціей книги, которая имѣла въ виду сообщить только одинъ случай изъ жизни Іоны, а не всю эту жизнь во всѣхъ ея подробностяхъ.

Большой поэтической красоты полонъ эпизодъ о чудесномъ деревѣ, такъ какъ здѣсь дидактическая тенденція выступаетъ наружу не такъ явственно:

„И произрастилъ Господь Богъ клещевину, и она поднялась надъ Іоною, чтобы надъ головою его была тѣнь, которая спасла бы его отъ страданія (палящаго солнца). Іона весьма обрадовался этому растенію. И устроилъ Богъ такъ, что на другой день при появленіи зари червь подточилъ растеніе, и оно засохло. Когда же взошло солнце, навелъ Богъ знойный восточный вѣтеръ, и солнце стало палить голову Іоны, такъ что онъ изнемогъ, и просилъ себѣ смерти, и сказалъ: лучше мнѣ умереть, нежели жить. И сказалъ Богъ Іонѣ: неужели такъ сильно огорчился ты за растеніе? Онъ сказалъ: очень огорчился, даже до смерти. Тогда сказалъ Господь: ты сожалѣешь о растеніи, надъ которымъ ты не трудился и котораго не растилъ, которое въ одну ночь выросло и въ одну же ночь и пропало. Мнѣ ли не пожалѣть Ниневіи, города великаго, въ которомъ болѣе ста двадцати тысячъ человѣкъ, не умѣющихъ отличить правую руку отъ лѣвой, и множество скота?

Своеобразное и трудно объясняемое произведеніе представляетъ собою третій изъ поэтическихъ разсказовъ библіи—книга «Эсфирь», которая, судя по ея языку и многимъ другимъ особенностямъ, есть позднѣйшая книга библейской литературы, сочиненная, по всей вѣроятности, не раньше какъ въ третьемъ столѣтіи до Р. Х. Языкъ полонъ арамеизмовъ и персидскихъ выраженій: болѣе пятидесяти такихъ иностранныхъ словъ заключаетъ въ себѣ эта маленькая книга, которую евреи причислили къ «пяти свиткамъ» и включили въ канонъ, хотя это включеніе не разъ вызывало возраженія.

Дѣйствительно, оно не совсѣмъ понятно, если принять въ соображеніе внѣшнюю форму и содержаніе этого произведенія, на которое многіе смотрѣли, какъ на историческій романъ. Но это обстоятельство все-таки не даетъ права отрицать достовѣрность самаго факта, послужившаго основаніемъ разсказа—если при такомъ отрицаніи руководствуются только многими находящимися тутъ неправдоподобностями, которыя вѣдь могли быть только добавленіями автора, и тѣмъ обстоятельствомъ, что всѣ современные этой книгѣ и близко слѣдовавшіе за нею источники умалчиваютъ о ней. Несправедливо оспаривать достовѣрность книги только потому, что она сама—единственный источникъ для ея содержанія.

Это содержаніе приблизительно слѣдующее. Царь Ахашверошъ (вѣроятно Ксерксъ) отвергаетъ свою жену Васти за то, что она отказывается показать свою красоту на большомъ пиршествѣ во дворцѣ, въ присутствіи всего народа. На ея мѣсто онъ избираетъ изъ всѣхъ красавицъ своего об-

мірнаго царства женой себѣ и царицей еврейку Эсфирь, племянницу Мардохая, одного изъ потомковъ еврейскихъ выходцевъ. Дядя ея и опекунъ скоро послѣ того открываетъ заговоръ противъ царя, и его заслуга заносится въ лѣтописи царства.

Въ то же время государь дѣлаетъ министромъ своего любимца Гамана. Мардохай отказывается воздать ему должную и обычную дань уваженія; онъ не хочетъ склониться передъ человѣкомъ изъ племени амалекитовъ, и Гаманъ, разгнѣванный этимъ упорствомъ, рѣшаетъ истребить всѣхъ единоплеменниковъ Мардохая. Ему удается добыть царское повелѣніе—въ тринадцатый день мѣсяца Адара умертвить всѣхъ евреевъ въ государствѣ.

Черезъ посредство своего дяди царица узнаетъ о грозящей ея народу бѣдѣ и рѣшается—правда, только послѣ настоятельныхъ просьбъ и убѣжденій опекуна—отстранить ее. На пиршествѣ, къ которому приглашены ею царь и Гаманъ, она проситъ царя пощадить жизнь ея народа и ея собственную. Передъ царемъ, ничего не знавшимъ о еврейскомъ происхожденіи Эсфири, раскрывается теперь мстительный замыселъ Гамана, и онъ приказываетъ повѣсить этого послѣдняго на той самой висѣлицѣ, которая построена для Мардохая; Мардохай же возводится имъ въ санъ министра, ибо въ предыдущую безсонную ночь Ахашверошъ, читая лѣтописи, снова припомнилъ заслуги дяди своей жены въ открытіи заговора противъ царской жизни. Благодаря новымъ просьбамъ Эсфири, онъ даетъ ей и Мардохаю неограниченное полномочіе отмѣнить распоряженіе Гамана и дозволить евреямъ въ то же самое 13 число Адара истребить всѣхъ своихъ враговъ. Это приводится въ исполненіе: болѣе 75 т. противниковъ еврейскаго народа падаютъ въ одинъ день, но добыча остается нетронутою побѣдителями. День, слѣдующій за этимъ избіеніемъ, провозглашается праздничнымъ днемъ и получаетъ названіе пурима—праздника жребіевъ (персидск. Pur), потому что Гаманъ опредѣлилъ день истребленія евреевъ посредствомъ жребія. Разсказъ обо всемъ этомъ, уже прежде написанный Мардохаемъ, заключается словами похвалы ему и восхваленія царскаго могущества: «Мардохай, іудеянинъ, былъ вторымъ по царѣ Ахашверошѣ, и великимъ у іудеевъ, и любимымъ у множества братьевъ своихъ; онъ искалъ добра народу своему и говорилъ во благо всего племени своего».

Уже изъ этого эпилога разсказчика ясно усматривается вся тенденція произведенія, такъ какъ онъ ссылается при этомъ на «книгу хроники царей Персіи и Мидіи», и такимъ образомъ выступаетъ съ большими историческими притязаніями.

Дѣйствительно—странная и удивительная исторія, противъ которой основательно высказывалось такое безчисленное количество сомнѣній и вопросовъ! Прежде всего бросается въ глаза рабскій образъ мыслей, которымъ проникнута вся книга. Въ ней всего 166 стиховъ—и въ нихъ царь, царица и царство упоминается больше двухъ сотъ разъ, тогда какъ имя божье—ни разу.

При теократическомъ направленіи всей библейской литературы это обстоятельство должно было поражать всякаго уже при самомъ началѣ, и его старались объяснять предположеніемъ, что разсказъ переведенъ съ персидскаго. Не упоминается также въ книгѣ имя Израиля. Все дѣйствіе происходитъ между одною женщиною и тремя мужчинами, изъ которыхъ одинъ, повидимому, безъ особенной причины отказывается засвидѣтельствовать почтеніе могущественному министру—т. е. сдѣлать то, чего едва-ли бы рѣшились не сдѣлать евреи относительно Гамана въ своемъ удрученномъ положеніи. Очень странно затѣмъ то обстоятельство, что все персидское населеніе въ продолженіе двухъ дней страшится кучки евреевъ и безпрепятственно отдаетъ имъ себя на избіеніе. Но самая крупная неправдоподобность—въ дѣйствіяхъ царя и его министра.

Однако же, эти важнѣйшія неправдоподобности исчезаютъ прежде всего другого при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи. Дѣло въ томъ, что въ книгѣ «Эсфирь» намъ не слѣдуетъ видѣть ничего, кромѣ обыкновенной персидской исторіи изъ жизни сераля,—исторіи, какихъ на востокѣ сочинялось во всѣ времена и сочиняется, конечно, и теперь великое множество и въ такой формѣ, которая превосходитъ даже самую смѣлую фантазію. Любовныя приключенія, заговоры, произволъ фаворитовъ и женщинъ, убійства и празднества быстро смѣняются одно другимъ и здѣсь, какъ во всякой изъ этихъ исторій. И не разсказывается ничего такого, что можетъ показаться невозможнымъ и невѣроятнымъ въ рамкахъ подобнаго серальнаго романа.

Не совсѣмъ понятною остается только связь съ религіознымъ праздникомъ, который вѣдь существуетъ на самомъ дѣлѣ, составляя нѣчто въ родѣ карнавала евреевъ, и даже, по предсказанію автора этого разсказа, «никогда не прекратится у евреевъ, и воспоминаніе о немъ не угаснетъ у ихъ потомковъ». Для объясненія можно только предположить, что авторъ, жившій и писавшій вѣдь не больше какъ двѣсти лѣтъ спустя, смѣшалъ распространенное въ то время мѣстное преданіе съ этою исторіей и тѣмъ

придалъ празднику дѣйствительное историческое основаніе. Такимъ толкованіемъ всѣ недоумѣнія и сомнѣнія устраняются легче, чѣмъ приписываніемъ празднику персидскаго источника и воззрѣніемъ на исторію Эсфири, какъ на чистый вымыселъ; въ этомъ послѣднемъ случаѣ принятіе евреями этого праздника представлялось бы совершенно непонятнымъ, даже при такомъ толкованіи, что иноземный праздникъ первоначально встрѣтилъ сопротивленіе со стороны духовныхъ властей, но впослѣдствіи распространился въ такой степени, что запрещеніе его сдѣлалось невозможнымъ. Въ противоположности съ этими объясненіями находятся религіозный характеръ праздника и включеніе книги въ библейскій канонъ, послѣдовавшее въ то время, когда разсказанныя въ ней происшествія еще должны были жить въ памяти современниковъ.

Поэтическое достоинство книги невелико, изложеніе просто, но отличается художественною законченностью; весь ходъ исторіи романическій. «Каждый новый моментъ появляется именно тогда, когда онъ нуженъ и желателенъ разсказчику».

Религіозный характеръ книги отличенъ отъ основнаго тона всѣхъ остальныхъ библейскихъ произведеній. Единственная религіозная подробность—трехдневный постъ евреевъ. Но за то нельзя не замѣтить національной гордости и извѣстнаго партикуляризма въ веденіи дѣйствія. Удивительно, что праздникъ, находящійся въ связи съ книгою «Эсфирь», сохранился, совершенно согласно съ вышеприведеннымъ предсказаніемъ автора, именно въ своемъ первоначальномъ историческомъ характерѣ. И этотъ фактъ становится понятнымъ только тогда, если вспомнить, что разсказъ о спасеніи евреевъ поддерживалъ ихъ потомковъ среди такихъ же невзгодъ и бѣдствій въ мрачную средневѣковую пору, не допускалъ ихъ до отчаянія и вселялъ въ нихъ надежды на лучшее будущее. При воспоминаніи о Гаманѣ изъ книги «Эсфирь», они меньше думали о персидскомъ врагѣ своего народа, чѣмъ о многихъ страшныхъ и засвидѣтельствованныхъ исторіею спасеніяхъ отъ стольких средневѣковыхъ Гамановъ. И такимъ образомъ и этотъ разсказъ, какъ и многіе другіе, даже какъ почти всѣ историческія книги библіи, сдѣлался для народа—который въ этой послѣдней видѣлъ самое дорогое и самое священное достояніе свое — опорою среди страданій и гоненій, утѣшеніемъ и надеждой на осуществленіе того великаго, золотого будущаго, которое торжественно обѣщано имъ въ библіи!

Поэзія библіи.

Поэзія народа есть не только цвѣтъ его культуры, но большею частью и первый источникъ его духовной жизни. Къ еврейской поэзіи это замѣчаніе примѣняется въ самыхъ широкихъ размѣрахъ; она служитъ рамкою для исторіи израильскаго народа, начиная отъ ея первыхъ дней, теряющихся въ туманѣ легендарности, до поры полнѣйшаго національнаго развитія; она сопровождаетъ этотъ народъ и въ изгнаніи и возвращается съ нимъ на родину, чтобы пѣть новыя пѣсни во славу Бога въ новоосвященныхъ храмахъ. Она, такимъ образомъ, преимущественно *національно-религіозная* поэзія, насколько основною чертою ей служитъ вѣра въ Бога, Владыки міра и Отца Израиля, и насколько чувство набожности проникаетъ всѣ ея созданія. Черезъ это ей сообщилось, правда, извѣстное однообразіе, но оно отнюдь не дѣйствуетъ утомительно, ибо поэтамъ удавалось постоянно брать свою тему съ разныхъ сторонъ и распространять свое творчество на всѣ сферы человѣческой жизни. Вотъ почему рядомъ съ религіозною поэзіею находимъ мы и богатую *поэзію природы* (*натуръ-поэзію*), значительную *дидактическую* и слѣды народной, *свѣтской* лирики, приводящіе къ заключенію о потерѣ многихъ другихъ богатыхъ сокровищъ въ этой области.

Дойти до созданія эпоса еврейская поэзія, правда, не могла, такъ какъ она, при своей неразрывности съ великою монотеистическою идеею, была лишена того свободнаго движенія, съ которымъ эпосъ заставляетъ дѣйствовать боговъ и героевъ, и такъ какъ ея воззрѣніе было существенно историческое. По тѣмъ же причинамъ не могла процвѣтать въ этой литературѣ и драма, хотя въ библіи и находимъ явные намеки на эпическую и драматическую поэзію.

Но взамѣнъ того поэзія обладала другою свободой, сообщавшей ей богатство и полноту,—свободой отъ оковъ стиха! Правда, сущность и начало всякой поэзіи заключается въ формѣ изложенія, но только не слѣдуетъ этому послѣднему заранѣе вгонять себя въ неизмѣнную рамку опредѣленныхъ размѣровъ, рифмъ и т. п. Гораздо естественнѣе первымъ звукамъ поэзіи раздаваться такъ же свободно и не подчиняясь никакимъ правиламъ, какъ сами люди двигались въ ту пору по землѣ, какъ ихъ позднѣйшіе потомки странствуютъ и въ настоящее время по тѣмъ же странамъ востока, не утверждая нигдѣ прочной осѣдлости, неся съ собою свое

имущество и свои пѣсни, разносящіяся по необъятной пустынѣ свободными отъ всякихъ оковъ звуками.

Само собою разумѣется, что эта свобода не мѣшаетъ принятію и разработкѣ той опредѣленной внѣшней формы, которою мысль поэтическая отличается отъ прозаической. Только должно признать, что эта форма была опять-таки простѣйшая и естественнѣйшая. Въ еврейской поэзіи, по мѣрѣ того, какъ она развивалась, главною внѣшнею формою сдѣлалась такъ называемая равномѣрность періодовъ—parallelismus membrorum—нѣчто въ родѣ «ритма мыслей». То внѣшнее единство, которое даютъ стихотворенію рифма и метръ, съ избыткомъ возмѣстилось внутреннею гармоніею мысли. Этотъ параллелизмъ состоялъ просто въ томъ, что ставились рядомъ два короткихъ періода, въ которыхъ мысли или шли одна за другой, или противопоставлялись другъ другу. Попытки передать этотъ параллелизмъ въ переводѣ часто удавались и такимъ образомъ даютъ намъ ясное понятіе объ этой поэтической формѣ. Тѣмъ не менѣе, не было недостатка въ усиліяхъ доказать присутствіе въ еврейской поэзіи *метра*. Понятно, что о размѣрѣ въ собственномъ смыслѣ, какой существовалъ въ греческой и латинской поэзіи, тутъ не могло быть и рѣчи. Насколько же дѣйствительно былъ въ еврейскихъ стихахъ своеобразный размѣръ — то онъ, по новѣйшимъ изслѣдованіямъ, заключался въ слѣдующемъ. Долгая гласная сама по себѣ не получала тона; онъ скорѣе опредѣлялся удареніемъ, которое можетъ оттѣнить какъ долгій, такъ и короткій слогъ. Преимущественно находимъ удареніе на послѣднемъ слогѣ, и только въ совершенно опредѣленныхъ случаяхъ—на предпослѣднемъ. Сверхъ того, тонъ въ каждомъ словѣ измѣняется и перемѣщается согласно его удлиненію посредствомъ окончанія множественнаго числа и приставокъ. Но какъ въ отдѣльномъ словѣ, такъ и въ простѣйшемъ рядѣ словъ, *удареніемъ* опредѣляется ритмъ. Каждый стихъ заключаетъ въ себѣ двѣ стопы, т. е. два слога съ удареніемъ, которымъ могутъ предшествовать нѣсколько слоговъ безъ ударенія и которые могутъ каждый разъ сопровождаться *однимъ* такимъ слогомъ. Ритмъ, конечно, самый естественный и простой, такъ какъ слова управляются только *музыкальнымъ тактомъ*, которому подчинена вся еврейская поэзія и котораго не понимали или не признавали переводчики, пока не взялись за это дѣло Гердеръ и Гете.

Допуская справедливость этого мнѣнія—хотя оно и служитъ предметомъ горячихъ споровъ — приходимъ къ выводу, что параллелизмъ, повидимому,—единственно соотвѣтствующая еврейской поэзіи форма, при

этомъ отнюдь не исключающая вышеупомянутаго музыкальнаго ритма. Научное изслѣдованіе до сихъ поръ установило три рода этого параллелизма—синонимный, синтетическій и антитетическій. Въ новѣйшее время одинъ остроумный критикъ библіи открылъ еще параллелизмъ палилогическій.

Синонимный параллелизмъ, который называютъ также отзвучнымъ (wiederhallende), выражаетъ въ обоихъ періодахъ одну и ту же мысль, чѣмъ значительно усиливается полетъ и дѣйствіе этой поэтической мысли; напр.:

«Слушай, мой сынъ, указаніе твоего отца,
Не отвергай наставленій твоей матери».

Въ *синтетическомъ* или дополняющемъ параллелизмѣ мысль перваго стиха продолжается, дополняется или повторяется въ слѣдующемъ; напр.:

«Хорошая жена радуетъ своего мужа,
И свои годы онъ заканчиваетъ въ мирѣ».

Антитетическій или противоположный параллелизмъ противопоставляетъ смыслъ перваго стиха смыслу второго; напр.:

«Умный сынъ—радость отца,
Дурной сынъ—горе матери».

Наконецъ, *палилогическій* параллелизмъ состоитъ въ томъ, что повторяется не полстиха, а только одно слово или нѣсколько словъ, подобно тому, какъ въ музыкѣ—канонъ. Этою формою усиливается торжественность и—въ тѣхъ случаяхъ, когда она соединяется съ синонимнымъ параллелизмомъ—производится болѣе глубокое впечатлѣніе.

Но изъ этихъ краткихъ указаній касательно внѣшней формы еврейской поэзіи, метръ которой, конечно, затерялся и не дошелъ до насъ, было бы ошибочно дѣлать выводъ, что древніе стихотворцы постоянно употребляли эти формы умышленно и сознательно. Напротивъ того, ихъ созданія—свободныя и безсознательныя проявленія поэтической геніальности, почти звуки натуры, но которые, въ соединеніи съ музыкой, сопровождавшей ихъ всегда, и съ танцами и хоровымъ пѣніемъ, отсутствовавшими очень рѣдко, текли уже сами по себѣ величавыми ритмами. «Ибо истинное народное творчество создаетъ повсюду инстинктивно, какъ сама природа, вполнѣ законченныя формы, которыми потомъ сознательная художественная поэзія пользуется съ бо́льшимъ или меньшимъ успѣхомъ».

Самая древняя еврейская поэзія была, однако, чистая и первобытная народная поэзія. Начиная отъ первыхъ проявленій этого творчества до

времени господства царей, мы встрѣчаемъ только народныя пѣсни—здоровые, свѣжіе и натурально безъискусственные звуки юнаго народа пустыни, которые уже своимъ содержаніемъ свидѣтельствуютъ о своей глубокой древности. Это пѣсни не всегда религіозныя, часто имѣютъ онѣ чисто свѣтскій характеръ—но отъ нихъ вполнѣ вѣетъ еще дикой, необузданной силой или свѣжею образностью и дѣвственною нѣжностью, которыми всегда полна народная пѣсня. Онѣ разсѣяны по историческимъ книгамъ Пятикнижія, книгамъ Іисуса Навина, Судей и Самуила, и начинаются маленькою пѣснью Ламаха.

«Ада и Цилла, вы слушайте голосъ мой!
Жены Ламèха, внемлите рѣчамъ моимъ!

—

Такъ-то убью я вступающихъ въ бой со мной:
Мужа—за рану, за язву мнѣ—отрока.

—

Каина мщеніе усемьмеренное--
Мщенье Ламèха—семькратное сéмьдесятъ».

Уже эта небольшая, смѣлая пѣсня мести заключаетъ въ себѣ строгій параллелизмъ, значительное число *ассонансовъ*, еще часто повторяющихся въ еврейской поэзіи, даже отдаленные намеки на рифму. Болѣе мирнымъ и милымъ тономъ отличается благословеніе, даваемое Исаакомъ Іакову, точно также какъ слѣдующая пѣсенка, выражающая въ веселыхъ звукахъ радость по поводу пріобрѣтенія права владѣнія собственностью въ странѣ:

«Бей вверхъ, о, колодезь—пойте во славу его!
Ты колодезь, который вырыли государи,
Который прокопали благородные мужи народа
Скиптромъ и своими посохами!»

Это—цѣломудренный первоцвѣтъ богатой народной лирики, которая не слабѣетъ и тогда, когда посвящаетъ себя служенію религіозной идеѣ, какъ доказываютъ побѣдная пѣснь по случаю паденія Хесбона, отрывокъ изъ книги войнъ Іагве и воззваніе къ войнѣ съ амалекитами. Но національныя и религіозныя пѣсни, относящіяся къ порѣ молодости израильскаго народа, настроены на одинъ и тотъ же основный тонъ, вслѣдствіе чего ихъ трудно или даже невозможно отдѣлять однѣ отъ другихъ, такъ какъ національная и религіозная идея въ теократическомъ направленіи тогдашняго еврейства вполнѣ покрывали другъ друга. Слѣды такой лирики мы находимъ въ Пятикнижіи въ большомъ количествѣ. Сюда

принадлежитъ побѣдная пѣснь Миріамъ, сестры Моисея, несомнѣнно пѣвшаяся хоромъ и съ аккомпаниментомъ музыки:

«Я буду воспѣвать Господа, ибо Онъ высокъ и свѣтелъ:
Коней и колесницы ввергнулъ Онъ въ море».

Или древнее благословеніе общинѣ Израиля — въ томъ видѣ, какъ впервые произнесъ его Моисей:

«Господь да благословитъ тебя и да сохранитъ тебя!
Господь да свѣтитъ тебѣ своимъ ликомъ и да будетъ къ тебѣ милостивъ!
Да подыметъ Господь свой ликъ къ тебѣ и да дастъ тебѣ миръ!»

Сюда же относятся пѣсни, пѣвшіяся народомъ при унесеніи или возвращеніи на мѣсто живота завѣта:

«Воостань, о, Господи. да расточатся Твои враги
И да убѣгутъ отъ Тебя всѣ, Тебя ненавидящіе!»

И вторая:

«Возврати домой, о, Господи, тысячи
Изъ племенъ Израиля!»

Своеобразною поэтическою красотой и явственно отпечатлѣвшимся національнымъ характеромъ отличается благословеніе Іакова—стихотвореніе, которое критика по этой причинѣ относитъ къ болѣе позднимъ годамъ эпохи царей. Мѣсто первобытнаго народнаго творчества заступила задушевная и религіозная поэзія искусственная, но составившаяся изъ элементовъ первой. Потому-то все поэтически-религіозное, созданное евреями, производитъ такое глубокое и сильное впечатлѣніе на душу отдѣльныхъ лицъ, точно также какъ и на поэзію народовъ.

Сѣдой патріархъ передъ своей смертью еще разъ сзываетъ сыновей къ своему смертному одру для того, чтобы благословить ихъ. Рувимъ—«крѣпость его и начатокъ силы его», Симеонъ и Левій будутъ раздѣлены въ Іаковѣ и разсѣяны во Израилѣ, Іуду восхвалятъ его братья, Забулонъ будетъ жить на берегу моря, Иссахаръ — лежать между протоками водъ, Данъ — судить свой народъ, Гадъ — оттѣснять осаждающую его толпу, Асиръ—доставлять царскія яства, Нефеалимъ—говорить прекрасныя изреченія. Наконецъ, Веньяминъ—хищный волкъ, который утромъ будетъ ѣсть свою ловитву. Но всѣ благословенія соединяются на головѣ Іосифа. Правда, враждовали противъ него и стрѣляли въ него стрѣльцы,—

«Но твердъ остался лукъ его,
И крѣпки остались мышцы его рукъ,
Отъ рукъ мощнаго Бога Іаковлева,
Откуда Пастырь и твердыня Израилева.

От Бога Отца твоего, который и да поможет тебѣ,
И от Всемогущаго, который и да благословит тебя
Благословеніями небесными свыше,
Благословеніями бездны, лежащей долу,
Благословеніями сосцов и утробы материнской,
Благословеніями отца твоего, которыя превышают
Благословенія гор древних и пріятности холмов вѣчных.
Да будут они на головѣ Іосифа
И на темени избраннаго между братьями своими!»

Подобіе и важное дополненіе этого поэтическаго завѣщанія представляет собой благословеніе Моисея во Второзаконіи, на основаніи котораго критика пыталась доказать прогресс религіозной идеи в эпоху царей. Оно превосходит благословеніе Іакова поэтическою красотой, но уступает ему в первобытной естественности. За то оно проникнуто благородной кротостью и религіозной теплотой, которыя овладѣвают и читателем, особенно когда он имѣет возможность прочесть это стихотвореніе в еврейском подлинникѣ. Прекраснѣе всего остального вступленіе к благословенію:

«Господь пришел от Синая,
И открылся им от Сеира,
Возсіял от горы Фарана
И шел со тьмами святых,
Одесную Его огнь закона;
Истинно Он любит народ, всѣ святые его в рукѣ Твоей.
И они припали к стопам Твоим, чтобы внимать Твоим словам;
Закон дал нам Моисей,
Наслѣдіе общинѣ Іакова.
И он был царь Израиля,
Когда собирались главы народа
Вмѣстѣ с колѣнами Израилевыми».

О поэтическом воззваніи Іисуса Навина, заступившаго мѣсто Моисея, мы уже говорили. Оно взято из «Книги Праведных» * и гласит так:

«Стой, солнце над Гаваоном
И луна над долиною Аіалонскою!
И остановилось солнце, и луна стояла,
Доколѣ народ мстил врагам своим».

Между этою войной Іисуса с аморитянами и борьбою Деборы и Барака за свободу против хананеян — немного больше двух столѣтій раз-

* Вѣрнѣе: из «Книги Праведнаго». *Ред.*

стоянія. Но за этотъ промежутокъ времени поэзія, вѣроятно, достигла высокой степени развитія, слѣды котораго, къ сожалѣнію, совсѣмъ не дошли до насъ, но предполагать которое мы все-таки въ правѣ, судя по совершенству національнаго творчества въ пѣснѣ Деборы. По всей вѣроятности, тутъ были переходныя поры, періоды посредничества, которые сила времени уничтожила до послѣдняго слѣда,—ибо эта мощная пѣснь есть не только одна изъ прекраснѣйшихъ и энергичнѣйшихъ пѣсенъ всей еврейской поэзіи, но и удивительный памятникъ истиннаго и первобытно-свѣжаго и сильнаго народнаго творчества. «Полная жизни и поэтическаго размаха пѣснь проводитъ передъ нами ожесточенную борьбу и умерщвленіе вражескаго военачальника въ короткихъ, сильныхъ чертахъ, но повсюду даетъ рѣшительное выраженіе субъективному взгляду на тѣ событія, къ которымъ она относится; пламенная похвала обращена къ храбрымъ, язвительное порицаніе обрушивается на медлителей, кипучее негодованіе поражаетъ сопротивляющихся. Образцовѣе всего горькое, ироническое заключеніе пѣсни, которое вводитъ насъ въ кругъ женщинъ, ожидающихъ побѣдоноснаго возвращенія полководца, въ это время уже убитаго. Быстро переходя отъ сцены къ сценѣ, стихотвореніе сохраняетъ, однако, свое твердое единство. Весьма замѣчательно, что эта торжественная пѣснь, безъ сомнѣнія исполнявшаяся съ музыкальнымъ аккомпаниментомъ, есть въ то же время, не смотря на свой воинственный и чисто народный характеръ, религіозный гимнъ и славитъ въ энергическихъ выраженіяхъ Бога Израиля». Этимъ прославленіемъ Бога эффектно начинается и заканчивается пѣсня; Дебора, женщина, надѣленная «огненнымъ духомъ», такъ воспѣваетъ своего Бога:

«Когда выходилъ Ты, Господи, отъ Сеира,
Когда ушелъ съ поля Эдомскаго,
Тогда земля тряслась и небо капало,
И облака проливали воду,
Горы таяли отъ лица Господа,
Даже этотъ Синай—отъ лица Господа, Бога Израилева!
Во дни Самгара, сына Анаѳова,
Во дни Іаили были пусты дороги,
И ходившіе прежде путями прямыми—ходили тогда
Дорогами окольными. Бездѣйствовали начальники
Въ Израилѣ, бездѣйствовали, доколѣ не возстала я, Дебора,
Доколѣ не возстала я, мать во Израилѣ».

Не судьею и не героиней, не поэтомъ или пророчицей, но просто и скромно—«матерью во Израилѣ» хочетъ быть Дебора послѣ того, какъ

она добыла свободу своимъ единоплеменникамъ, и изъ этой безъискусственной и благородной души вылетаютъ послѣднiе аккорды ея народнаго гимна:

«Такъ да погибнутъ
Всѣ враги Твои, Господи!
Любящiе же Его
Да будутъ какъ солнце,
Восходящее во всей силѣ своей!»

Если въ этой пѣснѣ Деборы, точно также какъ и въ пѣснѣ Анны, матери Самуила, на которую можно смотрѣть какъ на pendant къ первой, уже видны первые зародыши какъ эпической, такъ и драматической поэзiи, то въ другихъ, тоже къ времени судей относящихся произведенiяхъ, мы усматриваемъ зачатки дидактической и юмористической лирики, изъ которыхъ первая впослѣдствiи достигла высокой степени процвѣтанiя, вторая же осталась совершенно неразработанною. Это именно— басня, въ которой Iоѳамъ изображаетъ гражданамъ Сихема сущность царской власти, и загадки и приключенiя Самсона.

Басня Iоѳама есть простое, но превосходное и чисто народное произведенiе, объясняемое демократическимъ образомъ мыслей народа и его государственнымъ устройствомъ и имѣвшее цѣлью объяснить ему значенiе монархическаго правленiя, равно какъ и его необходимость. Въ переводѣ она гласитъ такъ:

«Пошли нѣкогда деревья
Помазать надъ собой царя,
И сказали маслинѣ: «царствуй надъ нами!»
Маслина сказала имъ: «Оставлю-ли я тукъ мой,
Которымъ чествуютъ боговъ и людей,
И пойду-ли скитаться по деревамъ?»
Тогда сказали деревья смоковницѣ:
«Иди ты, царствуй надъ нами!»
И отвѣчала имъ смоковница:
«Оставлю-ли сладость мою
И вкусный плодъ мой,
И пойду-ли скитаться по деревамъ?»
И сказали деревья виноградной лозѣ:
«Иди ты, царствуй надъ нами!»
И виноградная лоза отвѣчала имъ:
«Оставлю-ли я сокъ мой,
Который веселитъ боговъ и людей,
И пойду-ли скитаться по деревамъ?»

Наконецъ сказали всѣ дерева терновнику:
«Иди ты, царствуй надъ нами!»
И терновникъ сказалъ деревамъ:
«Если вы поистинѣ поставляете меня
Царемъ надъ собой, то идите, покойтесь подъ тѣнью моею!
Если же нѣтъ, то выйдетъ изъ терновника огонь
И пожретъ кедры ливанскіе!»

Въ разсказахъ о Самсонѣ тоже слышно еще свѣжее и здоровое вѣяніе образной народной поэзіи. Маленькія загадки и ихъ разрѣшенія необыкновенно характеристичны какъ по своему содержанію, такъ и по своей поэтической формѣ.

«Изъ ядущаго вышло ядомое,
И изъ сильнаго вышло сладкое»—

такъ гласитъ загадка, и отвѣтъ дается въ формѣ новаго вопроса—пріемъ, сохранившійся до сихъ поръ въ еврейскомъ простомъ народѣ:

«Что слаще меда?
И что сильнѣе льва?»

И Самсонъ тотчасъ же отвѣчаетъ имъ рифмованными стихами:

«Если бы вы на моей телицѣ не орали,
То моей бы загадки не отгадали».

Другія изреченія и молитвы Самсона проникнуты тѣмъ же духомъ народной поэзіи и имѣютъ тотъ же наивный, реалистическій характеръ, который составляетъ отличительную черту и самый вѣрный признакъ всего періода еврейской лирики отъ древнѣйшихъ временъ исторіи до дней національнаго господства.

Съ наступленіемъ эпохи царей еврейская поэзія переходитъ изъ своей тревожной и полной разныхъ бѣдствій молодости въ зрѣлый возрастъ. «Это первый дѣйствительный расцвѣтъ еврейской національной литературы, новая весна, начинающаяся съ Давидомъ и впослѣдствіи принесшая свои плоды». Давидъ, по традиціи еврейства, есть его величайшій лирическій поэтъ; ему приписываетъ эта традиція всю книгу «*псалмовъ*», къ которой теперь намъ слѣдуетъ обратиться.

Псалтырь (Tehillim) заключаетъ въ себѣ сто пятьдесятъ псалмовъ въ пяти книгахъ, которые, какъ увѣряетъ еврейская традиція, почти всѣ сочинены Давидомъ и только небольшая часть—Моисеемъ, Соломономъ, Асафомъ, Гемaномъ и Этаномъ; новая же критика обыкновенно дѣлитъ ихъ на три цикла, принадлежащихъ тремъ различнымъ періодамъ и обнимающихъ время отъ Давида до поры послѣ изгнанія.

Историко-литературное воззрѣніе на еврейскую поэзію находитъ конечно, въ псалмахъ пѣсни, которыя — уже по самому своему содержанію—принадлежатъ различнымъ періодамъ и различнымъ авторамъ, но фундаментъ коихъ заложенъ въ эпоху царей и именно Давидомъ, которому принадлежитъ большая часть отдѣльныхъ пѣсень.

Но если по формѣ изложенія и содержанію, равно какъ и по поэтическому значенію, отдѣльные псалмы существенно отличаются другъ отъ друга, то всѣ они безъ исключенія проникнуты одинаковымъ духомъ религіозной задушевности и глубокой вѣры, вслѣдствіе чего псалтырь сдѣлался не только важнѣйшимъ памятникомъ религіозной лирики еврейства, но и образцомъ всей богослужебной поэзіи будущаго, книгою молитвы и поученія для всего человѣчества, на всѣ времена, для всѣхъ возрастовъ, во всѣхъ житейскихъ положеніяхъ.

Это одинаковое религіозное настроеніе, проникающее весь псалтырь, находитъ себѣ самое вѣрное выраженіе уже въ первомъ псалмѣ, который поставленъ, какъ эпиграфъ, въ началѣ сборника:

«Блаженъ мужъ, не ходящій на совѣтъ нечестивыхъ,
И не стоящій на пути грѣшныхъ
И не сидящій въ собраніи развратителей!
Но въ законѣ Господа воля его,
И о законѣ Его размышляетъ онъ день и ночь!
И будетъ онъ какъ дерево, посаженное при потокахъ водъ,
Которое приноситъ плодъ свой въ свое время,
И листъ котораго никогда не вянетъ;
И во всемъ, что ни предприметъ онъ, будетъ ему удача.
Но не то съ нечестивыми:
Они—какъ прахъ, разметаемый вѣтромъ.
И потому не устоятъ нечестивые на судѣ,
И грѣшники — въ собраніи праведныхъ.
Знаетъ Господь пути праведныхъ,
И погибнутъ пути нечестивыхъ!»

Такимъ же духомъ непоколебимаго довѣрія къ Богу, довѣрія, для котораго всѣ страданія и горести представляются только необходимыми испытаніями, довѣрія, не покидающаго человѣка ни въ какомъ житейскомъ положеніи, ни при какихъ явленіяхъ природы, ни при какомъ бы то ни было историческомъ переворотѣ — проникнутъ и 24-й псалмъ, приписываемый большею частью комментаторовъ Давиду:

«Господня земля и что наполняетъ ее,
Господня вселенная и все, живущее въ ней;

Ибо Онъ основалъ се на моряхъ
И на рѣкахъ утвердилъ ее.
Кто взойдетъ на гору Господню,
Или кто станетъ на святомъ мѣстѣ Его?
Тотъ, у кого руки неповинны и сердце чисто,
Кто не стремится къ неправдѣ и не клянется ложно!
Такой получитъ благословеніе отъ Господа,
И милость отъ Бога, Спасителя своего.
Таковъ родъ ищущихъ Его,
Ищущихъ лица Твоего, Боже Іакова!»

Для историка литературы, который не покоряется традиціоннымъ воззрѣніямъ, но долженъ объяснять себѣ отдѣльныя произведенія исключительно на основаніи образа мыслей и чувствъ даннаго времени, поэтическихъ мотивовъ и поэтическаго языка, тѣмъ же религіознымъ колоритомъ отличаются еще псалмы 3, 6, 8, 18, 19, 23, 24, 29, 48, 65, 72, 73, 91 и нѣсколько другихъ, между тѣмъ какъ большинство остальныхъ выросло на радикально измѣнившейся почвѣ. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что они уступаютъ основнымъ произведеніямъ псалтыря въ поэтической силѣ и религіозной задушевности. Даже тѣ пѣсни, которыя выражаютъ чувства народа въ пору вавилонскаго изгнанія, не особенно отличаются по религіозному тону и по поэтическому характеру отъ псалмовъ древнѣйшихъ; это доказываетъ, напримѣръ, извѣстный 137 псалмъ:

«У рѣкъ Вавилона сидѣли мы и плакали,
Каждый разъ, какъ вспоминали о Сіонѣ.
На ивахъ повѣсили мы наши арфы.
Тѣ, что плѣнили насъ, требовали отъ насъ пѣсенъ,
Притѣснители наши—веселыхъ звуковъ.
«Спойте намъ пѣсню Сіонскую!»
Какъ намъ пѣть пѣснь Господню
На землѣ чужбины?
Если я забуду тебя, Іерусалимъ,
Пусть забудетъ меня десница моя!..
Пусть прилипнетъ мой языкъ къ гортани,
Если не буду помнить тебя,
Если не поставлю Іерусалимъ
Высоко надъ всякимъ веселіемъ моимъ!
Припомни, Господи, сынамъ Едомовымъ,
Какъ въ день Іерусалима
Они вопили: «Разрушайте, разрушайте
До основанія!»

Точно также и псаломъ 124, вѣроятно, сложенный въ то же самое время, призываетъ Израиля воспѣть Господу пѣснь хвалы за чудесное избавленіе и самъ поетъ ее:

«Если бы не было Господа съ нами,
Да скажетъ Израиль;
Если бы не было Господа съ нами,
Когда возстали на насъ люди,
То поглотили бы они насъ живыми,
Когда возгорѣлся гнѣвъ ихъ на насъ;
Потопили бы насъ воды,
Рѣка покрыла бы душу нашу,
Покрыли бы душу нашу воды свирѣпыя.
Благословенъ Господь, не отдавшій насъ
Въ добычу зубамъ ихъ!
Душа наша избавилась, какъ птица отъ сѣти птицелова,
Сѣть расторгнулась — и мы спаслись.
Помощь наша въ имени Господа,
Создавшаго небо и землю!»

Но въ противоположность этимъ національнымъ пѣснямъ горя или пѣснямъ мести находимъ тутъ и другія, проникнутыя кроткимъ духомъ смиренія и преданности. Таковъ псалмъ 103, изображающій отношенія Бога къ людямъ и призывающій этихъ послѣднихъ, и спеціально Израиля, восхвалять Господа, какъ милосердаго и праведнаго, какъ всеблагаго и всепрощающаго Отца человѣческаго рода. Эта пѣснь дѣйствительно одна изъ прекраснѣйшихъ общинныхъ пѣсенъ; она несомнѣнно имѣетъ въ виду установившіяся въ народѣ благосостояніе и спокойствіе и торжественно начинается слѣдующею строфой:

«Благослови, душа моя, Господа,
И вся внутренность моя — святое имя Его!
Благослови, душа моя, Господа,
И не забывай благодѣяній Его —
Его, прощающаго всѣ неправды твои,
И исцѣляющаго всѣ твои болѣзни!»

Окончаніе этой религіозной хвалебной пѣсни образуетъ своеобразный переходъ къ гимну въ честь Бога въ природѣ, какимъ представляется слѣдующій затѣмъ псалмъ, который есть грандіознѣйшій памятникъ не только еврейской поэзіи, но и безъискусственной поэзіи всего древняго міра и о которомъ А. Гумбольдтъ, усмотрѣвшій своимъ проницательнымъ умомъ богатую жизнь природы въ еврейской лирикѣ, говоритъ въ своемъ «Космосѣ» вотъ что: «Можно сказать, что въ этомъ одномъ 104 псалмѣ

нарисована картина всего міростроенія: «Господь, облеченный свѣтомъ, какъ ризою, распростеръ небо, какъ коверъ. Онъ утвердилъ землю на ея собственныхъ основаніяхъ, такъ что она не поколеблется во вѣки вѣковъ. Воды текутъ съ горъ въ долины тѣми мѣстами, которыя для нихъ предназначены; онѣ не смѣютъ переступать установленныя для нихъ границы, но должны поить всѣхъ полевыхъ звѣрей. Воздушныя птицы поютъ изъ-подъ вѣтвей. Полныя сока, стоятъ деревья Бога, ливанскіе кедры, насажденные Его рукою, для того, чтобы птицы гнѣздились въ нихъ и чтобы аистъ строилъ себѣ жилище на еляхъ». Тутъ описывается «великое и обширное море, кишащее безчисленнымъ количествомъ живыхъ существъ; по немъ плаваютъ корабли и чудовище (левіафанъ), которое Богъ создалъ, чтобы оно играло въ его водахъ». Изображаются «посѣвъ на поляхъ, обработанныхъ человѣческимъ трудомъ, веселящее душу винодѣліе, уходъ за масличными деревьями». Небесныя тѣла заканчиваютъ эту картину природы. «Богъ создалъ луну для указанія времени, создалъ солнце, знающее цѣль, къ которой направленъ его путь. Наступаетъ ночь — и во время ея бродятъ дикіе звѣри. Львы рыканіемъ зовутъ добычу и просятъ у Бога пищи себѣ. Чуть взошло солнце—они разбѣгаются и ложатся въ своихъ логовищахъ; въ это время выходитъ человѣкъ на свой трудъ, на свою работу до вечера». Нельзя не изумляться, видя, какъ въ такомъ небольшомъ стихотвореніи, нѣсколькими крупными чертами изображена вселенная—небо и земля. Вѣчно находящейся въ движеніи стихійной жизни природы противопоставлена здѣсь тихая, трудовая жизнь человѣка отъ восхода солнца до вечера. Этимъ контрастомъ, этою всеобъемлемостью воззрѣнія на взаимодѣйствіе отдѣльныхъ явленій, этою мыслью о вездѣсущей невидимой силѣ, которая «обновляетъ лицо земли», или можетъ истребить ее — обусловливается торжественный характеръ не столько задушевнаго и теплаго, сколько величаваго, поэтическаго произведенія».

Подобное предыдущему поэтическое изображеніе мірозданія повторяется въ еврейской поэзіи еще разъ, нѣсколько позже, именно въ 37-й главѣ книги Іова, гдѣ воззрѣніе на природу даже возвышеннѣе, и картины превосходятъ вышеупомянутыя въ отношеніи художественнаго совершенства. Но общее впечатлѣніе этого космогоническаго стихотворенія все-таки слабѣе того, которое производится грандіозно-простымъ 104 псалмомъ, начинающимся такъ:

«Благослови, душа моя, Господа! Господи, Боже мой, Ты дивно великъ Ты облеченъ величіемъ и благолѣпіемъ!

«Онъ облекается свѣтомъ, какъ ризою; распростираетъ небеса, какъ коверъ.

«Онъ устрояетъ надъ водами горницы свои; обращаетъ облака въ свою колесницу; шествуетъ на крыльяхъ вѣтра.

«Онъ дѣлаетъ вихри послами своими, пылающіе огни—своими слугами.

«Онъ утвердилъ землю на собственныхъ ея основаніяхъ, такъ что она не поколеблется во вѣки вѣковъ.

«Ты покрылъ ее бездною, какъ одѣяньемъ. Воды стояли на горахъ —

«Отъ Твоихъ угрозъ побѣжали онѣ, отъ громоваго голоса Твоего съ трепетомъ устремились внизъ.

«Поднялись горы, спустились долины на тѣ мѣста, которыя Ты назначилъ для нихъ.

«Ты поставилъ предѣлы, которыхъ не переступятъ они; не возвратиться имъ назадъ, чтобы покрыть землю.

«Ты провелъ источники къ ручьямъ, и они текутъ между горъ,

«Поятъ всѣхъ полевыхъ животныхъ, и дикіе ослы утоляютъ въ нихъ жажду свою.

«Надъ ними обитаютъ птицы небесныя, сквозь вѣтви раздается ихъ голосъ.

«Онъ изъ горницъ своихъ напояетъ горы, плодами дѣлъ Его насыщается земля...»

Этотъ псаломъ, къ которому примыкаютъ еще многія значительныя стихотворенія, есть, какъ уже выше сказано, самый выдающійся памятникъ еврейской «натуръ-поэзіи», характеристическое отличіе которой состоитъ въ томъ, что она, «какъ отраженіе монотеизма, постоянно обнимаетъ въ своемъ нераздѣльномъ цѣломъ весь строй вселенной: какъ жизнь земли, такъ и сверкающія свѣтилами небесныя пространства. Она рѣже останавливается на явленіяхъ отдѣльныхъ, единичныхъ, и гораздо больше любитъ наслаждаться созерцаніемъ большихъ массъ. Природа не изображается здѣсь, какъ созданіе, само по себѣ существующее, своею собственною красотою возвеличенное и украшенное; еврейскому пѣвцу она постоянно представляется не иначе, какъ въ соотношеніи съ высшею, всѣмъ управляющею духовною силой. Для него природа есть нѣчто созданное, приведенное въ порядокъ—живое выраженіе повсемѣстнаго присутствія Бога въ проявленіяхъ физическаго міра. Замѣчательно еще то, что эта поэзія, не смотря на свое величіе, даже въ порывѣ самаго высшаго, чарами музыки вызваннаго воодушевленія, почти никогда не теряетъ мѣры, какъ это часто бываетъ съ поэзіею индійскою. Погруженная въ чистое созерцаніе

божества, символическая по языку, но ясная и простая по мыслямъ, она находитъ удовольствіе въ сравненіяхъ, которыя,—сохраняя почти ритмическій характеръ, всегда оставаясь одними и тѣми же,—повторяются. Въ качествѣ описаній природы произведенія ветхаго завѣта являются вѣрнымъ отраженіемъ природныхъ свойствъ той страны, гдѣ жилъ этотъ народъ, т. е. постояннаго чередованія пустынь, плодородныхъ мѣстъ и лѣсистыхъ ливанскихъ пространствъ, которыми отличается почва Палестины».

Послѣ этой, сдѣланной А. Гумбольдтомъ, характеристики еврейской поэзіи становится излишнимъ доказывать, что эти древне-еврейскія изображенія природы стояли также на уровнѣ тогдашняго естествознанія и что своею глубиною и возвышенностью они превосходятъ всѣ современныя имъ созданія народной поэзіи. Ближе всего подходятъ къ нимъ еще священные гимны Ригъ-Веды—именно по отношенію къ натуръ-поэзіи. Пѣсни къ Варунѣ, богу міра, часто напоминаютъ тонъ псалмовъ. Онѣ тоже представляютъ Бога какъ всемудраго создателя и правителя всѣхъ міровъ, какъ всевѣдущаго защитника всего добраго и карателя всего злого, какъ святого и праведнаго, но полнаго состраданія къ людямъ. И если въ этихъ пѣсняхъ во славу Божью поется:

«О глубокой мудрости свидѣтельствуютъ Его созданія»,

и перечисляются нѣкоторыя изъ этихъ послѣднихъ, то это изображеніе очень напоминаетъ языкъ 104 псалма, и мы могли бы придти къ заключенію о существованіи взаимодѣйствія между поэзіею того и другого народа, не противорѣчь ему такъ основательно этнографія и исторія. И въ пѣсняхъ древне-индійской поэзіи Богъ тоже является всемудрымъ творцомъ, давшимъ существованіе небу и землѣ,—силою котораго непоколебимо держится безпредѣльное, глубокое двойное царство воздуха,—который подпираетъ небо и ставитъ границы землѣ,—который наполняетъ оба міра своимъ величіемъ и надѣлилъ каждое существо тѣмъ, что придаетъ ему его цѣну и достоинство. Дыханіе Его, подобно вѣтру, проносится съ всеоживляющею силою по воздуху; Его лучезарное око есть душа всего живого и неоживленнаго; всѣ существа напояетъ Онъ, какъ дождь поитъ произрастанія поля. И за людьми наблюдаетъ Онъ, за ихъ правыми и неправыми дѣлами; Онъ сторожитъ мысли смертныхъ, какъ пастухъ—свои стада; вдали отъ Него и безъ Него никто не властенъ распорядиться даже миганіемъ своихъ глазъ.

Но правда, что какъ только мы оставимъ царство Варуны и взглянемъ во владѣнія другихъ боговъ, передъ нами обнаруживается громадная

разница между этою поэзіею, разцвѣтшею въ лонѣ молодой жизни природы и пропитанною чувственными представленіями, и поэзіею псалтыря, вышедшею изъ идеи монотеизма и ею вдохновленною.

Въ псалмахъ выражены чувства, которыя могли быть раздѣляемы и понимаемы людьми во всѣ времена; пѣсни старыхъ еврейскихъ поэтовъ до сихъ поръ еще набожно поются въ синагогахъ и церквахъ; поэтому поэзія псалтыря имѣетъ право на универсальность, которой лишены стихотворенія востока. Чтобы понять эту индійскую поэзію, нужно пріобрѣсть культурно-историческія свѣдѣнія; чтобы прочувствовать всѣ красоты поэзіи греческой, надо проникнуться духомъ классической древности. Для пониманія же поэзіи псалмовъ достаточно быть человѣкомъ съ человѣческими чувствами и ощущеніями.

Въ этомъ заключается вѣчное, великое значеніе лирическихъ изліяній столькихъ различныхъ авторовъ и въ столько различныхъ эпохъ, соединенныхъ въ книгѣ псалмовъ въ одно гармоническое цѣлое, въ которомъ смѣняются одни другими религіозные гимны и синагогальныя пѣсни, пѣснопѣнія пилигримовъ и космогоническія стихотворенія, молитвы и элегіи, національныя и индивидуальныя, пѣсни надежды и отчаянія, вѣры и довѣрія къ Богу, мщенія и примиренія при надеждѣ на великое будущее всеобщей человѣческой любви,—въ которомъ находитъ себѣ самое вѣрное выраженіе коренящаяся въ субъективности національной вѣры жизнь евреевъ, душа ихъ религіи. И надъ всѣмъ этимъ блистаетъ сіяніе Бога во всемъ Его величіи и красотѣ, во всей Его благости и великомъ состраданіи къ слабымъ и грѣшнымъ сынамъ человѣческимъ!

Если послѣднія пѣсни этой книги псалмовъ ввели насъ въ позднѣйшую эпоху, то при мысли о происхожденіи этого сборника мы быстро переносимся снова въ ту Давидову пору разцвѣта израильской народной жизни, когда царь могъ творить столько необыкновеннаго, какъ поэтъ и какъ герой, могъ создать національное единство своего народа и поднять его религіозное образованіе на такую высокую ступень. Поэтому, если съ критической точки зрѣнія и можно отрицать сочиненіе большинства псалмовъ именно Давидомъ, если, съ другой стороны, его поэтическую физіономію, быть можетъ, и представляютъ въ слишкомъ идеализированномъ свѣтѣ,—то все-таки должны оставаться связанными съ его именемъ и достаточны для упроченія его поэтической славы на вѣчныя времена тѣ пѣсни, которыя обнимаютъ собою время его жизни и воспѣваютъ наиболѣе выдающіеся моменты ея. Между ними элегія на смерть Саула и Іонафана

есть жемчужина чисто-національной поэзіи, полная свѣжести и нѣжности чувства:

«Твоя краса, о, Израиль, умерщвлена на твоихъ высотахъ!
Ахъ, какъ пали герои! Не разсказывайте объ этомъ въ Гатѣ,
Не возвѣщайте этого на улицахъ Аскалона, дабы не радовались
Дочери филистимлянъ, дабы не торжествовали дочери язычниковъ!
Вы, горы Гильбои (Гельвуйскія), да не падаетъ на васъ болѣе ни роса, ни дождь, ибо тамъ палъ щитъ героя, щитъ Саула!
Ради крови убитаго, ради паденія героя, никогда не уклонялся лукъ Іонатана,
И мечъ Саула не вернулся домой не отомщеннымъ!
Саулъ и Іонатанъ, любившіе другъ друга, доколѣ были живы они,
Не разстались другъ съ другомъ и послѣ смерти;
Они были быстрѣе орла, были сильнѣе льва...
О, дочери Израиля, оплакивайте Саула!
Ахъ, какъ пали герои среди битвы!
Іонатанъ—палъ умерщвленнымъ на своихъ высотахъ!
Скорблю я о тебѣ, Іонатанъ, мой братъ! Ты былъ такъ дорогъ мнѣ!
Дороже женской любви!.. Ахъ, какъ пали герои!»...

Плачъ о смерти Абнера есть тоже несомнѣнно произведеніе Давида, достойное стать рядомъ съ вышеприведенною элегіей, равно какъ и оба религіозныхъ гимна, написанные въ послѣдніе годы его жизни и изъ которыхъ одинъ—благодарственная пѣснь Богу за избіеніе враговъ Давида, другой—заключаетъ въ себѣ послѣднія слова царственнаго поэта, имѣвшаго полное право на закатѣ дней своихъ называть себя «милымъ пѣвцомъ Израиля», чрезъ чье посредство «глаголалъ духъ Господень» и «на языкѣ котораго было Слово Его!»...

Изъ остальныхъ стихотвореній этого золотого вѣка еврейской лирики не сохранилось, къ удивленію, ничего, кромѣ трогательной притчи пророка Натана объ овечкѣ бѣднаго человѣка, — притчи, всюду находящей себѣ моральное примѣненіе даже въ наше время.

Точно также не сохранились такія пѣсни съ общимъ характеромъ и изъ слѣдующей за тѣмъ поры—царствованія Соломона, образъ котораго не прочно установился въ еврейской народной исторіи, такъ какъ, съ одной стороны, онъ изображается мудрѣйшимъ и набожнѣйшимъ правителемъ, съ другой же настаиваютъ, что этотъ человѣкъ терпѣлъ идолопоклонство своихъ женъ, даже покровительствовалъ ему, и содѣйствовалъ уничтоженію національныхъ добродѣтелей въ своемъ народѣ. Традиція, съ психологическою тонкостью принявъ во вниманіе основныя черты его характера и

дѣятельности, приписала ему три библейскихъ книги—«Притчи», «Пѣснь Пѣсней» и «Проповѣдникъ». Что Соломонъ былъ мудрый мыслитель—это безспорно; эротическій элементъ играетъ при этомъ въ его жизни важную роль, а конечную цѣль такой жизни составляетъ, безъ сомнѣнія, то скептическое міровоззрѣніе, которое мы находимъ въ «Проповѣдникѣ». Но съ критической точки зрѣнія Соломону приписывается въ крайнемъ случаѣ сборникъ «Книга Притчей» или существенное участіе въ ея составленіи. Этотъ-то сборникъ вводитъ насъ прямо въ область *дидактической* поэзіи библіи.

Ошибочно думать, что этотъ родъ поэзіи былъ чуждъ библейской древности до Соломона. Множество изреченій, разсѣянныхъ въ Пятикнижіи, главнымъ же образомъ двѣ параболы Іотама и Натана доказываютъ уже, что нравственные афоризмы, наставленія, загадки и т. п. были очень распространены въ литературѣ; весьма возможно, что Соломонъ впервые собралъ ихъ вмѣстѣ и придалъ имъ характеристическую форму. Его стихотворное преніе съ царицею Сабы посредствомъ загадокъ, приписываніе ему трехъ тысячъ притчъ въ «Книгѣ Царей» и многія мѣста въ самой «Книгѣ Притчъ»—все это свидѣтельствуетъ неоспоримо, что этого рода мудрость, умѣющая такъ выразительно и красиво представлять результаты пережитаго опыта и на основаніи этого давать уроки и наставленія, то остроумно осмѣивающая людскую глупость, то облекающая въ граціозную форму серьезное житейское поученіе и повсюду выискивающая черты скрытаго сходства между натурой и обыходною жизнью—что этого рода мудрость процвѣтала именно во время Соломона и сдѣлалась у этого царя предметомъ самой усердной разработки. Безыскусственнымъ нравственнымъ изреченіямъ и мыслямъ народа онъ придалъ правильную форму, и эта дѣятельность вполнѣ соотвѣтствуетъ тому историческому представленію, которое мы составляемъ себѣ о Соломонѣ, когда отбрасываемъ всѣ украшенія, которыми легенда и традиція снабдили исторію его жизни. Никто не былъ способнѣе его сдѣлать личныя наблюденія, познанія, результаты опыта и извлеченныя изъ всѣхъ сферъ жизни сравненія фундаментомъ гномической поэзіи въ такой формѣ, какую представляетъ собой «Книга Притчей»; никто не могъ въ такой степени сдѣлаться творцомъ поэзіи, разработавшей притчу, которая есть несомнѣнно продуктъ творческаго народнаго духа, и сообщившей ей болѣе высокую художественную форму.

Въ пользу этого мнѣнія говоритъ и то обстоятельство, что отдѣльныя главы этой книги прямо и опредѣлительно обозначаются, какъ произведе-

нія Соломона (таковы главы 10, 22, 25, 29), тогда какъ о другихъ говорится: «и это написано мудрецами». Авторство Соломона доказывается и тѣмъ фактомъ, что большая часть этихъ изреченій имѣетъ чисто-свѣтскій характеръ, не пренебрегаетъ юморомъ, чужда сентиментальности и религіозной мечтательности, отличается энергичностью и рѣзкостью выраженія, а произведенія Соломона несомнѣнно принадлежали больше къ свѣтской, чѣмъ къ религіозной поэзіи. Это въ большинствѣ—восхваленія мудрости и предостереженія отъ глупости, практическія правила мудрости житейской, прямо изъ жизни почерпнутыя наблюденія и размышленія, сквозь которыя только иногда пробивается религіозное настроеніе, лежащее въ основаніи всей библейской поэзіи.

Что касается наконецъ формы этихъ изреченій, то понятно, что паралелизмъ періодовъ пользуется въ нихъ исключительнымъ господствомъ, ибо тутъ онъ могъ найти себѣ самое полное примѣненіе. Нѣсколькими примѣрами это подтверждается очень ясно. Такова похвала мудрости и опытности:

„Собирающій во время лѣта—сынъ разумный; спящій же во время жатвы—сынъ безпутный.

„Глупцы идутъ своимъ собственнымъ путемъ, мудрые принимаютъ совѣты другихъ.

„За высокомѣріемъ слѣдуетъ погибель, а надменность приходитъ предъ паденіемъ.

„Тотъ ненавидитъ своего сына, кто скупъ на розгу; кто любитъ сына, тотъ мудро наказуетъ его.

„Многіе расточаютъ—и становятся богатыми; многіе же скупятся—и дѣлаются бѣдными".

Само собой разумѣется, что эта мудрость приводитъ древняго еврейскаго притчетворца къ познанію Бога, откуда она исходитъ и гдѣ—конечная цѣль ея:

„Начало познанія—боязнь Бога; но глупцы презираютъ мудрость и ученіе.

„Мудростью Богъ создалъ землю и прозорливостью построилъ небо.

„Память праведнаго остается благословенною, но память преступнаго истлѣетъ".

Мѣстами притчи обращаются и въ граціозныя загадки, полныя остроумнаго юмора, или въ милыя эпиграммы (Sinngedichte), или даже въ произведенія чисто-дидактическія, изъ которыхъ «Предостереженіе отъ вина» можетъ служить характеристическимъ образцомъ свѣтской лирики, а «Восхваленіе добродѣтельной жены» — выраже-

ніемъ почтенія, которымъ женщина пользовалась въ древности, не смотря на господствовавшую полигамію; этими двумя произведеніями заканчивается кругъ, обнимаемый «Книгою Притчей», составленіе которой указываетъ на время свободнаго религіознаго и цвѣтущаго національнаго направленія. Касательно «Предостереженія отъ вина» нужно еще замѣтить, что пѣсни вакхическаго характера не были чужды поэтическому творчеству древняго еврейства, какъ и всякой народной поэзіи. Вино было главнымъ продуктомъ палестинской почвы и служило тамъ — какъ и повсюду — желаннымъ матеріаломъ для любившихъ выпить и для поэтовъ. Но если «вино радуетъ боговъ и людей», то оно, по «Книгѣ Притчей» — опасно для государей, да и народу вредно, когда потребляется въ изобиліи. Это и имѣетъ въ виду великолѣпная маленькая пѣсня:

„У кого вой? у кого стонъ? у кого ссоры? у кого горе? у кого раны безъ причины? у кого багровые глаза?

У тѣхъ, что̀ долго сидятъ за виномъ, что̀ ищутъ, гдѣ бы добыть вина.

Не смотри на вино, какъ оно краснѣетъ, какъ оно искрится въ чашѣ, какъ оно течетъ изъ нея!

Послѣ оно укуситъ, какъ змѣй, и ужалитъ, какъ аспидъ.

Глаза твои будутъ смотрѣть превратное, и сердце твое заговоритъ развратныя вещи.

И станешь ты какъ спящій среди волнъ морскихъ и какъ спящій наверху мачты:

Тебя бьютъ, а тебѣ не больно; толкаютъ тебя, а ты не чувствуешь. И когда просыпаешься, опять ищешь того же“.

Въ болѣе высокую сферу приводитъ насъ похвала добродѣтельной женщинѣ, у которой Шиллеръ взялъ нѣсколько прекрасныхъ чертъ для своей «Пѣсни о Колоколѣ» и которая осталась на всѣ будущія времена пѣснью пѣсней о вѣрности еврейской женщины.

„Кто найдетъ добродѣтельную жену? Цѣна ея выше жемчуговъ.

Увѣрено въ ней сердце мужа ея, и онъ не будетъ оставаться безъ прибытка.

Она воздастъ ему добромъ, а не зломъ, во всѣ дни жизни своей.

Добываетъ шерсть и ленъ и охотно работаетъ руками своими.

Она, какъ купеческіе корабли, издалека добываетъ хлѣбъ свой.

Она встаетъ еще ночью и раздаетъ пищу въ домѣ своемъ и урочное — своимъ служанкамъ.

Задумаетъ она о полѣ—и пріобрѣтаетъ его; отъ плодовъ рукъ своихъ насаждаетъ виноградникъ.

Препоясываетъ силою чресла свои и укрѣпляетъ мышцы свои.

Она чувствуетъ, какъ пріятно ея занятіе, и свѣтильникъ ея не гаснетъ и ночью.

Протягиваетъ руки свои къ прялкѣ, и персты ея берутся за веретено.

Длань свою она открываетъ бѣдному, и руку свою подаетъ нуждающемуся.

Не боится стужи для семьи своей, ибо вся семья ея одѣта въ пурпурныя одежды.

Она дѣлаетъ себѣ ковры; виссонъ и пурпуръ—одежда ея.

Мужъ ея всѣмъ извѣстенъ на площади, когда онъ сидитъ въ совѣтѣ съ старѣйшинами земли.

Она дѣлаетъ покрывала, и продаетъ, и поясы доставляетъ купцамъ финикійскимъ.

Крѣпость и красота—одежда ея, и весело смотритъ она на будущее.

Уста свои открываетъ съ мудростью, и кроткое наставленіе на языкѣ ея

Она наблюдаетъ за хозяйствомъ въ домѣ своемъ и не ѣстъ хлѣба праздности.

Встаютъ дѣти—и ласкаютъ ее; встаетъ мужъ—и хвалитъ ее:

„Много было женъ добродѣтельныхъ, но ты превзошла ихъ всѣхъ.

Миловидность обманчива и красота суетна; но жена, боящаяся Господа, достойна похвалы.

Дайте ей отъ плода рукъ ея, и да прославятъ ее у воротъ дома ея!"...

Нельзя предположить, что этотъ гимнъ во хвалу добродѣтельной жены и «*Пѣснь Пѣсней*», къ которой мы теперь обращаемся, могли возникнуть въ одно и то же время. Въ гимнѣ, какъ и во всѣхъ сентенціяхъ «Книги Притчъ», касательно женщинъ и любви преобладаетъ вполнѣ этическій характеръ, въ «Пѣснѣ Пѣсней» — эстетическій; въ первомъ — настроеніе преимущественно нравственное, во второй—глубоко чувственное. Внѣшнія и внутреннія причины заставляютъ насъ принять, что гимнъ былъ включенъ въ сборникъ притчей уже позже, когда господствовали болѣе зрѣлыя воззрѣнія на женщину и на ея значеніе въ общественной жизни, составленіе же «Пѣсни Пѣсней» послѣдовало вѣроятно непосредственно послѣ смерти Соломона, и написана она была въ сѣверной Палестинѣ.

Тамъ, среди бурь, проносившихся въ народной жизни, вылилась эта пѣсня изъ сердца, въ которое веселая обстановка кинула самые свѣтлые лучи свои и въ которомъ жила удивительная способность видѣть какъ нельзя яснѣе «какъ блещутъ цвѣты, какъ финиковое дерево пускаетъ свои почки, какъ подымается вверхъ виноградная лоза и какъ раскрывается цвѣтъ гранатныхъ деревьевъ». Это произведеніе — самое зрѣлое, самое чистое и самое прекрасное изъ всего, созданнаго еврейскою, да и вообще эротическою поэзіей всего міра, пѣснь пѣсней бурно-порывистой

любви, пренебрегающая всякими аллегорическими затемнѣніями, и драматическое стихотвореніе, дышащее дѣтскою простотою и нѣжностью ощущеній, полное смѣлыхъ образовъ и пламеннаго чувства, проникнутое искреннею любовью и широкимъ полетомъ фантазіи. «Ни Греція, ни весь остальной востокъ никогда не производили, да и не могли произвесть такую пѣснь любви. Если она такъ неизмѣримо возвышается надъ всѣми родственными ей созданіями, то это благодаря чудному гармоническому соединенію страстной *чувственности* и чистѣйшей *нравственности*, составляющему невидимое біеніе пульса всей пѣсни. Изобразить глубже и вѣрнѣе душевное благородство чисто-человѣческой любви невозможно. Поэтъ, хорошо знающій, что̀ такое любовь и что̀ такое женское сердце, создаетъ художественными средствами женщину, которую онъ дѣлаетъ воплощеніемъ любви, основательно узнанной имъ, благодаря его широкому знанію людей и тонкой способности наблюденія. А что онъ правильно понимаетъ любовь—это мы видимъ изъ стиховъ, въ которыхъ Суламитъ совѣтуетъ дочерямъ Іерусалима не будить любовь преждевременно и поспѣшно, ибо она—опасная страсть. Любовь, по воззрѣнію поэта — надѣляющая блаженствомъ болѣзнь, райски-чудная смѣсь счастья и несчастья. Счастливъ тотъ, кто не любитъ, но счастливѣе человѣкъ, которымъ овладѣла болѣзнь любви. Она приноситъ съ собой величайшія опасности, величайшія страданія, но въ то же время и высочайшіе восторги, невыразимое блаженство».

Въ героинѣ этой *драматической идилліи* — каковою признаютъ многіе «Пѣснь Пѣсней»—въ пастушкѣ Суламитъ представилъ знающій человѣческое сердце поэтъ идеалъ этой чистой земной любви. Уже спиритуализму позднѣйшаго времени было предоставлено заключить пламенное стихотвореніе въ аллегорическія оковы, придать ему смыслъ любви къ Богу или преданности церкви и приписать такую тенденцію царю Соломону, тогда какъ онъ именно изображаетъ побѣду чистой и вѣрной любви въ противоположность соблазнамъ царскимъ и его гаремной жизни.

И рядомъ съ этими чарами любви на насъ дѣйствуютъ обаятельно въ этомъ стихотвореніи главнымъ образомъ идиллическія сцены изъ жизни на лонѣ природы; мы находимъ здѣсь такое очаровательное погруженіе во внѣшнюю, окружающую насъ природу, какого не встрѣтимъ во всей эротической поэзіи древности. Поэтъ вводитъ насъ въ цвѣтущую, роскошную природу. Фантазія любящей четы привлекаетъ и ее, какъ все остальное на свѣтѣ, въ свой заколдованный кругъ: «она ставитъ все въ связь съ

любимымъ предметомъ и видятъ во всей вселенной только отраженія этого послѣдняго, ибо именно любовь впервые научаетъ человѣка познавать и понимать нераздѣльное цѣлое».

Попытки объяснить «Пѣснь Пѣсней» и вернуть ее къ ея первобытной художественной формѣ часто оказывали неестественное давленіе на ея ароматическую поэзію. Ближе всего къ истинѣ раздѣленіе на семь драматическихъ картинъ, которое, конечно, нуждается во вставкахъ, переходахъ и всякихъ другихъ добавленіяхъ, чтобы создать одну ясную картину. Первая знакомитъ насъ съ Суламитъ въ то время, когда она въ царскомъ гаремѣ томится желаніемъ соединиться со своимъ возлюбленнымъ. Удивительный монологъ выражаетъ это лирическое настроеніе:

«О, пусть лобзаетъ онъ меня лобзаніемъ своихъ устъ! Ибо ласки твои слаще вина!

Отъ благовонія мастей твоихъ, какъ масло мировое — имя твое; оттого дѣвушки такъ любятъ тебя.

«О, влеки меня, о, дай намъ побѣжать за тобою!»

Затѣмъ она разсказываетъ, какъ Соломонъ увелъ ее въ свои комнаты и увѣрилъ, что питаетъ къ ней искреннюю любовь. Придворныя женщины, вѣроятно, стараются успокоить ее и разспрашиваютъ. На это Суламитъ отвѣчаетъ:

«Черна я, дочери Іерусалима, но красива, какъ шатры Кедарскіе, какъ завѣсы Соломоновы.

Не смотрите, что я смугла, ибо солнце опалило меня.

Сыновья матери моей разгнѣвались на меня, поставили меня стеречь виноградники—своего собственнаго виноградника я не сберегла.

Скажи мнѣ ты, котораго любитъ душа моя: гдѣ пасешь ты? Гдѣ отдыхаешь ты въ полдень? Къ чему мнѣ быть скиталицей (въ поискахъ за тобою) возлѣ стадъ товарищей твоихъ?»

Придворныя женщины снова стараются утѣшить ее и прославляютъ любовь къ ней царя. Соломонъ самъ сравниваетъ ея красоту со всѣми сокровищами востока; она же думаетъ только о своемъ возлюбленномъ. Дуэтомъ звучитъ та сцена, въ которой Соломонъ самыми вычурными уподобленіями и сравненіями въ восточномъ духѣ славитъ ея прелести, между тѣмъ какъ Суламитъ вмѣсто всякаго отвѣта изображаетъ красоту своего возлюбленнаго и кончаетъ признаніемъ:

«Изнемогаю я отъ любви! Лѣвая рука его у меня подъ головой, а правая обнимаетъ меня».

Вторая картина снова начинается превосходнымъ лирическимъ моноло-

гомъ Суламитъ. По времени онъ,—какъ думаютъ остроумные комментаторы,—можетъ считаться написаннымъ раньше перваго, такъ какъ въ немъ рѣчь идетъ о причинѣ, по которой Суламитъ разлучили съ отцовскимъ домомъ и съ возлюбленнымъ. «Авторъ поступилъ очень тонко, воспользовавшись предшествующими главному дѣйствію событіями только какъ первыми нитями для остальной ткани. Положеніе при этомъ слѣдующее. Въ отсутствіе возлюбленнаго Суламитъ воскрешаетъ предъ собой прежнія, блаженныя игновенія, когда они были вмѣстѣ. Ничего не можетъ быть естественнѣе. Эти пламенныя воспоминанія, это продолженіе внутренней жизни и безпрерывная дума о единственно дорогомъ человѣкѣ—въ то же время усиливаютъ въ ней способность сопротивленія соблазнительнымъ искушеніямъ царя Такимъ образомъ, она прежде всего вспоминаетъ о своемъ послѣднемъ, роковомъ свиданіи съ милымъ и затѣмъ все дальше и дальше уходитъ въ прошедшее».

Рѣдкою нѣжностью и свѣжимъ ароматомъ проникнута «утренняя пѣсенка», которую она поетъ другу и пробуждающейся веснѣ:

«И началъ мой возлюбленный говорить мнѣ: встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!

Прошла уже зима, пересталъ дождь.

Показались на землѣ цвѣты, настало время пѣнья, и голосъ горлицы слышенъ въ нашихъ мѣстахъ.

Смоковницы распустили свои почки, и винныя лозы, разцвѣтая, разливаютъ ароматъ.

Встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!

Голубица моя въ ущеліи скалы подъ кровомъ утеса! Покажи мнѣ лицо твое, дай мнѣ услышать голосъ твой—

Потому что голосъ твой сладокъ и лицо твое прелестно!»

Третья картина тоже состоитъ изъ одного только монолога къ возлюбленному, посвященнаго воспоминанію о тѣхъ блаженныхъ минутахъ, когда она искала и нашла его! Въ четвертой картинѣ, послѣ описанія царскаго великолѣпія и блеска, мы снова слышимъ, какъ царь проситъ пастушку полюбить его, между тѣмъ какъ, съ другой стороны, пастухъ славитъ блаженство раздѣляемой любви:

«Наслаждайтесь радостью, упивайтесь въ любви блаженствомъ!»

Пятая картина разсказываетъ сонъ Суламитъ. Понятно, что во снѣ является ей возлюбленный; она идетъ отворить ему—но онъ уже исчезъ, и тогда она умоляетъ дочерей Іерусалима:

«Если вы встрѣтите моего возлюбленнаго, что̀ скажете вы ему? Что я изнемогаю отъ любви!..

Придворныя женщины снова стараются успокоить ее. Онѣ спрашиваютъ Суламитъ—кто же возлюбленный ея, и она рисуетъ его смѣлыми, великолѣпными сравненіями въ восточномъ духѣ. Послѣ этого женщины, вѣроятно, предлагаютъ Суламитъ помочь ей найти милаго.

И вотъ въ шестой картинѣ Соломонъ рѣшается въ послѣдній разъ сдѣлать нападеніе на чистую, невинную любовь пастушки; но ей кажется, что она слышитъ голоса подругъ, жаждущихъ свидѣться съ нею, и въ ея душѣ снова возстаетъ воспоминаніе о возлюбленномъ и о пріятностяхъ сельской жизни. Весна и любовь въ этихъ лирическихъ изліяніяхъ постоянно идутъ рядомъ или смѣняютъ другъ друга...

«Я принадлежу другу моему, и къ нему обращены всѣ желанія мои!
Прійди же, возлюбленный, выйдемъ въ поле, побудемъ между цвѣтами!
Поутру пойдемъ въ виноградники, посмотримъ, распустилась-ли лоза, раскрылись-ли почки, разцвѣли-ли гранатовыя деревья. Тамъ я отдамъ тебѣ любовь мою».

Послѣдняя картина показываетъ намъ, наконецъ, исполненіе этихъ пламенныхъ желаній и томленій любви. Суламитъ снова появляется внезапно въ деревнѣ, братья и подруги привѣтствуютъ ее. Возлюбленный обращается къ ней съ призывомъ:

«Жительница садовъ! Друзья внимаютъ голосу твоему, — дай и мнѣ послушать его!»

На это Суламитъ отвѣчаетъ ему тѣми же словами, которыя вырвались у нея прежде, въ ту минуту, когда ее послали въ виноградникъ и тамъ разлучили съ возлюбленнымъ:

«Бѣги, милый мой! Бѣги, какъ серна, какъ молодой олень на горахъ бальзамическихъ!»

Вся идиллія, эта весенняя пѣснь чистой и невинной любви, великолѣпнѣе и трогательнѣе которой не пѣли никогда и ничьи уста, резюмируется изреченіемъ, которое можетъ быть поставлено эпиграфомъ ко всему сборнику:

«Сильна, какъ смерть, любовь; свирѣпа, какъ преисподняя, ревность; стрѣлы ея—стрѣлы огненныя; она—пламень Господень.

«Большія воды не могутъ потушить любовь, и рѣки не зальютъ ея. Давай кто нибудь все богатство дома своего за любовь — его отвергнули бы съ презрѣніемъ».

Мрачною и печальною противоположностью этой драмѣ весны любви представляется то потрясающее стихотвореніе дидактическаго характера, которое извѣстно подъ названіемъ «*Іова*» и съ древнихъ временъ уже много занимало всѣхъ изслѣдователей библіи. Какая цѣль этой книги? Кто былъ ея авторъ? Въ какую пору могла она быть сочиненною и какимъ образомъ попала она въ сборникъ книгъ св. писанія? Таковы приблизительно многочисленные вопросы и недоумѣнія, вызывавшіеся этимъ произведеніемъ, и на которые было дано много отвѣтовъ, не приведшихъ, однако, къ окончательному и удовлетворительному результату.

Для простого, эстетическаго воззрѣнія, книга «Іова» есть дидактическое произведеніе, соединяющее въ себѣ лирическій, эпическій и драматическій элементы—теодицея, возвышеннѣе какой, быть можетъ, не найдется во всей поэзіи древности, защищающая справедливость божественнаго порядка съ высокой, эпической точки зрѣнія, — стихотвореніе съ міровымъ характеромъ, изображающее борьбу сильной души, стремящейся въ виду часто необходимыхъ страданій набожнаго и добродѣтельнаго человѣка сохранить вѣру въ божественную справедливость.

Подобное стихотвореніе могло возникнуть только въ такое время, когда міровоззрѣніе народа, къ которому принадлежалъ его авторъ, достигло уже такой зрѣлости, что усматривало въ міровомъ строѣ цѣлесообразное цѣлое, въ Богѣ — невидимаго руководителя этого цѣлаго, и въ воспитательную систему котораго гармонія между законами природы и законами человѣческой нравственностью входила въ качествѣ высшаго постулата. А такимъ временемъ для еврейства былъ только періодъ послѣ вавилонскаго плѣненія, когда вышеупомянутое міровоззрѣніе, сдѣлавшись общимъ, испытаннымъ въ школѣ бѣдствій и страданій, получило право гражданства и наполнило всѣ умы. Къ этому-то приблизительно періоду должны мы отнести книгу «Іова», чтобы вполнѣ понять ее.

Не бурная весна, не полное жизни лѣто израильской народной жизни, а только обильная плодами осень ея могла дать жизнь подобному произведенію,—произведенію, въ которомъ старое, исконное противорѣчіе между ученіемъ о счастливой долѣ набожнаго человѣка и о карѣ, постигающей злого, и дѣйствительностью, объясняется съ такой чисто монотеистической точки зрѣнія.

Въ ту пору жизни Іова, когда мы впервые встрѣчаемся съ нимъ, онъ—богатый и почтенный, отличающійся своею набожностью, предводитель кочевого племени. Когда однажды Богъ, въ засѣданіи небеснаго

совѣта, указываетъ Сатанѣ на этого вѣрнаго слугу Своего, царь ада испрашиваетъ себѣ у Бога дозволеніе подвергнуть эту набожность и вѣрность Іова испытанію (Извѣстно, что эта сцена послужила Гете образцомъ для его пролога къ «Фаусту»). Іовъ лишается имущества, слугъ и дѣтей; но онъ не падаетъ духомъ и остается преданнымъ Богу, держась своего постояннаго правила:

«Господь далъ, Господь отнялъ—благословенно буди имя Господа!»

И вотъ, вслѣдъ затѣмъ Сатана получаетъ дозволеніе приняться за самого Іова лично, чтобы подвергнуть его еще болѣе тяжкому испытанію. Его постигаетъ страшная болѣзнь. Но онъ и тутъ не теряетъ твердости и не слѣдуетъ совѣтамъ и увѣщаніямъ своей жены—отпасть отъ Господа. Вѣсть о его мученіяхъ распространяется по всей странѣ, и для утѣшенія его приходятъ три друга: Элифасъ изъ Темана, Цофаръ изъ Наэмы и Бильдадъ изъ Суэха. Видъ Іова устрашаетъ ихъ до такой степени, что они впродолженіи семи дней и семи ночей сидятъ около него молча и плача. Наконецъ Іовъ нарушаетъ молчаніе, и, подобно вырвавшейся на просторъ рѣкѣ, вылетаютъ изъ его устъ сѣтованія о печальной долѣ и желанія смерти, какъ конца этихъ ужасныхъ страданій!

Тутъ начинается преніе между Іовомъ и его друзьями—преніе, правда, только теоретическаго характера, но полное такой драматической образности, что существующій ошибочный взглядъ на все это произведеніе, какъ на драму, представляется понятнымъ и простительнымъ. Три друга стараются успокоить его и защищаютъ правосудіе Бога. По ихъ мнѣнію, основанному на ихъ религіозныхъ принципахъ, Іовъ, по всей вѣроятности, совершилъ какое нибудь преступленіе, за которое теперь несетъ достойную кару. Іовъ отрицаетъ это: онъ добросовѣстно прослѣдилъ всю свою прошедшую жизнь и убѣжденъ въ своей невинности. Сила Божья извѣстна ему такъ же хорошо, какъ и его друзьямъ, которые постоянно говорятъ о ней,—но правосудія онъ здѣсь не видитъ. Чѣмъ болѣе друзья утѣшаютъ его, тѣмъ глубже погружается Іовъ въ свои муки, тѣмъ сильнѣе крѣпнетъ въ немъ убѣжденіе, что именно преступникамъ и грѣшникамъ хорошо живется на свѣтѣ, между тѣмъ какъ праведный долженъ страдать и мучиться. Но сквозь мрачныя тучи этихъ страданій все-таки пробиваются отъ времени до времени лучи надежды на избавленіе, предчувствіе той мысли о безсмертіи души, которая получила свое развитіе только въ позднѣйшее время.

Послѣ того друзья выступаютъ уже открыто съ обвиненіемъ, которое

до сихъ поръ они рѣшались дѣлать только намеками — что Іовъ несомнѣнно навлекъ на себя небесную кару избыткомъ своихъ грѣховъ. Іовъ снова опровергаетъ ихъ. Могущество Божье онъ знаетъ и чтитъ (доказательствомъ тому служитъ великолѣпное изображеніе этого могущества и дѣйствія его въ природѣ и исторіи)—но справедливость не можетъ онъ усмотрѣть въ мировомъ порядкѣ и восхвалять ее. Друзья умолкаютъ, и Іовъ оканчиваетъ эту бесѣду заявленіемъ о своей покорности рѣшеніямъ Господа, какъ бы непостижимы и неисповѣдимы ни были причины ихъ.

Тутъ выступаетъ на сцену новое дѣйствующее лицо—четвертый другъ, Елигу, который рѣзко нападаетъ на Іова и представляетъ его страданія ничѣмъ инымъ, какъ испытаніемъ Божьимъ. Рѣчи его, въ недавнее время признанныя нѣкоторыми изслѣдователями за неподлинныя, суть съ поэтической стороны, вмѣстѣ съ картинами природы, самыя блестящія страницы книги; онѣ приводятъ насъ къ тайнамъ Промысла и божественнаго правосудія. Великолѣпные образы восторженнаго юноши дѣйствуютъ на насъ обаятельнѣе, чѣмъ мудрыя и разсудительныя рѣчи друзей, сильнѣе, чѣмъ печальныя сѣтованія Іова. Но исполинской высоты достигаетъ поэтическое изображеніе въ рѣчи самого Бога, который успокоиваетъ сомнѣнія и жалобы.

Теперь Іовъ остался одинъ—и онъ дѣлаетъ элегическій обзоръ своей прошедшей жизни, желая оправдать себя предъ Богомъ. Тогда появляется Господь въ своемъ безпредѣльномъ величіи и «изъ вихря» говоритъ Іову слова назиданія, утѣшенія, примиренія. Іовъ признается праведнымъ и снова вступаетъ въ обладаніе всѣми житейскими благами, среди наслажденія которыми нѣсколько лѣтъ спустя умираетъ, «престарѣлымъ и насыщеннымъ жизнью».

Справедливо поэтому видѣли въ Іовѣ представителя фаустовской идеи у древнихъ евреевъ,—который съ мятежною силою Титана старается разбить всѣ предѣлы, поставленные человѣку вѣчнымъ закономъ природы и дѣлающіе его зависимымъ отъ высшихъ силъ существомъ. Это возстаніе противъ несокрушимой необходимости имѣетъ въ себѣ нѣчто демонически-дикое и первобытное, точно также, какъ отчаяніе послѣ неудачи и возвращеніе Титана въ его оковы—нѣчто безконечно трагическое и печально потрясающее. Тутъ слышимъ шумъ источника, изъ котораго вышла вся поэзія міровой скорби, для того, чтобы разлиться въ океанѣ всей міровой поэзіи.

Понятно, что, при разсмотрѣніи художественнаго произведенія съ та-

книъ универсальнымъ характеромъ, на первый планъ выступалъ вопросъ объ авторѣ его. Традиція приписывала сочиненіе этой книги Моисею, Соломону и многимъ другимъ героямъ; изслѣдованіе—почти всѣмъ поэтамъ и пророкамъ. Мы склоняемся въ пользу мнѣнія Лютера, не раздѣляя его предположенія, что авторъ «Пѣсни Пѣсней» написалъ и «Книгу Іова»: «Еврейскій поэтъ и авторъ этой книги, кто бы онъ ни былъ, видѣлъ и слышалъ, пережилъ и описалъ подобныя искушенія и превратности—подобно тому, какъ Виргилій описываетъ другого героя, Энея, и проводитъ его по всѣмъ морямъ, водамъ и городамъ. И, повидимому, тотъ, кто написалъ эту книгу, кто бы онъ ни былъ, былъ великій, превосходный богословъ».

Книгу Іова называли сильнымъ ядомъ, который не могъ отсутствовать въ библіи, этой великой домашней аптекѣ человѣчества; это болѣе остроумно, чѣмъ справедливо. Скорѣе слѣдовало бы смотрѣть на нее, какъ на противоядіе относительно господствовавшихъ у народовъ религіозныхъ возврѣній, которыми часто заражался и израильскій народъ; затѣмъ, какъ на такой величавый памятникъ нравственно-религіознаго міровоззрѣнія, подобный которому едва-ли можно найти во всей древней литературѣ; наконецъ, какъ на вполнѣ художественное произведеніе библейской поэзіи, которая, выйдя изъ народной пѣсни, достигла своей универсальной высоты въ этомъ назидательномъ стихотвореніи.

Къ той же области и къ тому же поэтически-дидактическому направленію принадлежитъ приписываемый, правда, позднѣйшему времени и ушедшему впередъ міровоззрѣнію «*Проповѣдникъ Соломона*» (Kohelet). Въ продолженіе двухъ тысячелѣтій съ лишнимъ это странное сочиненіе считалось продуктомъ умственной дѣятельности Соломона, причемъ традиція основывала такое мнѣніе на вступительныхъ словахъ: «Слова Проповѣдника, сына Давидова, царя въ Іерусалимѣ». И нельзя отрицать, что это мнѣніе имѣетъ за себя много подкупающихъ доводовъ. Мудрый царь, столько видѣвшій и столько переживашій, вкусившій всѣхъ благъ земной жизни,—на закатѣ дней вноситъ результатъ всѣхъ своихъ наблюденій, всего своего опыта, въ эту книгу, общій смыслъ которой заключается въ одномъ изреченіи ея: «Суета суетъ и всяческая суета!»

Къ этому присоединяются еще, тоже какъ доказательства авторства Соломона, заглавіе, ясно и опредѣлительно указывающее именно на него, помѣщеніе книги въ библейскомъ канонѣ между обоими другими, приписываемыми Соломону, произведеніями, традиція, разсказы отцовъ церкви. Тутъ раз-

сказывается о строительныхъ наклонностяхъ и вкусахъ царя и его любви къ роскоши, о его мудрости и знаніяхъ, о его богатствахъ и сокровищахъ, которыми онъ затмѣвалъ всѣхъ остальныхъ владыкъ, о его притчахъ и стихахъ, — къ кому же, кромѣ Соломона, можетъ относиться все это? И какъ характеристиченъ для этого царственнаго поэта порядокъ, въ которомъ, судя по свидѣтельству традиціи, шли одно за другимъ его произведенія! Въ молодости, въ пору весны своего счастья и своей любви, онъ пишетъ «Пѣснь Пѣсней», въ зрѣломъ возрастѣ — «Притчи», на закатѣ своей шумной, дѣятельной жизни — «Проповѣдникъ»!

Къ сожалѣнію, этому мнѣнію противопоставляются весьма важныя возраженія, не согласиться съ которыми относительно «Проповѣдника» невозможно. Во первыхъ, ни въ какой другой библейской книгѣ не находимъ такого темнаго въ общемъ оттѣнка языка,—языка очень нечистаго и смѣшаннаго съ иностранными словами; во вторыхъ—и это самое главное—содержаніе и религіозно-скептическое міровоззрѣніе автора приводятъ къ заключенію, что книга написана гораздо позже, въ вѣкъ религіозныхъ шатаній и сомнѣній; къ этимъ доводамъ присоединяются еще многіе другіе, вслѣдствіе чего поневолѣ убѣждаешься, что вся книга представляетъ собою начало псевдо-эпиграфической литературы и сочинена въ пору послѣ изгнанія, вѣроятно, въ періодъ послѣ Александра Великаго. Поэтическимъ достоинствомъ она тоже уступаетъ остальнымъ произведеніямъ; въ ней нѣтъ той наивности и того лирическаго порыва, которыми отличается вся библейская поэзія. Мѣсто, проникнутой радостною преданностью Богу, субъективности древняго гебраизма заступилъ здѣсь мрачный, озлобленный пессимизмъ, который точитъ и губитъ всѣ цвѣты жизни, который въ каждой частности созданія видитъ только ошибку, а во всемъ этомъ созданіи, въ его нераздѣльной совокупности — ничто иное, какъ пустую игру. По временамъ только кажется, какъ будто озлобленный проповѣдникъ вспоминаетъ о своей профессіи и о цѣли своей работы. Тогда онъ начинаетъ поучать—жизнерадостному чувству и страху Божьему, но эти поученія звучатъ въ его устахъ почти какъ иронія или насмѣшка и ни въ какомъ случаѣ не производятъ того дѣйствія, на которое они разсчитывали.

Основная мысль—та же, что и въ книгѣ Іова. И въ «Проповѣдникѣ» проникло убѣжденіе, что между наградою и наказаніемъ, между жизнью на землѣ праведника и жизнью грѣшника находится глубокая пропасть, неразрѣшимое противорѣчіе. Но между тѣмъ какъ въ книгѣ Іова робкія

сомнѣнія разрѣшаются смиреніемъ и покорностью Богу, здѣсь скорбь о ничтожествѣ земного существованія, меланхолія жизни прорывается мрачными звуками даже сквозь тѣ размышленія, которыя, повидимому, призываютъ къ наслажденію земными благами и къ страху Божьему. Гидра сомнѣнія повсюду просовываетъ свои головы, и когда мудрецъ отсѣкаетъ одну изъ нихъ, тысячи новыхъ немедленно выростаютъ и отравляютъ всякое набожное чувство, всякое наслажденіе жизнью. Въ концѣ-концовъ результатомъ этого міросозерцанія представляется не увѣщаніе: «Бойся Бога и чти Его завѣты, ибо въ этомъ—весь человѣкъ!», но эпиграфъ удивительной книги: «Суета суетъ и всяческая суета».

Красною нитью тянется этотъ эпиграфъ по всему сочиненію, начинающемуся мыслями о ходѣ вещей въ природѣ. Мысли эти не утѣшительнаго свойства, ибо «одно поколѣніе приходитъ, другое уходитъ, земля же остается вѣчною; что̀ было, то будетъ, что̀ однажды случилось, случится снова; нѣтъ подъ солнцемъ ничего новаго!» Мыслитель обращается затѣмъ къ жизни и стремленіямъ человѣка, къ познанію и наукѣ,—но «и это—заблужденіе духа, ибо гдѣ много мудрости, тамъ много скорби, и увеличивающееся познаніе увеличиваетъ печаль». Наслажденіе земною жизнью тоже не вознаграждаетъ: оно также «суета и погоня за вѣтромъ». И такимъ образомъ выводъ почти тотъ, что глупецъ имѣетъ предпочтеніе передъ мудрымъ, грѣшникъ передъ праведнымъ, что для человѣка самое лучшее — «ѣсть и пить и давать своей душѣ наслаждаться хорошимъ во всѣхъ бѣдствіяхъ жизни», ибо и это — отъ рукъ Господа, священные уставы котораго вѣдь не могутъ же быть нарушены человѣкомъ.

Не будь никакихъ другихъ доказательствъ въ пользу сочиненія этой книги уже въ позднѣйшее время, достаточно было бы опредѣлительно высказанныхъ во второй главѣ мыслей о цѣлесообразности природы, о прочномъ порядкѣ въ ходѣ вселенной, мыслей, уже a priori исключающихъ возможность какихъ бы то ни было чудесъ, въ противоположность къ господствовавшимъ во всѣхъ прежнихъ прозаическихъ и поэтическихъ произведеніяхъ богословскимъ воззрѣніямъ.

Но именно этотъ неизмѣняющійся міровой строй и порядокъ причиняетъ глубокую скорбь Проповѣднику, видящему торжество зла и гибель добра, не могущему усмотрѣть никакого преимущества человѣка передъ животнымъ. Темныя стороны общественной жизни еще усиливаютъ эту скорбь. Не могутъ ослабить ее и тѣ многія правила житейской мудрости, которыя авторъ почерпаетъ изъ богатой сокровищницы опыта натуры,

преимущественно рефлективной,—не могутъ потому, что единственное дѣйствіе, какое они способны произвести, это — дѣлать нашу несчастную жизнь сколько нибудь сносною для насъ. Даже «отрицаніе желанія жить» не чуждо нашему Проповѣднику! Правда, есть у него утѣшеніе для живущихъ въ сквернѣйшемъ изъ всѣхъ міровъ,—но оно не является здѣсь результатомъ мыслительнаго процесса, а вторгается какъ чуждый элементъ въ философское размышленіе. Послѣ всѣхъ мрачныхъ сентенцій и сѣтованій глубокаго пессимизма, эти прекрасныя, кроткія слова утѣшенія кажутся намъ—какъ ни тривіально это сравненіе—фальшивыми этикетками на бутылкахъ, содержимое которыхъ находится въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ надписью на нихъ. Вотъ онѣ:

„Если человѣкъ проживетъ и много лѣтъ, но пусть веселится онъ во все продолженіе ихъ, и пусть помнитъ о дняхъ темныхъ, которыхъ будетъ много; ибо все, что будетъ—суета!

Веселись, юноша, въ юности твоей, и да вкушаетъ сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по путямъ сердца твоего и по видѣнію очей твоихъ; только знай, что за все это Богъ приведетъ тебя на судъ.

И удаляй печаль отъ сердца твоего, и уклоняй злое отъ тѣла твоего, потому что дѣтство и юность—суета.

И помни Создателя твоего въ дни юности твоей, доколѣ не пришли тяжелые дни и не наступили годы, о которыхъ ты будешь говорить: „Нѣтъ мнѣ удовольствія въ нихъ!“

Доколѣ не померкли солнце, и свѣтъ, и луна, и звѣзды, и не нашли новыя тучи вслѣдъ за дождемъ“...

За короткимъ, но нагляднымъ изображеніемъ этой мрачной поры зимы человѣческой жизни слѣдуетъ поэтическій эпилогъ:

„И предъ возвышеннымъ страшно, и на всѣхъ дорогахъ ужасы; и зацвѣтетъ миндаль, и отяжелѣетъ кузнечикъ;

Ибо отходитъ человѣкъ въ вѣчный домъ свой, и готовы окружить его по улицѣ плакальщицы.

Порвалась серебряная цѣпочка, и разорвалась золотая повязка, и разбился кувшинъ у источника, и обрушилось колесо надъ колодцемъ.

И возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, который далъ его!“..

И въ заключеніе: «Суета сует, всяческая суета!» Книга заканчивается этими словами, за которыми слѣдуетъ еще нѣсколько стиховъ, заключающихъ въ себѣ, по мнѣнію изслѣдователей библіи, только предостереженіе позднѣйшихъ собирателей канона отъ всякихъ апокрифическихъ сочиненій.

«Проповѣдникъ» можно назвать лебединою пѣснью израильскаго на-

рода,—ибо его возникновеніе относится несомнѣнно къ періоду иноземнаго господства, державшаго Израиля подъ своимъ желѣзнымъ бичомъ, къ порѣ броженія и религіознаго скептицизма, борьбы и сомнѣнія, партій и противоположныхъ міровоззрѣній,—порѣ, объясняющей намъ, дѣлающей для насъ понятною грустное восклицаніе: «Всему свое время, и время всякой вещи подъ небомъ». Но,—восклицаетъ Проповѣдникъ, — «суета суетъ и всяческая суета!»

Такимъ образомъ, книга «Проповѣдникъ» заканчиваетъ собой весь циклъ библейской поэзіи въ ея естественномъ развитіи — отъ народной пѣсни до рефлективной дидактики, съ прохожденіемъ сквозь творчество художественное. Но какъ всякая пѣсня, прежде чѣмъ совсѣмъ замереть, еще дрожитъ нѣкоторое время въ воздухѣ, проникая въ ухо слушателя, такъ и эта древне-еврейская поэзія, соотвѣтственно своему поэтическому основному характеру, нашла себѣ національный отголосокъ въ «*Плачѣ*», сочиненіе котораго традиція приписываетъ пророку Іереміи.

Пали сила и величіе народа, рушились колонны храма, растоптанъ цвѣтъ жизни народа, что осталось отъ его благородныхъ и набожныхъ сыновъ, томится въ рабствѣ—и на развалинахъ древняго божьяго города Іерусалима сидитъ сѣдой пророкъ и поетъ эти пѣсни скорби, до сихъ поръ еще и на тотъ же мотивъ звучащія въ молитвенныхъ домахъ его народа въ воспоминаніе о разрушеніи храма.

Картина поэтическая—и даже критика предъявляетъ ей немного важныхъ возраженій, относящихся больше къ формѣ, чѣмъ къ содержанію, и приписывающихъ пять элегій, изъ которыхъ составленъ этотъ сборникъ, различнымъ временамъ и различнымъ авторамъ, хотя въ греческомъ переводѣ библіи имъ предпослано слѣдующее опредѣлительное и ясное замѣчаніе: «И послѣ плѣненія Израиля и разрушенія Іерусалима случилось, что Іеремія сидѣлъ, плача, и пѣлъ слѣдующіе плачи объ Израилѣ, и говорилъ». За этими словами слѣдуетъ первая изъ пяти элегій, начинающаяся сѣтованіемъ:

> «Какъ одиноко сидитъ городъ, нѣкогда многолюдный! Онъ сталъ теперь какъ вдова! Великій между народами, князь надъ областями сдѣлался данникомъ!»

Содержаніе всѣхъ пяти элегій составляетъ скорбь о Сіонѣ, объ Израилѣ—образецъ всей національной поэзіи послѣдующаго времени, составленной изъ отголосковъ этихъ пѣсенъ,—затѣмъ изображеніе великаго бѣдствія, постигшаго Божій народъ, и горячая мольба объ избавленіи отъ

страданія и позора. Особенно потрясающимъ образомъ дѣйствуетъ этотъ плачъ въ заключительныхъ строфахъ пятой элегіи, не стѣсненной, какъ четыре предшествующія, оковами алфавитной формы (въ акростихѣ), которая употреблена въ еврейской поэзіи здѣсь въ первый разъ:

„Отцы наши грѣшили; ихъ уже нѣтъ, а мы несемъ наказаніе за ихъ беззаконія.

Рабы господствуютъ надъ нами, и некому избавить насъ отъ ихъ руки.

Съ опасностью погибнуть отъ меча, мы въ пустынѣ добываемъ хлѣбъ себѣ.

Кожа наша почернѣла, какъ печь, отъ жгучаго голода.

Женъ безчестятъ на Сіонѣ, дѣвицъ—въ городахъ іудейскихъ.

Князья повѣшены ихъ руками, лица старцевъ не пощажены.

Юношей берутъ къ жерновамъ, и отроки падаютъ подъ ношами дровъ.

Старцы уже не сидятъ у воротъ, юноши не поютъ.

Уничтожилась радость сердца нашего; хороводы наши обратились въ сѣтованіе.

Упалъ вѣнецъ съ головы нашей; горе намъ, что мы согрѣшили!

Оттого-то изнываетъ сердце наше; оттого померкли глаза наши.

Опустѣла гора Сіонъ, и поэтому лисицы ходятъ по ней.

Ты, Господи, пребываешь вовѣки; престолъ Твой въ родъ и родъ.

Для чего совсѣмъ забываешь насъ, оставляешь насъ на долгое время?

Обрати насъ къ Тебѣ, Господи, и мы обратимся; обнови дни наши, какъ древле.

Ужели Ты совсѣмъ отвергъ насъ, безмѣрно на насъ прогнѣвался?»..

Такимъ образомъ въ этомъ «Плачѣ» поэзія слѣдуетъ за израильскимъ народомъ въ изгнаніе и остается ему вѣрною во всѣхъ его бѣдствіяхъ. Она стояла у его колыбели и пѣла ему первыя народныя пѣсни; въ дни его юности она славила его геройскіе подвиги и весну его любви; зрѣлую пору его національнаго развитія она украсила своими притчами и гимнами, своими псалмами и дидактическими стихотвореніями, а когда подошли дни, о которыхъ говорятъ: «нѣтъ мнѣ удовольствія въ нихъ!», когда наступилъ старческій возрастъ израильскаго народа со всѣми его страданіями и печалями, тогда она спѣла ему національные элегіи и плачи, во утѣшеніе и для подъема сокрушенной народной силы.

Поэзія есть сердце библіи, и она сама представляется намъ великою эпопеею, когда мы обозрѣваемъ широкую область ея поэтическихъ созданій и видимъ, какъ отъ первыхъ поэтическихъ звуковъ первобытнаго чувства она достигаетъ религіознаго сознанія и національной полной силы, а наконецъ восходитъ на идеальную высоту человѣчески-свободной точки

зрѣнія, откуда библейская поэзія израильскаго народа становится поэзіею всего человѣчества!

Литература Пророческая.

Не только по содержанію, но и по формѣ еврейская поэзія представляется совершенною противоположностью поэзіи всѣхъ остальныхъ народовъ древности, по крайней мѣрѣ, сравнительно съ ними отличается рѣзко опредѣлительною своеобразностью. Такъ, одинъ изъ ея поразительнѣйшихъ элементовъ составляетъ та обширная пророческая поэзія, которой едва-ли можно найти аналогію во всей древней литературѣ, и которая въ литературѣ еврейской замѣняетъ драму и эпосъ, нашедшіе себѣ въ ней, точно также какъ и лирика, довольно значительное выраженіе. Но положительно причислить эту пророческую литературу къ тому или другому роду поэзіи нельзя. Если мѣстами вы видите, что она какъ будто подчиняется не обременительнымъ оковамъ еврейскаго ритма мысли, то черезъ минуту она сбросила съ себя и эти легкія узы и течетъ свободно и безпрепятственно, съ величественною силою. Въ своей величавой совокупности, она есть самое вѣрное выраженіе еврейскаго монотеизма, его полнѣйшій разцвѣтъ, высшая ступень его религіознаго и нравственнаго совершенства.

Не прорицателемъ, не заранѣе предсказывающимъ будущее колдуномъ, не вѣщуномъ-фантазеромъ былъ еврейскій пророкъ; это былъ ораторъ (nabi—то же что греческое προφήτης, провозвѣстникъ, истолкователь божьей воли), призванный распространять въ мірѣ божественную истину, провозглашать слово Господа набожной общинѣ.

Задача пророковъ была двоякая и трудная. Въ пору религіознаго упадка, когда жертвоприношеніе и священничество составляли основную сущность религіозной практики, какъ у язычниковъ, такъ и у евреевъ,—на нихъ лежало дѣло охраненія чисто-духовныхъ учрежденій мозаизма, а съ другой стороны—направленіе теократіи израильскаго народа къ ея великой цѣли. «Поэтому кара, очищеніе и возстановленіе составляютъ существенные моменты израильскаго пророчества, и между тѣмъ, какъ на народѣ израильскомъ они проявляются конкретно,—идеально они остаются присущими всѣмъ народамъ и наконецъ—всему человѣчеству».

Пророки были вслѣдствіе этого съ одной стороны вдохновенные народные ораторы и народные вожди, какъ бы «облеченная въ живое слово совѣсть еврейскаго народнаго духа» люди, смотрѣвшіе на современныя обстоятельства съ умомъ и разсужденіемъ, нѣчто въ родѣ «божественныхъ

демагоговъ»; съ другой стороны—возвышенные ясновидцы и люди Господа, которые были призваны въ развращенное время провозглашать идею духа и нравственной свободы человѣка, какъ божественную истину. Уже на порогѣ исторіи израильскаго народа стоитъ величавѣйшій изъ этихъ пророковъ—Моисей, прототипъ и образецъ всѣхъ будущихъ пророковъ, на которомъ «покоится духъ Господа», являющійся робѣющему и нерѣшительному въ неопалимой купинѣ, чтобы вселить въ него бодрость и энергію для исполненія его миссіи. И Моисей до конца своей жизни остается вѣренъ этой миссіи: провозглашать величіе и силу Бога, главнымъ же образомъ его единство и задачу Израиля. Въ его жизни и ученіи уже заранѣе опредѣлена вся демократическая основная идея пророчества. Не должно существовать никакой особенной касты, ни одного привиллегированнаго сословія; горячее стремленіе Моисея состоитъ въ томъ, чтобы весь народъ Господа обратился въ пророковъ! И за то, что онъ такъ свѣтло и такъ скромно исполнилъ эту миссію, писаніе произнесло ему похвалу въ слѣдующихъ знаменательныхъ словахъ: «И съ той поры не появлялся въ Израилѣ такой пророкъ, какъ Моисей, видѣвшій Господа лицомъ къ лицу», т. е. удостоившійся высшаго откровенія.

Пророчество сопровождаетъ Израиля послѣ смерти Моисея въ обѣтованную страну, и Дебора, Самуилъ, Натанъ, Елисей, Илья суть ярко блистающія опоры его, люди, которые въ мрачные тяжелые дни или не допускаютъ народъ до отпаденія отъ вѣры въ Бога, или возвращаютъ его къ ней. А между тѣмъ, въ «пророческихъ школахъ» воспитывается молодое поколѣніе для великой миссіи—словомъ и дѣломъ распространять и защищать религіозную идею.

Истинное свое значеніе пророческая профессія получаетъ только въ эпоху царей, когда пророкамъ приходится исполнять не только религіозное, но и политическое призваніе,—конечно, въ ихъ неразрывной связи. Расцвѣтъ дѣятельности пророковъ начинается приблизительно въ девятомъ столѣтіи, захватываетъ время вавилонскаго плѣненія и простирается до дней второго храма. Чѣмъ глубже религіозный упадокъ, чѣмъ сильнѣе народное бѣдствіе, тѣмъ величавѣе и авторитетнѣе пророкъ, кидающій въ лицо царямъ и князьямъ самыя горькія истины, называющій ихъ «отступниками и ворами», въ чьихъ дворцахъ «скоплено отнятое грабежомъ достояніе бѣдныхъ» и которые «растаптываютъ Мой народъ», кричащій жрецамъ храма: «вы презираете Мое имя! жрецы также грѣшны, какъ и народъ!»—наконецъ, съ удивительною смѣлостью и идеальною свободой

предостерегающій и увѣщевающій свой народъ, сдерживающій и карающій его.

Когда же они въ сокрушеніи сердечномъ приближаются къ храму со своими жертвами, пророкъ стоитъ на своемъ посту и восклицаетъ имъ: «Развѣ Богу угодны тысячи козлятъ, миріады потоковъ елея?» «Для чего мнѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ жертвеннымъ дымомъ козлятъ, жиромъ животныхъ, и не желаю крови овецъ и барановъ!» «Ты хочешь принести мнѣ жертву? Но развѣ я голоденъ? Да если бы оно было и такъ, развѣ мнѣ нужно говорить тебѣ объ этомъ? Не мнѣ-ли принадлежатъ * животныя на тысячѣ горъ!» «Когда я вывелъ вашихъ предковъ изъ Египта, я не приказывалъ имъ ничего относительно принесенія въ жертву сожигаемыхъ и убиваемыхъ животныхъ!»

Но вмѣсто этого жертвеннаго культа и этой обрядности пророкъ требуетъ во имя Господне много и громко провозглашаетъ это требованіе своимъ изумленнымъ современникамъ, царямъ и владыкамъ, жрецамъ и народамъ: «Соблюдать справедливость, любить кротость и благотворительность и скромно свершать свой путь предъ вашимъ Господомъ и съ Нимъ!» Это — манифестъ пророковъ, постоянно звучащій во всѣхъ ихъ рѣчахъ, не смотря на безчисленное множество варіацій.

Когда же, благодаря всему этому, Израиль пришелъ наконецъ къ нравственному богопочитанію, пророческая рѣчь начинаетъ раздаваться въ болѣе широкомъ кругу, ибо ей нужно и другіе народы, даже *все человѣчество* привести къ одной общей цѣли, состоящей въ томъ, чтобы «Богъ былъ царемъ на всей землѣ», чтобы «въ тотъ день Онъ былъ одинъ и Его имя едино», чтобы «всѣ народы перековали свои мечи въ плуги и свои копья въ виноградные ножи и ни одинъ народъ не воевалъ больше съ другимъ», «чтобы они не совершали ничего злого и не опустошали ничего на Моей священной горѣ, ибо тогда исполнится вся земля познаваніемъ Господа, какъ воды покрываютъ морское дно».

Въ этомъ торжественно-радостномъ аккордѣ будущности человѣчества находитъ себѣ полное и окончательное выраженіе все еврейское пророчество. Съ мужественною энергіею рисуетъ этотъ священный миръ народовъ Исаія, съ пламенною фантазіею — Езекіиль, съ нѣжною задушевностью—Іеремія, съ религіозною теплотой—Хабакукъ и другіе пророки, которые всѣ исполнены однимъ и тѣмъ же духомъ и чрезъ то опережаютъ не только свое время, но и многія столѣтія!

---

* Въ нѣмецкомъ оригиналѣ ошибочно напечатано: *Ich* meine, вмѣсто: *Ist* meine; авторъ имѣетъ въ виду 10-й стихъ 50-го псалма Давида. *Ред.*

Что эти пророки подвергались гоненіямъ со стороны испорченнаго народа, эгоистическихъ священниковъ, жестокихъ властителей — въ томъ нѣтъ ничего удивительнаго. Но никакія опасности, никакія враждебныя дѣйствія не могли заставить ихъ отступить отъ великой ихъ миссіи въ качествѣ охранителей народной свободы, глашатаевъ вѣры въ Бога. «Въ Іерусалимѣ всегда гнали и умерщвляли пророковъ!» — жалуется еще нѣсколько столѣтій спустя евангелистъ, а пророкъ разсказываетъ при этомъ: «Мою спину подставлялъ я ударамъ, мои щеки—тѣмъ, которые били ихъ, мое лицо не пряталъ я отъ стыда и позора»; и онъ говорилъ въ этомъ случаѣ не за одного себя, а за всѣхъ остальныхъ пророковъ, которые радостно переносили страданія и преслѣдованія, тюрьму и смерть, не измѣняя нравственной идеѣ духовнаго подъема, проникавшей все ихъ существо и воодушевлявшей ихъ прославлять прошедшее, узнавать настоящее и величавыми образами провозглашать будущее.

Время процвѣтанія еврейскаго пророчества, простирающееся отъ начала борьбы между Израилемъ и Іудой до возстановленія храма, распадается на три различныхъ періода, письменные памятники которыхъ сохранились для насъ въ пророческой литературѣ. Вѣроятно въ продолженіи всего этого времени пророки произносили свои рѣчи устно и потомъ уже сами записали ихъ, или, быть можетъ, это было сдѣлано другими. Къ первому періоду, приблизительно отъ 900—700 г. до Р. Х. принадлежатъ Іоэль, Амосъ, Осія, Исаія I и Миха. Въ этомъ, самомъ блестящемъ періодѣ пророческой литературы мы находимъ прежде всего «яснѣйшее сознаніе нравственныхъ недостатковъ Израиля, точно также, какъ ожидающія разрѣшенія задачи и цѣли его существованія, сильнѣйшее стремленіе къ національному объединенію и національной самостоятельности и удивительную жизненную энергію, несокрушимую вѣру въ то, что Израиль не погибнетъ и что рано или поздно его ожидаетъ освобожденіе». Во второмъ, болѣе короткомъ періодѣ (приблизительно отъ 640—568 г. до Р. Х., такъ какъ лѣтъ за шестьдесятъ источниковъ нѣтъ), дѣйствуютъ пророки Іеремія, Цефанія, Нахумъ, Обадія, Хабакукъ, Езекіиль. Характеръ пророчества въ это время главнымъ образомъ національный. Яркими красками рисуется скорбь о потерѣ отечества и храма и съ пламенною мольбой призывается возвращеніе на родину и избавленіе. Печаль и покаяніе знаменуетъ собой это время изгнанія. Третій періодъ, къ которому принадлежатъ Исаія II, Хагги, Захарія и Малахи, и который простирается приблизительно до 430 г. до Р. Х., заканчиваетъ собою

время пророческое, теперь еще разъ подымающееся на свою полную духовную высоту, чтобы затѣмъ совсѣмъ уже исчезнуть и уступить мѣсто новымъ формамъ религіознаго сознанія, замѣняющаго пророковъ учеными.

Первый пророкъ, *Іоэль*, сынъ Петуэля, появился въ то время, когда массы саранчи страшно опустошали страну и глубоко тревожили народъ. Предсказанія его занимаютъ всего четыре главы маленькаго сочиненія его, но имѣютъ особенное достоинство и особенный интересъ, благодаря гармоническому соединенію пророческой силы съ естественнымъ, поэтическимъ міровоззрѣніемъ, равно какъ и принадлежности глубокой древности; поэтому Іоэля справедливо прозвали пророкомъ между пророками.

Книга Іоэля отличается полнымъ единствомъ характера и начинается призывомъ къ покаянію и исправленію въ тяжелые и печальные дни, тутъ же поэтически изображенные; заканчивается же она примирительною надеждою на время, когда Господь снова заключитъ миръ со своимъ народомъ. Великолѣпный образецъ пророческой литературы представляетъ слѣдующее видѣніе изъ второй главы книги Іоэля:

«Трубите трубою на Сіонѣ и бейте тревогу на святой горѣ Моей; да трепещутъ всѣ жители земли, ибо наступаетъ день Господень, ибо онъ близокъ;

День тьмы и мрака, день облачный и туманный: какъ утренняя заря распространяется по горамъ народъ многочисленный и сильный, какого не бывало отъ вѣка и послѣ того не будетъ въ роды родовъ.

Передъ нимъ пожираетъ огонь, а за нимъ палитъ пламя; передъ нимъ земля, какъ садъ Эдемскій, а позади его будетъ опустошенная степь, и никому не будетъ спасенія отъ него.

Видъ его, какъ видъ коней, и скачутъ они, какъ всадники;

Скачутъ по вершинамъ горъ какъ бы со стукомъ колесницъ, какъ бы съ трескомъ огненнаго пламени, пожирающаго солому, какъ сильный народъ, выстроенный въ битвѣ.

При видѣ его затрепещутъ народы, у всѣхъ лица поблѣднѣютъ.

Какъ борцы, бѣгутъ они, и какъ храбрые воины влѣзаютъ на стѣну, и каждый идетъ своею дорогою, и не сбивается съ путей своихъ;

Не давятъ другъ друга, каждый идетъ своею стезею, и падаютъ на копья, но остаются невредимы.

Бѣгаютъ по городу, поднимаются на стѣны, влѣзаютъ на дома, входятъ въ окна, какъ воръ.

Предъ ними потрясется земля, поколеблется небо; солнце и луна помрачатся, и звѣзды потеряютъ свой свѣтъ.

И Господь дастъ гласъ Свой предъ воинствомъ Своимъ; ибо весьма многочисленно полчище Его и могуществененъ исполнитель слова Его; ибо великъ день Господень и весьма страшенъ—и кто выдержитъ его?...»

Но и при этомъ еще пророкъ не лишаетъ народа надежды и утѣшенія. И за страшнымъ видѣніемъ слѣдуютъ призывы къ покаянію и великолѣпная утѣшительная рѣчь, изображающая въ осмысленныхъ образахъ и сравненіяхъ счастье и благоденствіе народа и заканчивающаяся обѣщаніемъ, что послѣ бѣдствій, причиняемыхъ Израилю природой и могущественными врагами, наступитъ для Израиля время мира и счастія, если онъ покается и снова обратится къ Богу.

Точно такое же искусственное распредѣленіе составныхъ частей рѣчи, какое мы видимъ у этого древнѣйшаго пророка, книга котораго написана около 870 г., имѣетъ мѣсто и въ послѣдующихъ пророческихъ рѣчахъ. Сначала, обыкновенно выставляется поводъ, по которому пророкъ обращается къ народу, или изображается призваніе пророка на это дѣло Богомъ—призваніе, долженствующее служить ему законнымъ оправданіемъ въ глазахъ современниковъ. Затѣмъ слѣдуетъ карательная проповѣдь, обыкновенно заключающая въ себѣ изображеніе божественнаго наказанія, которое никогда не могло оставаться безъ глубокаго дѣйствія на сокрушенный и опечаленный народъ. Но ни одинъ пророкъ не заканчиваетъ этимъ своего произведенія. У каждаго изъ нихъ за карательною проповѣдью слѣдуетъ призывъ къ нравственному очищенію и подъему духа, и почти всегда пророчество заключается величавымъ видѣніемъ, въ которомъ съ полною увѣренностью провозглашается счастье Израиля и миръ народовъ.

Только вполнѣ независимые люди, для которыхъ единственный и исключительный вопросъ жизни составляли свобода ихъ племени и чистота вѣры, могли такъ смѣло обращаться съ государями, священниками и народомъ. Они были проникнуты сознаніемъ, что ратуютъ за справедливое и священное дѣло и поэтому не страшились провозглашать переданныя имъ Богомъ слова ни передъ царственными идолопоклонниками, ни передъ дикими и взволнованными народными массами. Ни у кого эта, рѣшительно демократическая основная черта израильскаго пророчества, въ этомъ направленіи почти безпримѣрнаго въ исторіи,—не выступаетъ рѣ[illegible] характеристичнѣе, чѣмъ у слѣдовавшаго за пророкомъ Іоэлемъ па[illegible] изъ Текои, *Амоса*, который около 800 г. укоризненно обозрѣваетъ жизнь Израиля и другихъ народовъ. «Я не пророкъ и не сынъ пророка,—такъ рекомендуется онъ священнику Амаціи, — а пастухъ, который собиралъ сикоморы. Но Господь взялъ меня отъ овецъ, и сказалъ мнѣ Господь: иди пророчествуй народу Моему, Израилю!» Онъ, прежде пасшій

„Сказано тебѣ, о, человѣкъ, въ чемъ добро и чего требуетъ отъ тебя Господь: только дѣйствовать справедливо, любить дѣла милосердія и смиренно ходить предъ Богомъ твоимъ“.

Ту же самую основную мысль находимъ мы въ величавыхъ видѣніяхъ величайшаго и геніальнѣйшаго изъ всѣхъ еврейскихъ пророковъ—*Исаіи* бенъ-Амосъ, у котораго она получила высшее нравственное развитіе и является въ самомъ зрѣломъ художественномъ совершенствѣ. Но книга, украшающая нашу библію именемъ этого пророка, выступившаго на сцену въ годъ смерти Узіи, т. е. въ 759 г., содержитъ въ себѣ въ видѣ добавленія 26 главъ позднѣйшаго, неизвѣстнаго пророка, который, быть можетъ, тоже назывался Исаія, жилъ къ концу времени изгнанія и этой книгой утѣшенія поддерживалъ Израиля въ его жестокихъ скорбяхъ и бѣдствіяхъ. Его прозвали Исаіею II или вавилонскимъ, въ отличіе отъ нашего пророка, который называется Исаія I или іерусалимскій. Критика основательно поставила его на самомъ первомъ мѣстѣ, и когда говорятъ о пророкахъ библіи, то Исаія является впереди ихъ всѣхъ, ярко блистающимъ образцомъ и примѣромъ. Въ немъ классически гармонично соединены кротость и любовь, серьезность и строгость, высокое нравственное міровоззрѣніе и глубокая набожность сердца, смѣлость и яркость красокъ и образовъ всѣхъ остальныхъ поэтовъ. Это былъ пророкъ, какихъ не являлось ни одновременно съ нимъ, ни послѣ него, пророкъ «съ кругозоромъ, обнимавшимъ двѣ части свѣта, съ даромъ политическаго предвидѣнія, почти никогда не обманывавшагося, съ энергіей характера, предъ которою трепетали даже государи, и съ увлекательнымъ краснорѣчіемъ, неодолимо дѣйствовавшимъ на его народъ и въ счастіи, и въ несчастіи».

О жизни и этого пророка мы тоже имѣемъ мало достовѣрныхъ свѣдѣній. Троихъ царей — Іотама, Ахаза и Хизкію—сопровождаетъ онъ во все время ихъ владычества своими увѣщаніями и предостереженіями. Тяжеле всего приходится ему исполненіе пророческой миссіи при Ахазѣ, желающемъ заключить союзъ съ Ассиріей. Напрасно старается пророкъ отвратить идолопоклонника-царя отъ этого союза, такъ какъ сама Ассирія близка къ гибели. Изображеніе Исаіею времени этого царя и положенія дѣлъ въ Іудеѣ представляетъ собою страшную картину. Повсюду отпаденіе и измѣна, идолопоклонство и безнравственность, роскошь и изнѣженность,—между тѣмъ какъ непріятель уже у воротъ! И не смотря на все это, пророкъ во всемъ измѣняющемся и преходящемъ усматриваетъ вѣчное—вѣщимъ духомъ своимъ онъ видитъ въ отдаленіи расцвѣтъ счастли-

ваго будущаго, когда «корова будетъ пастись съ медвѣдицею, и дѣтеныши ихъ будутъ лежать вмѣстѣ, и левъ будетъ ѣсть солому, какъ волъ, и грудное дитя будетъ играть надъ норою аспида, и отнятое отъ груди дитя положитъ свою руку на гнѣздо василиска, и земля будетъ такъ наполнена знаніемъ Господа, какъ морское дно покрыто водою».

Лучше сдѣлалось положеніе пророка при слѣдующемъ царѣ, набожномъ Хизкіи. Реформа израильской вѣры, начатая и довершенная въ царствованіе этого государя, есть, конечно, главнымъ образомъ дѣло Исаіи, неутомимо стоящаго на своемъ посту и предостерегающаго Израиля отъ приближающейся гибели и отъ всякихъ союзовъ съ окрестными народами. Священныя высоты язычества ниспровергаются, колонны разбиваются, изображенія и змѣи обращены въ развалины, и очищенный монотеизмъ, провозглашенный пророкомъ, Богъ любви и милосердія—становится вѣрою Израиля.

Но этотъ новый порядокъ длится не долго. Скоро народъ снова обращается къ старымъ идоламъ, и снова раздается громовое слово пророка, возвѣщающее паденіе Іудеи отъ руки Вавилона и уничтоженіе Вавилона мидянами. Еще въ своихъ послѣднихъ рѣчахъ, вѣроятно, относящихся къ послѣднимъ годамъ царствованія Хизкіи, пророкъ призываетъ Израиля къ покаянію и остальные народы—къ миру и познанію Бога. Національное и религіозное единство Израиля, общій миръ народовъ—вотъ его завѣтные идеалы, вотъ цѣли, предсказываемыя имъ,—и изъ этихъ идеаловъ возникла та возвышенная *мессіанская* идея, которая здѣсь впервые зачалась и расцвѣла. Чѣмъ мрачнѣе становится положеніе дѣлъ, тѣмъ ярче блистаетъ предъ глазами пророка картина обѣщаннаго будущаго, тѣмъ яснѣе дѣлается въ его умѣ возвышенная идея пришествія Мессіи, посланника Божія, который явится въ счастливое, еще отдаленное покамѣстъ время, для соединенія Израиля и остальныхъ народовъ въ одинъ великій общій союзъ.

Однимъ изъ характеристическихъ отличій еврейской поэзіи критика признаетъ то, что она, въ противоположность поэзіи классическихъ народовъ древности, ставитъ золотой вѣкъ въ концѣ всѣхъ временъ и такимъ образомъ провозглашаетъ постоянное движеніе впередъ, усовершенствованіе человѣческаго рода и его окончательное совершенство, тогда какъ поэзія классическая съ грустною покорностью судьбѣ изображаетъ этотъ золотой вѣкъ, такъ давно исчезнувшій. Нигдѣ эта возвышенная и утѣшительная мысль не выступаетъ такъ ясно, какъ въ рѣчахъ Исаіи, которыя почти всѣ оканчиваются пламенными видѣніями блаженной поры общаго человѣческаго братства.

Для того, чтобы представить хотя бы самую бѣглую характеристику этого пророка и его рѣчей, необходимо привести здѣсь тѣ два отрывка изъ его книги, въ которыхъ съ особенною наглядностью представляется намъ его строгая манера карать и предостерегать, точно также какъ и его кроткій способъ выраженія тамъ, гдѣ онъ утѣшаетъ и обѣщаетъ счастливое будущее. Истинно характеристическимъ образцомъ пророческой карательной проповѣди могутъ служить слова Исаіи, обращенныя противъ дочерей Сіона:

„И говоритъ Господь: Такъ какъ дочери Сіона возгордились, и ходятъ съ вытянутою шеею, съ нескромнымъ взоромъ, выступая съ сладострастными движеніями, и гремятъ своими цѣпочками на ногахъ—

То Господь сдѣлаетъ плѣшивымъ темя дочерей Сіона, и Господь обнаружитъ срамоту ихъ;

Въ тотъ день Господь отниметъ украшеніе изъ цѣпочекъ на ногахъ, звѣздочки и луночки,

Серьги, цѣпочки и головныя покрывала,

Головныя повязки, и запястья, и пояса, и сосуды съ духами, и волшебныя привѣски,

Перстни и кольца въ носу,

Мантильи, епанчи, и покрывала, и кошельки,

Прозрачныя ткани и тонкія полотна, головные уборы и кружевныя одежды;

И вмѣсто благовонія будетъ зловоніе, и вмѣсто пояса веревка, и вмѣсто завитыхъ волосъ плѣшь на головѣ, и вмѣсто пышной епанчи наброшенный мѣшокъ, вмѣсто красоты пятна.

Воины твои падутъ отъ меча, и храбрые твои на войнѣ.

И ворота столицы будутъ стенать и плакать, и она будетъ сидѣть на землѣ покинутая.

Въ тотъ день семь женщинъ ухватятся за одного мужчину, говоря: мы будемъ ѣсть свой хлѣбъ и одѣваться въ свои одежды, только пусть будемъ называться твоимъ именемъ: сними съ насъ стыдъ.

Въ тотъ день отрасль Господня будетъ красотою и честію, и плодъ земной—славою и величіемъ для спасшихся изъ Израиля;

И оставшіеся на Сіонѣ и уцѣлѣвшіе въ Іерусалимѣ названы будутъ святыми“...

Если эта пламенная тирада только оканчивается утѣшительною надеждою на лучшее время, то есть у Исаіи и цѣлыя рѣчи, въ которыхъ забыты всѣ современныя печали и треволненія, и не изображается ничего, кромѣ этого идеальнаго будущаго со всѣмъ его мессіанскимъ великолѣпіемъ. Образецъ такой рѣчи—знаменитая XI-я глава, которою церковь вно-

слѣдствіи воспользовалась для своихъ цѣлей. Она изображаетъ блескъ Давидова царства будущаго смѣлыми и вдохновенными чертами:

„И взойдетъ отрасль отъ посѣченнаго дерева Іессеева, и вѣтвь произрастетъ изъ корней его;

И духъ Господа почіетъ на немъ, духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ знанія и страха Божія;

И благоволеніе его въ страхѣ Божіемъ, и будетъ судить не по взгляду глазъ своихъ, и будетъ обличать не по слуху ушей своихъ;

Но будетъ судить бѣдныхъ по правдѣ, и будетъ рѣшать дѣла смиренныхъ на землѣ по справедливости; и поразитъ землю жезломъ устъ своихъ и умертвитъ нечестиваго духомъ устъ своихъ;

И правда будетъ поясомъ на чреслахъ его, и вѣрность—на бедрахъ его".

За этимъ слѣдуетъ превосходное описаніе мира природы, предшествующаго той порѣ, которая откроетъ собой общій миръ народовъ, когда «никто не будетъ дѣлать ни зла, ни вреда по всей святой горѣ Моей». Въ заключеніе поэтъ обращается къ самому племени Исаіи, къ своему народу израильскому, и восклицаетъ:

„Въ тотъ день ты скажешь: Господи, я благодарю Тебя, потому что Ты разгнѣвался на меня, но гнѣвъ Твой укрощается, и Ты утѣшаешь меня;

Вотъ Богъ, мое спасеніе; я уповаю и не боюсь, потому что Господь, Господь сила моя и пѣснь моя; Онъ былъ мнѣ во спасеніе!"

Исаіею заканчивается первый періодъ еврейскаго пророчества, которое энергически и вдохновенно призывало къ нравственному очищенію, къ религіозному подъему духа и возвѣщало близкое паденіе. Между тѣмъ бѣдствіе обрушилось—сперва на Израиля, потомъ на Іуду. Поэтому пророкъ *Нахумъ* (около 700 г.), стоящій на границѣ ассирійской и еврейской эпохъ, обратилъ свои вѣщія рѣчи къ врагу Израиля — могущественнымъ ассиріянамъ и ихъ столицѣ Ниневіи; пророчество его состоитъ изъ трехъ короткихъ главъ, въ которыхъ возвѣщается паденіе Ниневіи вслѣдствіе грѣховъ ея. Вѣсть объ этомъ паденіи должна прозвучать въ Іерусалимѣ, какъ свирѣль мира, и воскресить надежду на спасеніе и возстановленіе отечества.

Выпало ли на долю этому смѣлому и пламенному пророку дожить до времени позора Іуды—неизвѣстно. Но его ближайшій наслѣдникъ *Цефанія* (640 г.) говоритъ объ этомъ времени, какъ уже о непосредственно предстоящемъ. Его рѣчи, точно также какъ рѣчи его предшественника и преемниковъ, проникнуты еще тѣмъ же духомъ религіознаго рвенія, которое отличаетъ пророковъ перваго періода. Но ихъ поэтическое значеніе

гораздо ниже. Языкъ уже не такъ живъ и чистъ, образы уже не такъ смѣлы и великолѣпны; несчастье народа какъ будто сломило силу и его пророковъ. Но не смотря на это, они все-таки предвѣщаютъ день спасенія, долженствующій наступить послѣ всѣхъ этихъ бѣдствій. «Въ то время,—такъ заканчиваетъ Цефанія,—я приведу васъ и тогда же соберу васъ; и сдѣлаю васъ именитыми и почетными между всѣми народами земли, когда возвращу плѣнниковъ вашихъ предъ ихъ глазами — говоритъ Господь».

Скоро послѣ Цефанія выступилъ *Хавакукъ* (около 604 г.), въ которомъ еще разъ вспыхнулъ героическій духъ древнихъ пророковъ. Онъ стоитъ на сторожевомъ посту и видитъ приближеніе гибели, но вмѣстѣ съ тѣмъ—и кару ея виновниковъ. Пророчество его касается главнымъ образомъ паденія могущественнаго халдейскаго царства, и Господь приказываетъ ему записать это видѣніе и вырѣзать на мѣдной доскѣ, «чтобы легко можно было прочитать». Дѣйствительно, названная по имени этого пророка книга принадлежитъ отдѣльными лирическими частями своими къ значительнѣйшимъ произведеніямъ библейской литературы. Форма и содержаніе находятся всегда у Хавакука въ самой чистой гармоніи. Жалоба и утѣшеніе, страданіе и радость дополняютъ другъ друга; съ пламенной фантазіей соединены прекрасное чувство мѣры, невозмутимая ясность, и такимъ образомъ можно сказать, что отъ этихъ рѣчей вѣетъ греческою красотой, которая особенно сильна въ молитвѣ пророка, занимающей последнюю главу его книги:

„Господи! Я услышалъ вѣщаніе Твое и устрашился. Господи! оживи твореніе Твое въ преполовеніе лѣтъ, яви въ преполовеніе лѣтъ, что и во гнѣвѣ Ты не забываешь миловать.

Богъ отъ Ѳемана грядетъ, и Святой отъ горы Фарана. Затмило небеса величіе Его, и слава Его наполнила землю.

Блескъ ея какъ яркій свѣтъ; отъ руки Его самого лучи, и тутъ тайникъ Его силы.

Предъ лицомъ Его идетъ язва, а по стопамъ Его—убійственный зной.

Сталъ и размѣрялъ землю; воззрѣлъ и въ трепетъ привелъ народы; рушатся первозданныя горы, опадаютъ вѣчные холмы; въ Его власти движеніе вселенной.

Въ запустѣніи видѣлъ я шатры Хушана; потряслись палатки земли Мидіанской.

Развѣ на рѣки воспылалъ, Господи, гнѣвъ Твой? развѣ на рѣки негодованіе Твое, или на море—ярость твоя, что Ты воспелъ на коней Твоихъ, на колесницы Твои побѣдоносныя?

Ты обнажилъ лукъ Твой по клятвенному обѣтованію, данному колѣнамъ. Села. Ты потоками разсѣкъ землю.

Видя Тебя, вострепетали горы; стремленіе водъ прошло; пучина воскликнула, высоко подняла руки свои.

Солнце и луна останавливаются на мѣстѣ своемъ; они ходятъ при блескѣ стрѣлъ Твоихъ, при сіяніи сверкающихъ копій Твоихъ.

Во гнѣвѣ шествуешь Ты по землѣ и въ негодованіи попираешь народы.

Ты выступаешь для спасенія народа Твоего, для спасенія помазанника Твоего. Ты сокрушаешь верхъ нечестиваго дома, обнаживъ основаніе его по шею. Села.

Ты пронзаешь копьями его главу вождей его, когда они, какъ вихрь, ринулись разбить меня, радостно надѣясь какъ бы поглотить беззащитнаго.

Ты конями Твоими проложилъ путь по морю, чрезъ пучину великихъ водъ.

Я услышалъ, и вострепетала внутренность моя; при вѣсти о семъ задрожали губы мои; боль проникла въ кости мои, и колеблется (почва) подо мною; а я долженъ быть спокоенъ въ день бѣдствія, когда придетъ въ народъ мой грабитель его.

Хотя бы не разцвѣла смоковница, и не было плода на виноградныхъ лозахъ, и маслина измѣнила, и нива не дала пищи; хотя бы не стало овецъ въ загонѣ и рогатаго скота въ стойлахъ—

Но и тогда я буду радоваться о Господѣ и веселиться о Богѣ спасенія моего. Господь Богъ—сила моя; Онъ сдѣлаетъ ноги мои, какъ у оленя, и на высоты мои возведетъ меня! Славослови Господа пѣснями моими!"

Поэтической полнотѣ и ясности этихъ сердечныхъ изліяній составляютъ своеобразную противоположность пророческія рѣчи *Іереміи* изъ Анатота (626 — 568) по ихъ глубокой серьезности и темному колориту. Іеремія ближе намъ собственно своею жизнью, чѣмъ своими рѣчами. Въ пророческихъ видѣніяхъ своихъ онъ уступаетъ Исаіи и Хавакуку, но своею жизнью и дѣятельностью превосходитъ всѣхъ пророковъ библіи. Въ очень тяжелое и опасное время онъ не боялся съ рѣдкимъ свободомысліемъ указывать государямъ и народамъ на ихъ гнусности и преступленія и призывать ихъ къ покаянію. Ни одному изъ остальныхъ пророковъ не привелось испытать столько гоненій и страданій, сколько ихъ выпало на долю Іереміи. Онъ переносилъ ихъ съ удивительнымъ спокойствіемъ, удивительною покорностью Божьей волѣ, и въ немъ мы видимъ одинъ изъ самыхъ сильныхъ и прекрасныхъ характеровъ, какіе только библія намъ показываетъ. При концѣ великаго историческаго развитія онъ еще разъ воскрешаетъ все, что было въ старомъ времени великаго и добраго и что потеряно уже безвозвратно.

Не вполнѣ соотвѣтствуетъ жизни этого пророка его поэтическая про-

изводительность. Можно сказать, что съ Іереміею оканчивается періодъ чисто-народной естественности въ пророческой поэзіи, чтобы уступить мѣсто творчеству искуственному. Онъ—первый изъ пророковъ, самъ занимающійся составленіемъ сборника своихъ рѣчей и намъ о томъ сообщающій, онъ диктуетъ эти рѣчи своему писцу Баруху и иногда даже заставляетъ его читать ихъ въ храмѣ, когда что нибудь мѣшаетъ ему самому отправиться туда.

Когда царь велѣлъ арестовать этого писца и изрѣзать свитокъ съ рѣчами пророка къ народу, Іеремія тотчасъ же приступилъ къ составленію новаго сборника, а впослѣдствіи добавилъ тутъ много новыхъ рѣчей. Матеріала вѣдь у него было гораздо больше, чѣмъ у всѣхъ его предшественниковъ и преемниковъ. Онъ идетъ во дворецъ и требуетъ, чтобъ царь ввелъ новую систему правленія въ религіозномъ духѣ, онъ выходитъ на улицу и проповѣдуетъ противъ лже-пророковъ, онъ спѣшитъ въ храмъ и тутъ, будучи самъ сыномъ священника, громитъ священниковъ. Въ тюрьмѣ, какъ въ изгнаніи, онъ остается непоколебимо вѣрнымъ своему Богу, своему народу и своимъ глубокорелигіознымъ убѣжденіямъ. Нѣтъ ни малѣйшаго пятнышка на всей его долгой, дѣятельной жизни, подробности которой извѣстны намъ изъ его рѣчей. И въ противоположность всѣмъ другимъ пророкамъ онъ, одинъ изъ послѣднихъ, стоитъ на почвѣ того чистаго мозаизма, которому поучаетъ уже Второзаконіе, служившее для Іереміи руководителемъ и свѣтильникомъ предпочтительно предъ всѣми другими писаніями.

Замѣчательно, что этотъ твердый, энергическій человѣкъ былъ такимъ мягкимъ и элегическимъ поэтомъ. По всѣмъ его рѣчамъ, равно какъ и по «Плачамъ», тоже вѣдь приписываемымъ ему традиціею, проходитъ мрачный, глубоко элегическій тонъ скорби объ утраченномъ, принимающей здѣсь почти лирическій оттѣнокъ. Только мѣстами прорываются нѣкоторая ширь полета, болѣе сильная энергія — и это именно въ тѣхъ случаяхъ, когда автору нужно придать краски и образъ идеямъ, которыя онъ вноситъ въ міръ и желалъ бы сдѣлать вѣчнымъ достояніемъ Израиля. Такимъ, развивающимъ пророческую идею, но вмѣстѣ съ тѣмъ и съуживающимъ ее моментомъ является «новый союзъ», который Израиль заключитъ съ Богомъ, когда пора изгнанія, въ мрачнѣйшіе дни которой пророкъ впервые высказалъ эти мысли, уступитъ мѣсто порѣ болѣе свѣтлой:

„Вотъ наступаютъ дни,—говоритъ Господь,—когда Я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды новый союзъ.

Не такой союзъ, какой Я заключилъ съ отцами ихъ въ тотъ день, когда взялъ ихъ за руку, чтобъ вывести ихъ изъ земли египетской; тотъ союзъ Мой они нарушили, хотя Я оставался оставался ихъ покровителемъ — говоритъ Господь.

Но вотъ союзъ, который Я заключу съ домомъ Израилевымъ послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законъ Мой во внутренность ихъ и на сердцахъ ихъ напишу его, и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ.

И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата, и говорить: „познайте Господа", ибо всѣ сами будутъ знать Меня отъ малаго до большого.—говоритъ Господь,

Потому что Я прощу беззаконія ихъ, и грѣховъ ихъ уже не воспомяну болѣе».

Въ этой рѣчи можно видѣть свободное истолкованіе библейскаго слова, которое объ ученіи Бога говоритъ, что оно не слишкомъ высоко надъ человѣкомъ и не слишкомъ далеко отъ него, что обиталище его не въ небѣ и не за морями, а въ непосредственной близости къ устамъ и сердцу человѣка. Но если принять въ соображеніе, что пророкъ говорилъ эти слова въ изгнаніи, то прежде всего надо видѣть въ нихъ стремленіе его укрѣпить израильскую религію. А затѣмъ совершенно основательно будетъ согласиться, что Іеремія больше всѣхъ другихъ поэтовъ имѣлъ вліяніе на нравственное очищеніе и религіозный подъемъ своихъ товарищей по изгнанію. Въ противоположность своимъ предшественникамъ съ космополитическимъ образомъ мыслей, онъ—представитель требованій вѣры, которая скоро послѣ того должна была развиться и распространиться въ видѣ іудейства.

Но и онъ тѣмъ не менѣе относится къ обрядовому закону, священникамъ и жертвоприношеніямъ такъ же свободно, какъ и всѣ прежніе пророки. Священникамъ и ученымъ приходится выслушивать отъ него многія рѣзкія укоризны.. Ему принадлежатъ часто цитированныя слова:

«Ибо отцамъ вашимъ Я не говорилъ, и не давалъ имъ заповѣди въ тотъ день, въ который Я вывелъ ихъ изъ земли египетской, — о всесожженіи и жертвѣ.

Но такую заповѣдь далъ имъ: Слушайтесь гласа Моего, и Я буду вашимъ Богомъ, а вы будете Моимъ народомъ, и ходите по всякому пути, который Я заповѣдую вамъ, чтобъ вамъ было хорошо».

Вслѣдствіе этого едва-ли можно сказать, что съ Іереміею, который вступаетъ въ такую неустрашимую оппозицію жертвоприношеніямъ и такъ рѣзко осуждаетъ всякую внѣшнюю набожность, священство нашло себѣ доступъ въ ряды пророковъ.

Но за то особенность Іереміи составляетъ еще одна мысль, которую ни одинъ изъ его преемниковъ не высказывалъ такъ ясно и которая тѣснѣе, чѣмъ это кажется, связана съ этою оппозиціею священству, точно такъ же какъ съ мессіанскою идеею новаго союза. Эту мысль Іеремія выражаетъ впервые въ великолѣпной утѣшительной рѣчи, посвященной пророкомъ, оставшимся на развалинахъ Сіона, тѣмъ изъ своихъ соплеменниковъ, которые удалялись въ изгнанію:

«Такъ говоритъ Господь Саваоѳъ, Богъ Израилевъ, всѣмъ плѣнникамъ, которыхъ Я переселилъ изъ Іерусалима въ Вавилонъ:

Стройте дома, и живите въ нихъ, и разводите сады, и ѣшьте плоды ихъ.

Берите женъ и рождайте сыновей и дочерей; и сыновьямъ своимъ берите женъ, и дочерей своихъ отдавайте въ замужество, чтобъ они рождали сыновей и дочерей, и размножайтесь тамъ, а не умаляйтесь.

И заботьтесь о благосостояніи города, въ который Я переселилъ васъ, и молитесь за него Господу; ибо при благосостояніи его и вамъ будетъ миръ».

Болѣе задушевное, болѣе теплое напутственное слово не могло быть обращено къ шедшимъ въ печальное изгнаніе современникамъ; да и за послѣдніе вѣка, вѣроятно, даже за все будущее время выразилъ истинно національный пророкъ этими словами основную мысль существованія своего племени и условій продолженія этого существованія.

Вѣроятно, ко времени Іереміи (570 г.) относится и «видѣніе» *Обадія* (Авдія) направленное противъ Эдома, стараго наслѣдственнаго врага Іакова,—видѣніе, которое говоритъ этому Эдому: «за притѣсненіе брата твоего Іакова покроетъ тебя стыдъ, и ты истребленъ будешь навсегда».

«И домъ Іакова будетъ огнемъ, и домъ Іосифа—пламенемъ, а домъ Исавовъ—соломою; зажгутъ его и истребятъ его»...

Въ этихъ словахъ заключается сущность содержанія видѣнія этого неизвѣстнаго пророка.

Но современникомъ Іереміи былъ и *Езекіиль*, третій изъ большихъ пророковъ, подобно Іереміи жившій въ изгнаніи между своими современниками и утѣшавшій, увѣщевавшій ихъ. Онъ тоже сынъ священника, но и онъ протестуетъ противъ ложной набожности и проповѣдуетъ чистый монотеизмъ древнихъ пророковъ. Правда, что и въ немъ нѣтъ уже свѣжей силы и первобытнаго воодушевленія, свойственныхъ пророчеству первыхъ вѣковъ, правда, что онъ собственно больше писатель, чѣмъ поэтъ, часто не достаетъ ему поэтическаго размаха, непосредственнаго свѣжаго

:тва и вдохновеннаго выраженія его въ образѣ и въ словѣ. Все это іовится слишкомъ понятнымъ, когда принимаешь въ соображеніе пеьныя обстоятельства, среди которыхъ жилъ и провозглашалъ слово ые этотъ человѣкъ. Но каждый разъ какъ его охватываетъ духъ Бога «прикасается къ нему рука Господня»,—въ немъ пробуждается сила іаго предвидѣнія, все увлекающая за собой, и онъ возносится на безмѣрную пророческую высоту! Множество загадокъ и аллегорій, странъ образовъ и знаковъ, давшихъ впослѣдствіи основной тонъ апокалип', проходитъ по всей книгѣ. Но не смотря на это, именно въ Езекіилѣ о самое сильное сознаніе сущности и предѣловъ истиннаго пророчеі, и онъ высказываетъ это ясно и опредѣлительно при всякомъ удобъ случаѣ. Глубокая нравственная серьезность составляетъ его отличиьное свойство. Его знаніе свѣта и разсудительность дѣлаютъ его средоемъ тѣхъ изгнанниковъ, которымъ онъ возвѣщаетъ утѣшеніе и спае.

За семь лѣтъ до разрушенія Іерусалима началъ онъ свою пророческую ію, состоявшую въ возвѣщеніи пастухамъ, что Господь призоветъ ихъ суду за то, что они не пасли своихъ овецъ. Послѣ того отправился съ остальными евреями въ изгнаніе, и тамъ его задача сдѣлалась ественно иною. Ему приходилось теперь утѣшать своихъ единоплеменовъ и укрѣплять ихъ въ новой ихъ преданности закону Божьему. Новый ъ, мысль о которомъ впервые высказана Іереміею, у Езекіиля полуъ уже дальнѣйшее развитіе, и мессіанскую идею Іерусалима будущаго славитъ въ аллегорическихъ видѣніяхъ, каковъ, напр., «ночной смотръ», которомъ всѣхъ израильтянъ пробуждаетъ отъ сна оживляющій духъ юда. Поэтическая рѣчь и здѣсь сбросила съ себя оковы ритма и теь свободно и смѣло мощною прозой:

«Была на мнѣ рука Господа, и Господь вывелъ меня духомъ, и поставилъ іеня среди поля, и оно было полно костей. И обвелъ меня кругомъ около ихъ, и вотъ весьма много ихъ на поверхности поля, и онѣ очень сухи. И казалъ Онъ мнѣ: Сынъ человѣческій, оживутъ ли кости сіи? Я сказалъ: Госюди Боже, Ты знаешь это. И сказалъ мнѣ: изреки пророчество на кости іи, и скажи имъ: «Кости сухія, слушайте слово Господне!» Такъ говоритъ 'осподь Богъ костямъ симъ: Вотъ я введу духъ въ васъ, и оживете. И обюжу васъ жилами, и выращу на васъ плоть, и покрою васъ кожею, и введу ъ васъ духъ, и оживете, и узнаете, что Я Господь.

Я изрекъ пророчество, какъ повелѣно было мнѣ,—и когда я пророчествоалъ, произошелъ шумъ, и началось движеніе, и стали сближаться кости,

кость съ костью своею. И видѣлъ я—жилы появились на нихъ, и плоть выросла, и кожа покрыла ихъ сверху, а духа не было въ нихъ. Тогда сказалъ Онъ мнѣ: Изреки пророчество, духу, изреки пророчество, сынъ человѣческій, и скажи духу: «Такъ говоритъ Господь Богъ: отъ четырехъ вѣтровъ приди духъ, и дохни на этихъ убитыхъ, и они оживутъ. И я изрекъ пророчество, какъ Онъ повелѣлъ мнѣ, и вошелъ въ нихъ духъ, и онѣ ожили, и стали на ноги свои—весьма, весьма великое полчище.

И сказалъ Онъ мнѣ: Сынъ человѣческій! Кости сіи—весь домъ Израилевъ. Вотъ они говорятъ: «Иссохли кости наши, исчезла надежда наша, мы всѣ погибли». Посему изреки пророчество, и скажи имъ: Такъ говоритъ Господь Богъ: вотъ, я открою гробы ваши, и выведу васъ, народъ мой, изъ гробовъ вашихъ. Я вложу въ васъ духъ мой, и оживете, и помѣщу васъ на землѣ вашей, и узнаете, что Я Господь сказалъ это, и сдѣлалъ это. Такъ говоритъ Господь.»

Имѣемъ ли мы право, въ виду такого пророческаго видѣнія, считать Езекіиля кабинетнымъ пророкомъ, сухимъ, прозаическимъ, ученымъ писателемъ? И съ другой стороны, гдѣ основаніе приписывать ему «строго законный левитскій образъ мыслей»? Ему, въ потрясающей картинѣ предсказавшему пастухамъ Израиля божественную кару за то, что они «не укрѣпляли слабыхъ, не исцѣляли больныхъ, не перевязывали раненыхъ, не возвращали отнятаго и не отыскивали потеряннаго»? Если это—левитскій образъ мыслей, то, конечно, было бы очень благотворно, если бы этотъ левитскій духъ никогда не исчезалъ, а на время исчезая, возвращался съ тѣмъ пастухомъ Езекіиля, «который заблудившихся снова приводитъ на хорошее пастбище, потерянное отыскиваетъ, за раненымъ ухаживаетъ и больное исцѣляетъ».

Не уступая ни одному изъ своихъ предшественниковъ поэтическимъ значеніемъ и нравственною серьезностью, Езекіиль стоитъ, однако, по поэтической силѣ и прекрасной гармоніи рѣчи ниже своего младшаго современника, такъ называемаго *второго Исаіи* (540 г.), которому приписываютъ 40—66 главы въ озаглавленной этимъ именемъ пророческой книгѣ. Правда, Езекіиль жилъ въ дни страшнѣйшихъ бѣдствій, а «великій безыменный» пѣлъ въ пору новыхъ свѣтлыхъ надеждъ и возвѣщалъ своему бѣдному народу зарю свободы. Отъ этого его языкъ живъ, энергиченъ, обладаетъ убѣждающею силою и увлекательною пламенностью. Пророчества же его представляютъ собой высшую ступень развитія этой отрасли литературы и соединяютъ въ себѣ всѣ достоинства предшественниковъ, какъ съ идеальной, такъ и съ формальной стороны. Прошедшее, настоящее и будущее Израиля соединены въ этомъ произведеніи въ великую картину,

которые показываетъ намъ во всей его силѣ духъ стараго еврейства уже у цѣли его духовнаго и религіознаго развитія — показываетъ въ послѣдній разъ, прежде чѣмъ исчезнуть, чтобъ уступить мѣсто новымъ картинамъ и образамъ.

Тутъ снова слышимъ мы громовое слово пророка противъ всякой внѣшней набожности — и притомъ именно въ тѣ минуты, когда, быть можетъ, уже помышляли о второй постройкѣ храма:

«Такъ говоритъ Господь: Небо престолъ Мой, а земля—подножіе ногъ Моихъ; гдѣ же построите вы домъ для Меня и гдѣ мѣсто покоя Моего?

Ибо все сіе содѣлала рука Моя, и все сіе появилось—говоритъ Господь. А вотъ на кого Я призрю — на смиреннаго и сокрушеннаго духомъ и на трепещущаго передъ словомъ Моимъ!»

Но тому унынію, которое могли бы произвести такія слова въ рядахъ людей, готовившихся къ возвращенію, пророкъ противопоставляетъ возвышенную картину надеждъ Израиля на будущее—картину «полную утренняго аромата и небесной силы», которая, благодаря исключительно своему поэтическому значенію, а не ради идей, въ нее вложенныхъ, до сихъ поръ еще производитъ на насъ обаятельное дѣйствіе:

«Возстань и свѣтись, ибо пришелъ свѣтъ твой, и слава Господня возсіяла надъ тобою.

Вотъ, темнота покроетъ землю, и мракъ—народы; а надъ тобой возсіяетъ Господь, и слава Его явится на тебѣ.

И пойдутъ народы къ твоему свѣту, и цари къ лучамъ твоего сіянія.

Подними глаза твои и посмотри вокругъ: всѣ они собираются и идутъ къ тебѣ; сыновья твои придутъ издали, и дочерей твоихъ будутъ лелѣять на рукахъ.

Тогда ты увидишь и просіяешь отъ радости, вострепещетъ и расширится сердце твое, ибо богатства моря обратятся къ тебѣ, и достояніе народовъ пойдетъ къ тебѣ.

Множество верблюдовъ наполнитъ тебя, молодые верблюды изъ Мидіана и Ефы; всѣ они придутъ изъ Савеи, и принесутъ золото и ладонъ, и возгласятъ хвалебныя пѣсни Господу.

Солнце уже не будетъ болѣе свѣтить тебѣ днемъ, и сіяніе луны не будетъ освѣщать тебя; но Господь будетъ тебѣ свѣтомъ вѣчнымъ, и Богъ твой будетъ тебѣ славою.

Да, твое солнце уже не закатится, и луна твоя не скроется болѣе; ибо Господь будетъ для тебя свѣтомъ вѣчнымъ, и дни плача твоего кончатся».

Дни плача дѣйствительно кончились, такъ какъ изгнанники, благодаря дозволенію Кира, получили возможность вернуться на родину. Но настоящее все-таки далеко еще не удовлетворяло тому идеалу будущаго,

который создали послѣдніе пророки. Точно также какъ пророчество отправилось съ народомъ въ изгнаніе,—вернулось оно съ нимъ и на новую родину,—конечно, существенно измѣненнымъ, какъ измѣнился и онъ. Пророкамъ недоставало теперь той свѣжей смѣлости, того мощнаго воодушевленія, которыми отличались, напримѣръ, Исаія и Хавакукъ, народъ былъ уже лишенъ того чувства свободы и радостной надежды, которое нѣкогда наполняло его. Но за то и народъ, и пророки были проникнуты чистою и глубокою религіозностью, которая кидаетъ свои кроткіе лучи и на рѣчи трехъ послѣднихъ представителей пророчества — *Хагги* (Аггея), *Захарію* и *Малахи* (Малахію). Первый (около 520 г.) призывалъ народъ къ сооруженію храма, который долженствовалъ превзойти великолѣпіемъ первый, Соломоновъ, ибо съ этихъ поръ Господь Богъ дастъ навѣки миръ своему вѣрному народу. Въ четырехъ пророческихъ стихахъ онъ изображаетъ будущее Божіе царство и увѣщеваетъ своихъ соплеменниковъ твердо пребывать въ вѣрѣ, которую они обѣщали хранить своему Богу и Его святому слову.

Въ одно время съ нимъ жилъ и пророкъ Захарія, книгу котораго критика склонна дѣлить на двѣ половины, изъ коихъ вторая (главы 9—14) принадлежитъ гораздо болѣе раннему пророку, современнику Амоса, тогда какъ первую слѣдуетъ приписать пророку того же имени, жившему уже послѣ изгнанія, современнику Зерубабеля. Дѣйствительно, обѣ части отличаются одна отъ другой и формой, и содержаніемъ. Быть можетъ, и политическія причины побудили пророка облечь свои рѣчи покровомъ тайны и придать имъ какъ будто бы чужую форму. Авторитетные изслѣдователи библіи хотятъ видѣть въ этой второй половинѣ книги архаизирующій пророческій схематизмъ, какой могъ соотвѣтствовать тому времени, непосредственно слѣдовавшему за возвращеніемъ изъ изгнанія.

Во всякомъ случаѣ, «видѣнія» Захаріи обнаруживаютъ возвышенное міровоззрѣніе, полную драматическаго движенія жизнь, а иногда и поэтическое богатство образовъ. Радостное воззваніе:

«Торжествуй, о, дочерь Сіона, и веселись, о, Іерусалимъ,
Вотъ, твой царь идетъ къ тебѣ» —

вполнѣ соотвѣтствуетъ порѣ возвращенія изъ изгнанія на родныя нивы и поля, точно также какъ приходится здѣсь совершенно кстати милая картина осуществленія обѣщанія Божьяго, что съ этихъ поръ «каждый будетъ сидѣть подъ своимъ виноградникомъ и своею смоковницей», а еще

больше—гордыя слова, провозглашенныя пророкомъ и отнынѣ долженствовавшія сдѣлаться девизомъ его народа: «*Не силою и не властью, но духомъ Моимъ—говоритъ Господь Саваоѳъ!*»

Такимъ образомъ можно говорить объ ослабленіи поэтическаго духа евреевъ, но отнюдь не объ упадкѣ духа пророческаго, ибо и эти пророки времени послѣ изгнанія продолжаютъ ставить выше исполненія «закона», которымъ теперь они вѣдь должны были дорожить болѣе чѣмъ когда либо, чистоту сердца, благородство образа мыслей, человѣчественность и духъ Господа! Іерусалимъ и для нихъ прежде всего — «городъ истины» и гора храма, «священная гора Бога», Израиль же — народъ «истины и справедливости». И они тоже ратуютъ противъ внѣшней набожности, и Захарія возвѣщаетъ своему народу въ близкомъ будущемъ дни радости вмѣсто дней праздничныхъ, съ тѣмъ только условіемъ, чтобы они «любили миръ и истину» и чтобы «не было отнынѣ ни одного торгаша въ домѣ Господнемъ!»

Послѣдній изъ пророковъ, *Малахи* (около 430 г.) еще продолжаетъ явственно и громко говорить народу: «Мнѣ нисколько не пріятны ваши жертвоприношенія! Ибо отъ восхожденія солнца до его заката имя Мое прославляется народами, вы же оскверняете его!» И къ священникамъ и левитамъ тоже обращается его увѣщаніе хранить «завѣтъ жизни и мира». Священническій идеалъ этого Малахи, который онъ изображаетъ съ большимъ воодушевленіемъ, есть идеалъ «человѣка, въ чьихъ устахъ живетъ ученіе истины и на чьемъ языкѣ нѣтъ нечестія; въ мирѣ и правдѣ онъ ходилъ предо Мною и многихъ отвратилъ отъ грѣха,—ибо уста священника должны хранить вѣдѣніе, и у него спрашиваютъ о законѣ, такъ какъ онъ вѣстникъ Господа Вседержителя!»

Такое воззрѣніе на священничество соотвѣтствовало, конечно, воззрѣніямъ и прежнихъ пророковъ. Но новый элементъ, включенный пророками времени послѣ изгнанія въ ихъ рѣчи, былъ «законъ», оплотъ Израиля въ изгнаніи и его защита въ дни возсозданія его національности. Увѣщаніемъ чтить и хранить этотъ законъ заканчиваетъ послѣдній пророкъ свои предсказанія. Кротко и торжественно, элегически, но вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшительно звучатъ изъ дали временъ слова: «Помните законъ Моисея, раба Моего, который Я заповѣдалъ ему на Хоривѣ для всего Израиля, равно какъ и правила и уставы! Вотъ, Я пошлю къ вамъ Илію пророка, предъ наступленіемъ дня Господня, великаго и страшнаго! И онъ примиритъ

сердца отцовъ съ дѣтьми и сердца дѣтей съ отцами ихъ, чтобы Я, пришедъ, не поразилъ земли проклятіемъ!»

Тонкая и поэтическая черта заключается въ томъ, что послѣдній изъ пророковъ заканчиваетъ свою дѣятельность воспоминаніемъ о первомъ и величайшемъ изъ нихъ и перспективою мессіанскаго времени осуществленія пророческаго идеала и великаго суднаго дня.

Что книга *Даніила* не принадлежитъ собственно къ произведеніямъ пророческой литературы, доказывается уже мѣстомъ, занимаемымъ ею между агіографами еврейской библіи, тогда какъ въ христіанскомъ канонѣ она по догматическимъ причинамъ слѣдуетъ тотчасъ же за пророкомъ Езекіилемъ. Прошло нѣсколько столѣтій, въ продолженіе которыхъ не слышалась уже ни чья пророческая рѣчь, и убѣжденіе, что пророчество навсегда исчезло изъ еврейскаго міра, сдѣлалось повсемѣстнымъ. Но жажда слышать эти вѣщія слова продолжала жить въ умахъ и становилась тѣмъ сильнѣе, чѣмъ безотраднѣе дѣлалось положеніе дѣлъ и чѣмъ пламеннѣе должны были обращаться взоры къ возвѣщенному пророками будущему.

Иначе не могло и быть: національно-религіозное еврейство обратилось за это время въ спиритуалистическій іудаизмъ, искавшій въ небесномъ Божьемъ царствѣ того, что его предки нашли нѣкогда здѣсь на землѣ. Этотъ дуализмъ представляетъ намъ книга Даніила, состоящая изъ двухъ половинъ и написанная отчасти по арамейски, отчасти по еврейски. Одна половина, вѣроятно, сочинена въ пору возвращенія изъ изгнанія, тогда какъ другая добавлена позже, въ дни религіозныхъ гоненій при Антіохѣ Эпифанѣ (176—168 до Р. Х.). Для того, чтобы поднять сокрушенный духъ народа, авторъ облекаетъ свои видѣнія въ одежду древне-еврейской поэзіи и украшаетъ ихъ именемъ набожнаго Даніила, жившаго въ царствованіе Навуходоносора и память котораго была священна народу.

Удивительная книга эта нисколько не теряетъ своей прелести, когда мы приподымаемъ покровъ, тщательно завѣшивающій картину, и охотно принимаемъ этотъ, едва-ли могущій быть оспариваемымъ, фактъ. Книга Даніила, даже если допустить, что въ цѣломъ она была написана не раньше времени сирійскаго иноземнаго владычества, все-таки остается удивительнымъ произведеніемъ, которое изображаетъ современную автору, многознаменательную пору во времени отдаленномъ, «дѣлаетъ прошедшее настоящимъ и настоящее прошедшимъ, не для того, чтобы праздно играть эпохами, но съ тѣмъ, чтобы возможно производительнѣйшимъ образомъ

возвысить духъ настоящаго и воспламенить его къ благотворнымъ подвигамъ—воскрешеніемъ прошедшаго и утѣшительною перспективою будущаго».

Не съ исторической, а съ религіозной и поэтической точекъ зрѣнія надо оцѣнивать эту книгу, и при такомъ пріемѣ мы увидимъ въ ней истинное наслѣдіе древняго пророческаго духа. Въ фантастическихъ картинахъ и темныхъ видѣніяхъ, которыя, однако, всѣ имѣютъ многознаменательный фундаментъ, проходятъ здѣсь передъ нами четыре великихъ державы — вавилонская, мидо-персидская, македонско-греческая и сирійская—подобныя четыремъ звѣрямъ, изъ которыхъ у послѣдняго десять роговъ. Эти десять роговъ обозначаютъ десять царей, младшему изъ которыхъ приписываются «ужасы опустошенія», продолжающіеся до пришествія посланнаго Богомъ ангела, который основываетъ на землѣ Божье царство. Это очевидно намекъ на Антіоха Эпифана, въ царствованіе котораго жилъ набожный авторъ и судьбу котораго онъ изображаетъ въ замѣчательномъ сновидѣніи.

Если, какъ сказано выше, откинуть всѣ историческія соображенія и смотрѣть на нравоучительныя рѣчи только какъ на замаскированныя изображенія печальной поры всеобщаго замѣшательства и унынія, какъ на патріотическія увѣщанія и предостереженія энергическаго, набожнаго человѣка, и наконецъ какъ на утѣшительныя обѣщанія скораго наступленія Божьяго царства; если поступать такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы, какъ это дѣлаетъ вѣрующая теологія, находить въ этихъ рѣчахъ намеки на Наполеона, нѣмецкую имперію и другія явленія новаго времени, — то въ книгѣ Даніила нельзя не признать одного изъ оригинальнѣйшихъ созданій библейской литературы, полное задушевной религіозности, пламенной фантазіи и художественной законченности. Мрачная таинственность, проникающая его, производитъ странное обаяніе, и потрясающая картина пира Бальтазарова—въ пятой главѣ—съ пріобрѣвшимъ общую извѣстность предостереженіемъ: «Исчисленъ, взвѣшенъ и найденъ слишкомъ легкимъ» (Мене, Текелъ, Ѳаресъ), справедливо признается за великолѣпное произведеніе библейской эпической поэзіи.

Но книга Даніила имѣла большое историческое значеніе и для послѣдующаго времени, благодаря дальнѣйшему развитію высказанныхъ уже въ прежнихъ пророческихъ произведеніяхъ *мессіанскихъ* идей и надеждъ. Изъ нея вышла апокалиптическая литература, послужившая мостомъ надъ пропастью между христіанствомъ и промежуточною порой от-

сутствія пророковъ и исторически соединяющая новый завѣтъ съ предсказаніями ветхаго.

Набожнымъ воззваніемъ къ Израилю: «Ты же иди къ твоему концу, и успокоишься, и возстанешь для полученія твоего жребія въ концѣ дней!» заканчивается эта странная, таинственная книга, а съ нею — и весь кругъ библейской литературы; заканчивается сама библія, возникающая вмѣстѣ съ дѣтствомъ человѣческаго рода и сопровождающая этотъ послѣдній до конца дней и въ предѣлы Божьяго царства,—библія, которая не есть только народная книга, но, какъ замѣтилъ уже Гете, «книга народовъ, ибо она выставляетъ судьбы еврейскаго народа символомъ всѣхъ остальныхъ, связываетъ исторію ихъ съ возникновеніемъ міра и по лѣстницѣ земного и духовнаго развитія необходимыхъ и случайныхъ событій возводитъ въ отдаленность сферъ самой крайней вѣчности!»

Канонъ.

Когда, кѣмъ и по какому поводу закончено собраніе книгъ, которое мы въ настоящее время называемъ библіей или «ветхимъ завѣтомъ»? Эти вопросы, конечно, задавалъ себѣ всякій внимательный читатель библіи и, задавая, старался отвѣтить на нихъ со своей религіозной точки зрѣнія.

Разъясненіе, которое онъ можетъ найти на этотъ счетъ въ библейской критикѣ, заключается въ томъ, что сообразно тремъ слоямъ, изъ которыхъ состоитъ библія, общее ея признаніе и принятіе за руководство (канонъ) въ жизни послѣдовали постепенно въ три различныхъ періода. Но этому общепринятому критическому мнѣнію, по которому библейскій канонъ имѣетъ своимъ послѣднимъ предѣломъ конецъ второго столѣтія до Р. Х., противорѣчатъ слова историка, писанныя не позже, какъ черезъ столѣтіе послѣ того:

«Извѣстно, съ какою вѣрой мы относимся къ священнымъ книгамъ. Въ громадномъ минувшемъ періодѣ никто не смѣлъ что бы то ни было прибавить къ нимъ, или исключить оттуда, или сдѣлать какую нибудь перестановку. Всѣмъ евреямъ, съ начала ихъ существованія, напротивъ того, врождено считать эти книги ученьемъ Божьимъ, строго держаться ихъ и, если это нужно, съ любовью идти за нихъ на смерть».

Можно-ли допустить, чтобы эти слова были сказаны на счетъ собранія книгъ, которое только за столѣтіе до того было признано священнымъ канономъ и о которомъ мы имѣемъ свидѣтельство Сирахида, что

«его дѣдъ прилежно изучалъ законъ, пророковъ и остальныя написанныя отцами книги»?

Если же, опираясь на авторитетъ этихъ свидѣтелей, не признавать за отдѣльными произведеніями библіи такого поздняго происхожденія, то совершенно можно удовлетвориться объясненіемъ, что законъ—слѣдовательно, Пятикнижіе—былъ собранъ во время Ездры, старѣйшія историческія книги и пророки—Неэміею и его современниками, а позднѣйшія сочиненія—ихъ преемниками по порученію «великой синагоги», о которой еще будетъ наша рѣчь. Что затѣмъ, вслѣдствіе послѣдующихъ рѣшеній той же высшей власти, въ канонъ включалась еще та или другая книга, благодаря ея національному духу и религіозному содержанію — это, конечно, весьма возможно. Но во всякомъ случаѣ мы должны уйти, по крайней мѣрѣ, на цѣлое столѣтіе назадъ, стало быть, приблизительно въ средину третьяго до-христіанскаго вѣка, чтобы имѣть возможность согласить второе каноническое собраніе съ историческими свидѣтельствами современниковъ и непосредственно слѣдовавшихъ за ними поколѣній.

Кто были собиратели канона — объ этомъ мы уже выше упоминали. Заслуги Эздры и Неэміи относительно еврейской національности оцѣнены нами при разсмотрѣніи носящихъ ихъ имя сочиненій, и поэтому намъ остается только сказать о той «великой синагогѣ», которая появляется внезапно и безъ посторонняго посредства и точно также исчезаетъ во тьмѣ исторіи. Кто были эти люди «великой синагоги» (Keneseth haggdola), начавшіе, двигавшіе впередъ и доведшіе до конца возсозданіе еврейства? Безъ сомнѣнія—всѣ ученые, стоявшіе «во главѣ ученія закона» впродолженіе всего періода, закончившіе собой традиціонную цѣпь, тянувшуюся отъ Моисея до Іисуса (Навина), отъ Іисуса до старѣйшинъ, отъ нихъ до пророковъ.

На обязанности старѣйшинъ лежало нормировать для новой общины ея богослужебные и другіе религіозные обряды и обычаи, отвѣчать на всѣ запросы, разъяснять всякія сомнѣнія, возникавшія вслѣдствіе новыхъ порядковъ; по всей вѣроятности, они и приняли на себя пересмотръ, дополненіе, канонизированіе библейскихъ книгъ. Послѣднимъ въ ряду этихъ дѣятелей является Симонъ Праведный, и это имя, къ удивленію нашему, есть единственное имя, сохранившееся отъ всѣхъ мужей «великой синагоги», изреченіе которой: «будьте осторожны въ произнесеніи приговоровъ, образуйте многихъ учениковъ и ограждайте заборомъ законъ»—не только характеристично для того времени и его стремленій, съ коими мы

еще познакомимся ближе, но и даетъ довольно ясное понятіе о дѣятельности этого религіознаго сената, состоявшаго, по преданію, изъ 120 членовъ, въ дѣлѣ завершенія собранія библейскихъ книгъ.

Но въ какомъ видѣ должны мы представить себѣ сохраненіе, пересмотръ и канонизированіе этихъ сочиненій? Это послѣдній и самый трудный для разрѣшенія вопросъ, ибо глубокая тьма, сквозь которую едва-едва проникаетъ слабый историческій лучъ свѣта, лежитъ на всемъ этомъ канонѣ. Здѣсь гипотезѣ предоставлено свободное поле дѣйствія, на которомъ она можетъ распоряжаться, какъ ей угодно, будучи нестѣснена историческими оковами и религіозными соображеніями.

Если мы будемъ руководствоваться историческою вѣроятностью, и всякій фактъ, бывшій первоначально, до усложненія его гипотезами, совершенно простымъ, станемъ объяснять также просто, то самое лучшее будетъ принять, что эти сочиненія были остатки старой *храмовой библіотеки*, собранные и канонизированные въ ней.

Подобная храмовая библіотека существовала уже передъ первымъ изгнаніемъ. Это доказано почти до очевидности правильнымъ толкованіемъ историческихъ замѣчаній въ библейскихъ книгахъ. При разрушеніи перваго храма сгорѣла и священная библіотека евреевъ, какъ свидѣтельствуютъ позднѣйшіе и заслуживающіе вѣры писатели. Только во время Ездры возстановленъ и во второмъ храмѣ этотъ архивъ, несомнѣнно заключавшій въ себѣ много сочиненій, о которыхъ говорится въ Пятикнижіи, равно какъ и въ другихъ историческихъ книгахъ библіи, и составлявшій священную національную библіотеку, которую привелъ въ порядокъ и собралъ Неемія. Онъ и его современники—*соферимъ* (писцы, ученые),—которые, однако, къ удивленію нашему, ровно ничего не написали, — пересмотрѣли затѣмъ эту библіотеку и стали распространять копіи и извлеченія въ народѣ для укрѣпленія въ немъ религіознаго чувства. Понятно, что эти писанія, почтенные остатки древней традиціи, считались священными и пользовались высокимъ уваженіемъ. И это религіозное уваженіе, конечно, соотвѣтствовавшее и ихъ содержанію, строго выдѣлило ихъ изъ довольно богатой литературы, несомнѣнно еще существовавшей въ то время, такъ что они и по своему внѣшнему виду, и по своему содержанію, сошлись вмѣстѣ какъ бы сами собою. «Великая синагога» привела только въ законную норму то, что́ давно уже жило въ сознаніи народа и притомъ пустило въ немъ такіе глубокіе корни, что такія даже сочиненія, которыхъ значеніе сдѣлалось уже непонятнымъ, были приняты въ эту національную библіотеку только

благодаря ихъ нахожденію въ храмовомъ архивѣ. Таково приблизительно могущее быть принятымъ объясненіе происхожденія канона. Это предположеніе нисколько не страдаетъ и отъ мнѣнія новѣйшихъ изслѣдователей, что существованіе «великой синагоги» есть ничто иное, какъ легенда, какъ экзегетическій миѳъ. Вѣдь во всѣхъ «книжныхъ религіяхъ» древности было естественнымъ закономъ — на извѣстной ступени ихъ развитія составлять изъ ихъ религіозной литературы канонъ безусловно священнаго характера, который впослѣдствіи, конечно, не могъ остаться безъ извѣстной торжественной санкціи.

Что въ позднѣйшее время, при Антіохѣ Эпифанѣ, старавшемся «уничтожить всякую священную книгу» и наказывавшемъ всякаго, у кого находилась таковая, эта національная библіотека подвергнулась новому уничтоженію — болѣе чѣмъ вѣроятно. Но содержаніе этого священнаго архива уже нельзя было уничтожить, оно жило уже слишкомъ сильно въ народѣ, и важнѣйшіе памятники его были уже повсюду распространены въ предшествовавшемъ періодѣ. Поэтому-то скоро послѣ возстановленія храмового богослуженія при Маккавеяхъ могла состояться новая организація храмовой библіотеки, въ которой и нашли себѣ мѣсто остатки прежде разрушенныхъ архивовъ—дошедшія до насъ 24 книги Св. Писанія. Все остальное—лѣтописи и законы, пророческія книги и стихотворенія, погибло, и за исключеніемъ нѣсколькихъ заглавій мы не имѣемъ ни строки изъ выходящей за предѣлы библіи еврейской литературы. Дошли до насъ только извѣстія о «Книгѣ войнъ Господа», о книгѣ «Изреченій» и книгѣ «Праведныхъ», о государственныхъ анналахъ, объ историческихъ книгахъ Натана и Гада, о трехъ тысячахъ притчъ Соломона и тысячѣ пяти пѣсняхъ его же, объ историческихъ сочиненіяхъ Шемаіи, Ахіаи, Иддо и Іегу, о хроникѣ Исаіи,—но за исключеніемъ нѣсколькихъ стиховъ, сохранившихся въ самой библіи, всѣ остальные слѣды этого писательства совершенно уничтожены.

Естественно, что между учеными возникъ живой споръ — слѣдуетъ-ли включить въ это священное собраніе ту или другую книгу, содержаніе которой представлялось не совсѣмъ понятнымъ. «Великая синагога», въ то время еще дѣйствовавшая и служившая высшею инстанціей въ религіозныхъ вопросахъ этого рода, рѣшила дѣло и въ настоящемъ случаѣ, и въ библіотекѣ храма заняли мѣсто только тѣ книги, которыя мы имѣемъ еще въ наше время и которыя могли считаться вѣрными компендіями и копіями. Съ этими мнѣніями надо, конечно, согласить еще то, по которому представленіе объ оффиціальномъ признаніи священными каноническихъ

книгъ перешло въ литературу только изъ догматики и лишено всякаго историческаго основанія. Приверженцы этого взгляда доказываютъ, что, напротивъ того, эти книги постепенно пріобрѣли свой характеръ совершенно свободнымъ путемъ, а «оффиціальное одобреніе» состоялось уже потомъ, быть можетъ, съ тою цѣлью, чтобы сдѣлать конецъ возраженіямъ противъ ихъ безусловной авторитетности.

Изъ храма получилъ всю эту библіотеку въ подарокъ историкъ Іосифъ Флавій, которому мы обязаны первыми свѣдѣніями о собраніи библейскихъ произведеній, и она, какъ мы можемъ судить по совершенно достовѣрнымъ показаніямъ Флавія, состояла именно изъ книгъ, которыя и теперь еще извѣстны намъ, какъ составныя части библейской письменности. Флавій приводитъ заглавія отдѣльныхъ сочиненій и опредѣляетъ ихъ количество двадцатью двумя сообразно буквамъ азбуки, причисляя «Плачь» къ книгѣ Іереміи, а «Руфь» къ книгѣ Судей. Какое же значеніе придавалось всему этому собранію, какъ высоко чтилъ и цѣнилъ его народъ при отсутствіи особеннаго торжественнаго акта канонизаціи — это уже разсказалъ намъ тотъ самый историкъ, который «видѣлъ на общественныхъ играхъ муки и разнообразные способы умерщвленія многихъ еврейскихъ плѣнныхъ, за то, что они не хотѣли отказаться ни отъ одной буквы закона и того, что̀ было начертано для нихъ».

Такимъ образомъ можно, думаемъ, утверждать, что канона въ собственномъ смыслѣ никогда не дѣлали и что, не смотря на это, библейскія книги, благодаря своему содержанію и своему происхожденію, выдѣлились и сохранились, какъ священные памятники великаго историческаго прошедшаго!

ПЕРІОДЪ ВТОРОЙ.

ЕВРЕЙСКО-ЭЛЛИНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Отъ 200 г. до Р. Х.—100 по Р. Х.

Введеніе.

Своеобразный переворотъ совершался въ народѣ, вернувшемся изъ вавилонскаго изгнанія въ Палестину. Идолопоклонниками и обожателями природы отправились они туда, и набожнымъ братствомъ возвратились домой! Народъ сдѣлался общиной. Произошелъ-ли этотъ внутренній переворотъ подъ гнетомъ изгнанія, дѣйствительно-ли въ ту пору люди съ патріотическими чувствами тѣсно сплотились и такимъ образомъ составили общину, въ которой стало храниться наслѣдіе отцовъ, наконецъ, на самомъ-ли дѣлѣ зовъ вернуться на родину нашелъ отголосокъ въ сердцахъ только теократически настроенныхъ людей, большею частью священническаго происхожденія,—все это осталось покрыто мракомъ исчезнувшихъ временъ. Ибо ни одинъ періодъ еврейской исторіи и еврейской духовной жизни не неизвѣстенъ намъ въ такой степени, какъ этотъ, для исторіи котораго нѣтъ почти ни одного надежнаго историческаго источника. Только канонъ остается еще руководителемъ и указателемъ относительно первыхъ временъ этого періода; онъ положилъ границу между древнимъ израильствомъ и новымъ іудействомъ, исторія и литература котораго, сдѣлавшись продолженіемъ древне-еврейскихъ, получили только теперь свое начало.

Но народно - психологическими мотивами объясняется удивительный фактъ этого историческаго переворота, создавшаго изъ древняго іудаизма новое еврейство. Вернувшимся на родину удалось образовать новую рели-

гіозную общину, потому что они сохранили свою рѣзкую особенность и на чужбинѣ и потому что каждый изъ нихъ былъ проникнутъ великою духовною идеею, составившею зародышъ и фундаментъ новаго строя. Изъ парсизма принесли они съ собой въ отечество немногое и несущественное, можетъ быть, не принесли даже іерархію ангеловъ, которая, впрочемъ, никогда не достигнула господствующаго положенія въ еврействѣ. Но основная идея ихъ вѣры осталась совершенно нетронутою религіозными вліяніями парсизма, и Ормузду и Ариману персовъ жившій и поучавшій въ изгнаніи пророкъ рѣшительно противопоставилъ «Бога, который создаетъ свѣтъ *и* творитъ тьму, который устанавливаетъ миръ *и* производитъ зло, который есть источникъ *всего* существующаго».

Преобладавшее въ новой общинѣ настроеніе состояло въ стремленіи сохранять строгую ненарушимость мозаизма. Поэтому всѣ чуждые элементы должны были подвергнуться изгнанію со стороны молодой колоніи. Ожесточенная борьба, которую вслѣдствіе этого ей приходилось вести съ оставшимися въ Самаріи ефраимитами, къ которымъ присоединились еще иностранные поселенцы, смѣсь всевозможныхъ языческихъ народовъ—извѣстна всякому. Она имѣла послѣдствіемъ полное разъединеніе и образованіе въ еврействѣ первой секты. *Самаритяне*, священнымъ городомъ которыхъ сдѣлался Сихемъ, а горою храма — Гаризимъ, образовали около 409 г. до Р. Х. независимую общину; но она никогда не достигла значительнаго роста, сохранилась только въ самыхъ ничтожныхъ остаткахъ, и литература ея тоже оставалась всегда на довольно низкой ступени развитія.

Но чѣмъ энергичнѣе отбрасывался всякій чуждый элементъ, тѣмъ строже развивались въ своей своеобразности религія и культъ молодой общины. Священничество, которое со времени возвращенія на родину сдѣлалось естественно руководящимъ элементомъ, настаивало на письменномъ закрѣпленіи закона, для того, чтобы существованіе его сдѣлалось обезпеченнымъ навсегда и никакой новый элементъ не могъ найти туда доступа. Этимъ оно открыло путь религіозному воспитанію, которое съ теченіемъ времени вышло за предѣлы даже священнической власти и стало развивать еврейство въ новомъ направленіи. Левитская священническая іерархія постепенно уничтожилась, еврейство удержалось и продолжало жить въ своемъ религіозномъ ученіи. Мѣсто священниковъ заступили опытные законовѣды, занятіе которыхъ состояло въ объясненіи и толкованіи писанія,—именно уже упомянутые нами соферимъ, такъ что время отъ Ездры

до начала перваго до-христіанскаго столѣтія можно собственно назвать соферимскимъ періодомъ.

Не руководись мы въ нашемъ изложеніи чисто литературными основаніями, намъ слѣдовало бы первый періодъ еврейской литературы закончить временемъ изгнанія, а второй начать агіографами. Но по многимъ причинамъ мы сочли цѣлесообразнымъ разсмотрѣть библейскую литературу нераздѣльно и въ ея полномъ развитіи, а потомъ еще разъ вернуться къ тому времени, когда рядомъ съ пророческимъ и дидактическимъ элементами послѣднихъ библейскихъ сочиненій начинается то новое развитіе, которое въ этомъ второмъ періодѣ достигаетъ исключительнаго господства,—*традиціонное* развитіе еврейства. Уже въ послѣднихъ книгахъ библіи находятся зародыши этого литературнаго движенія, и въ сѣтованіяхъ послѣднихъ пророковъ слышатся уже очень явственно воззрѣнія и чувства первыхъ ученыхъ, которые уже извѣстны намъ, какъ важнѣйшіе представители послѣдующаго духовнаго развитія.

Эта традиція составляетъ «силу развитія, которое продолжаетъ существовать въ еврействѣ, какъ невидимо творческое, какъ извѣстное нѣчто, никогда не являющееся въ своемъ полномъ и опредѣлительномъ видѣ, но всегда дѣйствующее и создающее». Она въ іудействѣ есть оживляющая тѣло душа и служитъ для ея литературы двигательною пружиною всего дальнѣйшаго развитія.

Но какъ дѣйствительно она никогда не достигла своей полной опредѣлительности, точно также и письменное выраженіе себѣ нашла она уже очень поздно. Въ этомъ періодѣ преобразованія народной жизни, повидимому, считалось именно главнѣйшимъ принципомъ—не записывать на бумагу ничего изъ результатовъ «божественнаго вдохновенія». Религіозныя учрежденія, а не письменные документы являются доказательствомъ развитія въ продолженіе многихъ столѣтій, когда еврейство имѣло время организоваться и развиваться въ своихъ естественныхъ границахъ и на фундаментѣ закона. Идеи, а не книги служатъ выраженіемъ этого періода, который однако, далеко, не лишенъ значенія для литературы, какъ ни трудно намъ будетъ прослѣдить ходъ этихъ идей до начала проявленія ихъ въ письменной формѣ. Представить исторію литературы, оставшейся не написанною, или литературы, уже не существующей больше,—задача, конечно, не легкая, когда не желаешь построить воздушный замокъ на фантастическомъ фундаментѣ, а стараешься объективно изобразить духовное развитіе на основаніи фактовъ. Но напрасенъ также трудъ изслѣ-

дованія хода развитія духовныхъ идей, если не изучить основательно религіозную и культурную жизнь, главнымъ же образомъ—жизнь партій, которыя въ теченіе этого времени образовались въ еврействѣ и обусловили характеръ всего періода.

Конецъ персидскаго владычества есть въ то же время возобновленіе кипучей исторической жизни въ Іудеѣ, насколько признакомъ этой послѣдней можетъ служить усиленіе движенія партій. Ибо чѣмъ больше развивается оно въ еврейскомъ народѣ, тѣмъ здоровѣе и энергичнѣе развивается духъ этого послѣдняго. Гнетъ господства персовъ имѣлъ для еврейскаго племени тотъ результатъ, что оно тѣсно сосредоточилось въ своихъ религіозныхъ границахъ и заключило свое ученіе въ плотную ограду. Священническая партія въ соединеніи со старою аристократіею Давидова дома шла еще съ учеными рука объ руку. Закономъ Божіимъ и богослуженіемъ они воспитывали народъ для скромной и богобоязненной жизни. Но духовная сила этого народа находилась въ дремотѣ, и понадобились сильные толчки для того, чтобы разбудить спящіе умы. Съ возникновеніемъ греческаго господства тотчасъ же начинается поворотъ къ новому порядку. Господствующія поколѣнія прежде всего чувствуютъ, что наступаетъ новое время. Въ первый разъ встрѣчаются теперь другъ съ другомъ еврейство и эллинство. Результатъ этого столкновенія—новая форма, еврейско-эллинская литература, о незначительныхъ остаткахъ которой у насъ будетъ еще рѣчь, но которая во многихъ изъ своихъ значительнѣйшихъ созданій не существуетъ больше. Время образованія этой новой литературы есть, однако, вмѣстѣ съ тѣмъ время опасности для едва успѣвшей окрѣпнуть еврейской жизни, ибо іудеи усматриваютъ, что греческая жизнь блистательнѣе, богаче и прекраснѣе ихъ жизни. Новизна привлекаетъ и ихъ. Они хотятъ не только сами служить ей и пользоваться ею, но ввести и свой народъ въ міръ новыхъ идей. Къ несчастью, однако, эллинство во время Александра Македонскаго и его геройскихъ походовъ не было уже носителемъ только прекраснаго и возвышеннаго. Его заразили и подточили уже пороки и безнравственность, неразлучные съ такою пресыщенною и извращенною культурой, и если еврейская знать кидала взгляды жаднаго изумленія и восторга въ великолѣпные дворцы эллиновъ, то, съ другой стороны, знакомство съ скромнымъ строемъ жизни ихъ собственнаго народа должно было бы показать имъ, насколько выше грековъ стоялъ онъ въ нравственномъ отношеніи, какъ много было въ немъ гораздо бо-

лѣе здороваго, чѣмъ эта блестящая, но тѣмъ не менѣе уже сильно потрясенная разными недугами греческая жизнь.

Съ постоянно возраставшей тревогой видѣли люди изъ народа и представители религіознаго ученія, къ чему ведутъ стремленія ихъ вельможъ. Безнравственное язычество Іафета представлялось уже имъ пересаженнымъ въ хижины Сима и широко распускающимъ здѣсь свои вѣтви. Знатныя и священническія фамиліи заражались все больше и больше легкомысліемъ и безнравственностью тогдашнихъ грековъ; люди набожные и полные патріотизма все больше и больше уходили въ себя и рѣзко уклонялись отъ всякаго соприкосновенія съ чуждою эллинскою жизнью. Обязаны-ли эти знатныя фамиліи своимъ названіемъ первосвященнику Цадоку, или какому нибудь другому обстоятельству, но названіе *саддукеи* мы встрѣчаемъ впервые въ литературѣ этого періода, между тѣмъ какъ партія національная получила наименованіе *фарисеевъ* (Peruschim, отдѣлившіеся).

Какъ всегда бываетъ при взрывѣ подобной борьбы, здѣсь также немедленно выступаютъ противоположныя между собою воззрѣнія въ своихъ крайностяхъ, и поэтому не удивительно, что и въ дѣйствіяхъ національной партіи было немало уклоненій и преувеличеній. Она не только возставала противъ пагубнаго вліянія чужеземцевъ, но и вообще не хотѣла слышать о нихъ, и этому вліянію эллинства стремилась создать противовѣсіе крайне точнымъ, даже формально аскетическимъ соблюденіемъ религіознаго закона. Ту часть національной партіи, которая особенно заботилась объ этомъ, составляютъ хассидимъ или *ессеяне*, которые впослѣдствіи, по мѣрѣ того, какъ споръ изъ-за принциповъ принимаетъ болѣе мягкій характеръ, больше и больше замыкаются въ своемъ кругѣ и подобно *терапевтамъ* въ Египтѣ часто выходятъ въ своихъ воззрѣніяхъ за предѣлы іудейства.

Теперь начинается борьба евреевъ съ эллинами и ихъ приверженцами. Пробудившійся народъ съ исполинскою силою отражаетъ нападенія на свое драгоцѣннѣйшее достояніе—свою религію, имѣя во главѣ своей героевъ-Маккавеевъ, членовъ неизвѣстной до тѣхъ поръ, но оставшейся незараженною общимъ развращеніемъ нравовъ семьи. Съ побѣдою Маккавеевъ роды, до этого дня исключительно занимавшіе высшія должности, отступаютъ на задній планъ.

Но Маккавеи въ своихъ великихъ преобразовательныхъ планахъ не могли найти себѣ никакой опоры въ народѣ, котораго занимаютъ всегда только ближайшіе интересы и который не совсѣмъ ясно сознаетъ свои

цѣли. Эти предводители нуждались въ энергическихъ, сознательно дѣйствующихъ людяхъ, которые были бы въ состояніи понимать настоящее и не упускать изъ виду будущее. Но такихъ людей можно было найти только въ средѣ знати, большинство которой стояло на сторонѣ непріятеля, но потомъ было отчасти истреблено, отчасти вернулось къ народу. Саддукеи занимаютъ теперь политическія, военныя и священническія должности; фарисеи, напротивъ того, составляютъ демократическую партію истолкователей и учителей закона.

Мало-по-малу темнѣетъ блескъ хасмонейскаго дома. Кровавыя междоусобія и въ заключеніе ихъ владычество страшнаго тирана, идумейца Ирода, производятъ опустошеніе въ рядахъ аристократіи, сокрушаютъ силы народа, на которомъ и безъ того уже лежитъ гнетъ всемогущаго Рима. Изъ развалинъ древней знати образуется въ соединеніи съ созданною Иродомъ новая аристократія — *Боэтосеевъ*. Она естественно примыкаетъ къ царствующей династіи и къ римлянамъ, и изъ ея рядовъ выходятъ тѣ плачевной репутаціи первосвященники, которые ускоряютъ паденіе всего священничества. Съ теченіемъ времени создается, однако, для усердно работающихъ фарисеевъ вѣрная перспектива окончательной побѣды. Въ борьбѣ власти тирановъ съ многочисленными, враждебными ей элементами въ еврейскомъ народѣ партія саддукеевъ естественно потеряла больше фарисеевъ. Разрушительная молнія, исходившая изъ руки деспота, истребила—большею частью и прежде всего самыя высшія верхушки народа. Притомъ же, фарисеи, какъ демократическій элементъ, постоянно набирали себѣ новыхъ и новыхъ послѣдователей въ народѣ. Благодаря этому обстоятельству, а также согласными съ духомъ еврейства стремленіями фарисеевъ, эта партія съ теченіемъ времени вполнѣ упрочилась; главнымъ же образомъ совершилось это потому, что она присвоила себѣ духовныя сокровища своей традиціи и съумѣла сохранить ихъ съ такою энергіей, которая должна была бы вызвать удивленіе даже во врагахъ и доставить фарисеямъ репутацію лучше той, какою они на самомъ дѣлѣ пользуются вслѣдствіе неправильнаго пониманія нѣкоторыхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ позднѣйшихъ писателей.

Но противоположность между теократическою знатью и учеными теперь выработалась уже вполнѣ, и масса народа стала на сторону послѣднихъ. Ея потребностямъ и традиціямъ соотвѣтствовалъ какъ нельзя лучше образъ дѣйствія этихъ ученыхъ; въ нихъ она видѣла споспѣшниковъ и хранителей закона Божьяго въ эти дни общаго замѣшательства, грозяща-

го паденія, постоянно возраставшей безнравственности, недремлющей измѣны и невыносимаго тиранства!

Уже давно существовали въ Іерусалимѣ высшія школы, въ которыхъ объяснялся законъ, передавались молодымъ поколѣніямъ традиціи отцовъ и разработывалось ученіе народа. Не слѣдуетъ представлять себѣ эти высшія школы, принявшія въ свои руки наслѣдіе соферимъ и продолжавшія развивать его, принципіально противоположными одна другой; напротивъ того, кажется, что эти двоякія школы только учреждали каѳедры для одного и того же предмета и что многіе ученики черпали наставленія и уроки изъ устъ учителей обоихъ учрежденій. Одно время дѣло находилось даже въ такомъ положеніи, что лица, стоявшія во главѣ той и другой школы, читали лекціи въ одномъ и томъ же мѣстѣ, причемъ они оба были также главами синедріона. Шемаіа и Абталіонъ — первые, которыхъ мы встрѣчаемъ въ этомъ званіи. За ними слѣдуютъ Гиллель и Шаммай, и съ этими дѣятелями начинается новый фазисъ въ духовной жизни евреевъ.

Время, когда выступаетъ на сцену Гиллель—дѣйствительно такое тревожное, кипучее время, въ такой сильной степени обусловливающее собою послѣдующее развитіе, что оно не могло не оказать вліянія на духовную жизнь народа. Мы понимаемъ величіе людей, руководившихъ въ то время народомъ, когда видимъ, какъ понимали они свое время и его потребности. Страшные, безпрестанно повторявшіеся удары положили конецъ владычеству Маккавеевъ, и новой иноземной династіи, благодаря ея огромной хитрости и желѣзной послѣдовательности, удается стать во главѣ всего. Въ какомъ безотрадномъ свѣтѣ должно было представляться будущее этимъ людямъ народа и школъ! Опасность грозила не только независимости, но и добродѣтели, даже религіи ихъ народа. Снова, какъ во дни Маккавеевъ, господствовалъ чуждый, идолопоклонническій народъ, и онъ поставилъ властителя, который готовъ былъ отдать все за возможность сдѣлать своихъ подданныхъ послушными служителями Рима и умѣлъ подавить всякое возстаніе ссылками и изгнаніями. Въ это критическое время именно ученые, и между ними главнымъ образомъ вышеупомянутый *Гиллель*, открыли борющемуся духу своего народа новые пути и съ необычайною энергіей вывели этотъ народъ на то поле дѣятельности, обработываніе котораго дало ему духовную и матеріальную силу сопротивляться всѣмъ опасностямъ и бѣдствіямъ и сохранять свои великія духовныя идеи для будущаго.

Гиллель и несколько позже действовавшій вмѣстѣ съ нимъ его товарищъ Шаммай поставили изученіе писанія и объясненіе его на такую высоту, такъ сильно распространили это писаніе въ народѣ, отчасти благодаря новой системѣ преподаванія и болѣе духовному воззрѣнію на предметъ, поселили въ своихъ многочисленныхъ ученикахъ такую любовь къ изученію закона Божьяго, что скоро послѣ того многіе сдѣлали это изученіе само собою цѣлью и совершенно погрузились въ него. Результаты такихъ занятій оказали вліяніе и на практическую жизнь того народа, который относился къ своимъ учителямъ съ справедливымъ почтеніемъ и исполнялъ ихъ религіозные уроки также ревностно, какъ воспринималъ въ себя исходившую отъ нихъ мораль. Теперь, наконецъ, совершилась дѣйствительная реформа и въ школьномъ преподаваніи. Двѣ каѳедры обратились въ двѣ различныя системы, — но эти послѣднія вводятъ уже въ слѣдующій періодъ.

Это—одно изъ духовныхъ теченій того бурнаго, страннаго времени — времени, полнаго контрастовъ и противорѣчій, когда всѣ основы соціальной жизни шатаются, всѣ религіи готовы рушиться, когда рядомъ съ сомнѣніемъ и невѣріемъ идутъ суевѣріе и глубокая набожность, когда подъ язвительнымъ смѣхомъ сатирическихъ писателей погибаетъ старый міръ, уступая мѣсто новому міровому строю и новой міровой религіи.

Но прежде чѣмъ исчезло это древнее веселое царство боговъ, эллинизму довелось еще пережить позднюю, но прекрасную пору весны въ Александріи. Тамъ великій завоеватель основалъ мощный пріютъ культуры, и тамъ же то еврейство, которое у себя на родинѣ враждовало съ эллинизмомъ, теперь проникнулось этимъ греческимъ духомъ и сроднилось съ нимъ. Литература апокрифовъ, греческихъ переводовъ библіи, главнымъ же образомъ—еврейско-александрійская философія религіи были зрѣлыми плодами этого соединенія, посредниками между двумя рѣзкими противоположностями, здѣсь въ первый разъ столкнувшимися другъ съ другомъ. и для внутренняго примиренія нуждавшимися въ новомъ третьемъ элементѣ. Рядомъ съ традиціоннымъ изученіемъ закона, отчасти подвергаясь его вліянію, отчасти само оживляя его, идетъ это второе духовное теченіе— идетъ во все продолженіе эпохи, давшей ему свое названіе, ибо значительнѣйшее направленіе ея повліяло въ такой сильной степени на новую форму жизни, возникшую въ этомъ столѣтіи.

Дѣйствительно, изъ элементовъ того движенія партій, о которомъ мы уже говорили, точно также какъ и изъ ученій этой философіи, главнымъ

же образомъ — на почвѣ мозаизма въ его идеальной формѣ пророческаго міровоззрѣнія возникло то скромное растеніе, которому суждено было скоро распуститься могучимъ деревомъ — христіанства. И это теченіе тоже проходитъ сквозь всю эпоху, правда, еще тихо и незамѣтно, но уже оставляя свои слѣды и вліяя на духовную жизнь въ различныхъ направленіяхъ *.

Всѣ эти теченія надо прослѣдить отъ начала до конца и всѣ эти направленія соединить въ одно цѣлое, чтобы получить наглядную картину этого замѣчательнаго и въ еврейской литературѣ періода, когда духовная и культурная жизнь еврейскаго народа получила такое неожиданное развитіе, когда дикій первобытный народъ обратился въ религіозную общину, выработавшую подъ вліяніемъ моисеевыхъ и пророческихъ религіозныхъ идей и продолжавшей могущественно дѣйствовать традиціи то удивительное государственное устройство, которое евреи, не смотря на утрату бодрости и власти, языка и родины, сохранили, однако, въ своей религіозной независимости и централизаціи.

Такого успѣшнаго результата можно было достигнуть только послѣдовательнымъ и цѣлесообразнымъ національнымъ воспитаніемъ народа. Уже со времени Эздры началось оно посредствомъ періодически возобновлявшихся публичныхъ чтеній изъ закона и пророковъ, на которыя по субботамъ и праздникамъ собирался народъ. Пятикнижіе было раздѣлено на перикопы (Paraschot), и къ чтенію отдѣльныхъ главъ присоединялось постепенно чтеніе одного отдѣла изъ пророковъ (Haftarot), которые потомъ, такъ какъ народъ все больше и больше забывалъ древне-еврейскій языкъ, были переведены на языкъ арамейскій и снабжены комментаріями (Targum).

Рука объ руку съ развитіемъ этихъ учрежденій и санкціонированіемъ ихъ шло естественно сильное ограниченіе жертвоприношеній. Чѣмъ больше возрастала въ религіи духовная жизнь, тѣмъ излишнѣе становилась всякая уступка отжившей свое время эпохѣ натуръ-религій. Во всѣхъ городахъ возникали синагоги, въ которыхъ молитвенный ритуалъ вырабатывался по традиціонной нормѣ и гдѣ чтенія изъ закона скоро составили средоточіе

* Авторъ, очевидно, находится здѣсь подъ вліяніемъ воззрѣній христіанскихъ богослововъ, такъ какъ съ точки зрѣнія іудаизма произведенія александрійской школы эллинистовъ всегда считались чужими растеніями, лишенными возможности акклиматизироваться на еврейской почвѣ. *Ред.*

богослуженія. Высшею религіозною инстанціею былъ верховный совѣтъ въ Іерусалимѣ — *Синедріонъ*, состоявшій изъ 71 члена и снабженный всѣми полномочіями. Онъ могъ требовать къ своему суду и наказывать первосвященниковъ и государей; онъ устанавливалъ родословныя таблицы и календарный годъ. Рѣшенія этого судилища были проникнуты духомъ кротости и благоразумія до тѣхъ поръ, пока большинство въ немъ составляла партія фарисеевъ. Но и тутъ не было недостатка въ демонстраціяхъ противъ ненавистныхъ саддукеевъ, которые въ свою очередь постановляли строжайшіе приговоры, какъ скоро рѣшающая власть переходила въ ихъ руки. Раздоры въ средѣ самого Синедріона привели, однако, въ концѣ концовъ къ побѣдѣ партіи фарисеевъ.

Обученіе юношества тоже производилось въ эту пору методически, смотря по возрасту учениковъ. Понятно, что характеръ его былъ по преимуществу религіозный и что основаніемъ ему служилъ законъ, который всѣмъ своимъ объемомъ долженъ былъ сдѣлаться наслѣдственнымъ достояніемъ «общины Іакова». При этомъ въ удивительной исторіи еврейскаго народа охотно усматривали и выставляли на видъ дѣйствіе Промысла, который такъ чудно велъ Израиля на всѣхъ путяхъ, и въ будущемъ, конечно, избавитъ его отъ всѣхъ бѣдствій. Страннымъ, однако, не смотря на всѣ приводимые въ этомъ случаѣ доводы и объясненія, остается то обстоятельство, что въ этомъ періодѣ религіознаго рвенія родной языкъ могъ прійти въ забвеніе до такой степени, что даже для богослужебныхъ цѣлей оказались необходимыми сперва устные, потомъ письменные переводы, между тѣмъ какъ у евреевъ внѣ Палестины былъ почти въ исключительномъ употребленіи греческій языкъ.

Древне-еврейскій языкъ оставался еще только языкомъ ученыхъ, но не въ первобытной чистотѣ, а въ смѣси съ арамейскимъ и съ дополненіемъ многими греческими, латинскими и персидскими словами и формами. Такимъ путемъ возникъ *ново-еврейскій* или *раввинскій* языкъ, на которомъ съ этихъ поръ въ теченіе многихъ столѣтій писались всѣ сочиненія.

Что культурная жизнь въ Палестинѣ, насколько повліяли на нее греки, а впослѣдствіи и римляне, получила въ этомъ періодѣ значительное развитіе—о томъ мы уже упоминали. Греческіе нравы и греческія имена распространялись все больше и больше, въ самой Палестинѣ — при упорной борьбѣ съ прежними традиціями, въ другихъ странахъ, гдѣ жили евреи— легче и дальше. Главную роль въ этомъ отношеніи играла Александрія, гдѣ въ ту пору эллинство пріобрѣло исключительное господство и гдѣ

лался богатый торговый пунктъ, въ которомъ евреи составляли почти ыре пятыхъ всего населенія *. Тутъ занимались они обширною внѣшнею рговлей и судоходствомъ, были художниками, поэтами, чиновниками, ремесленниками и др. Великолѣпіе александрійской синагоги неоднократно и любовью описывается въ позднѣйшихъ еврейскихъ источникахъ. Во авѣ египетскихъ евреевъ стоялъ Алабархъ, которому принадлежало верное рѣшеніе въ религіозныхъ дѣлахъ.

Что евреи вмѣстѣ съ греческими нравами усвоили себѣ и греческую нравственность—это весьма понятно. Гимназіи, цирки и дворцы нашли бѣ здѣсь родной пріютъ и усердно посѣщались отступившими отъ своей лигіи евреями. Празднествамъ и вакханаліямъ Аѳинъ съ ревностнымъ воушевленіемъ подражали даже въ Іерусалимѣ, точно также какъ въ Алеандріи. Дѣло не измѣнилось и тогда, когда Палестина подчинилась римому господству, ибо самъ Римъ тоже былъ въ это время горячимъ поенникомъ греческой цивилизаціи. Вся перемѣна ограничилась тѣмъ, что ена греческія были передѣланы въ римскія, и на морскомъ берегу осноъ новый городъ, Цезарея, гдѣ жили римскіе владыки и откуда стали ходить съ этихъ поръ всѣ приказанія на счетъ порабощенія и угнетенія днаго народа.

Ибо ни подъ персидскимъ, ни подъ македонскимъ владычествомъ, ни дъ властью Птоломеевъ и даже Селевкидовъ не выпадало на долю евйскаго народа такихъ бѣдствій и страданій, какія привелось имъ испыть въ эпоху римскаго господства.

Когда эти муки дошли уже до невыносимости, причемъ и внутреннія ла государства шли все хуже и хуже,—когда партіи не могли уже удерать за собой твердую почву, ибо во главѣ стали новыя партіи, каковы *Зелоты* (Kannaîm), *Сикаріи* и *Гаулониты*, которыя потребовали лѣе и энергичнѣе прежнихъ открытаго сокрушенія ига тираніи—тогда спыхнуло то несчастное возстаніе, которое совершенно уничтожило еврейкую государственную жизнь и имѣло послѣдствіемъ изгнаніе народа. Въ го великое, всемірно-историческое странствіе взялъ онъ съ собой свое ченіе, свой законъ, и такимъ образомъ литература этого народа сопро-

* По свидѣтельству Филона Александрійскаго (II. 525) изъ *пяти квартаовъ* города евреи занимали преимущественно *два*, а въ остальныхъ они встрѣались рѣдко. Іосифъ Флавій же (Antiq. XIV. 7, 2; Bell. Jud. II, 18, 7 — 8) оворитъ про одинъ только еврейскій кварталъ, а именно, Дельту. *Ред.*

вождала и сохраняла его на всемъ тернистомъ, мученическомъ пути столькихъ столѣтій разсѣянія по земному шару.

Комментированіе Писанія.

Первосвященникомъ Симономъ «Праведнымъ» закончился — приблизительно около 200 г. до Р. Х. — рядъ *соферимъ* (писцовъ). Изреченіе этого человѣка не только характеризуетъ его самого и его отношеніе къ современности, но въ высокой степени знаменательно для уясненія дѣятельности этихъ соферимъ, которые работали еще вмѣстѣ съ пророками, или непосредственно послѣ нихъ, и на поворотномъ пунктѣ еврейской народной исторіи приняли и стали развивать духовное наслѣдіе отцовъ. «На трехъ вещахъ стоитъ міръ,—такъ училъ Симонъ Праведный:—на законѣ Божьемъ, на богослуженіи и на благотворительности».

Если это изреченіе сравнить съ общими воззрѣніями, господствовавшими въ то время, то слѣдуетъ охотно признать не только, что соферимъ жили въ идеальной сферѣ, далекой отъ дикой суеты тогдашняго общества, но и то, что они вполнѣ сознавали свою высокую миссію и хорошо понимали, какія вещи необходимы для того, чтобы при вліяніяхъ и требованіяхъ новаго времени сохранить ненарушимыми еврейство и его ученіе.

То обстоятельство, что это время окружено такою глубокою тьмою и сдѣлалось почти мистическимъ, не можетъ служить возраженіемъ противъ этихъ духовныхъ руководителей націи. Къ нимъ, напротивъ того, примѣняются слова: «По ихъ плодамъ познаете ихъ» въ самомъ глубокомъ, самомъ идеальномъ смыслѣ. Существенное, плодотворное продолженіе и развитіе пророческаго еврейства начинается въ этомъ соферимскомъ періодѣ, при выходѣ изъ котораго стоятъ, какъ памятникъ ихъ творчества, вышеприведенныя, чисто-священническія слова Симона Праведнаго.

Уже у пророковъ Іереміи и Езекіиля слышали мы провозглашеніе и прославленіе «новаго союза» и «святости закона». Въ постепенномъ ходѣ развитія и по мѣрѣ того, какъ вымирало пророчество, эти идеи и тенденціи отпечатлѣвались все рѣзче и рѣзче и къ концу періода онѣ сдѣлались уже существеннымъ, жизненнымъ элементомъ общины. Умственное творчество и религіозная жизнь были теперь полны ими и подчинены имъ. Но и первое, и вторая имѣли своимъ фундаментомъ слова ученія, библію, которую впервые собрали въ одно соферимъ.

Поэтому всю еврейскую литературу, главнымъ же образомъ періоды ея до вступленія евреевъ въ европейскій культурный міръ, можно правильно понять и оцѣнить только въ ея зависимости отъ библіи. Въ этой зависимости коренится все, что двигало впередъ эту литературу и что задерживало ее—ея достоинства и темныя стороны. Такъ какъ соферимъ сдѣлали библію средоточіемъ своей умственной дѣятельности, то для нихъ оказалось необходимымъ прежде всего проложить дорогу общему ознакомленію съ библейскимъ словомъ, основательному пониманію его и объясненію или исправленію разныхъ мѣстъ библіи.

Двѣ первыя цѣли были достигнуты публичными чтеніями и находившимися съ ними въ связи парафрастическими чтеніями. Народъ учился знать и цѣнить законъ и черпалъ бодрость и энергію въ обѣщаніяхъ, дававшихся поэтами и пророками въ мрачныя времена. Нельзя думать, что при такихъ чтеніяхъ оставался опущеннымъ или непереведеннымъ только одинъ стихъ библіи: «Не прибавляйте ничего къ слову, которое Я далъ вамъ, и ничего не убавляйте въ немъ». Если, не смотря на это, мы видимъ въ томъ соферимскомъ періодѣ усердную, развивающую и дополняющую дѣятельность, которая отчасти опирается на собственную силу, то безусловно основательнымъ становится предположеніе, что эта дѣятельность имѣла своею опорою жившую уже въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій въ народѣ—традицію, которая закрѣпляла не только писанный, но и устно переданный по преданію законъ. Дѣлать это предположеніе даетъ право не только исторія, но и неоспоримая психологическая необходимость. Письменный законъ существовалъ, но его нужно было излагать и комментировать; нужно было объяснять, какъ именно слѣдуетъ примѣнять на дѣлѣ и выполнять эти правила. Но при этомъ оказывалось также необходимымъ дѣлать въ этомъ законѣ измѣненія сообразно измѣнившимся условіямъ и потребностямъ времени. И наконецъ представлялась надобность въ полученіи возможности выводить изъ духа закона новыя предписанія и положенія, посредствомъ которыхъ твердо регулировались бы эти новыя условія общиннаго быта. Вѣроятно, такое традиціонное комментированіе имѣло связь уже съ древнѣйшими временами; по теологическому коренному воззрѣнію еврейства уже Моисей получилъ вмѣстѣ съ письменнымъ закономъ и устный, который уже вышеописаннымъ способомъ переходилъ по традиціи отъ него къ Іисусу, отъ Іисуса къ судьямъ, царямъ, старѣйшинамъ и мужамъ великой синагоги. Уже позднѣйшія книги библіи обнаруживаютъ явственно слѣды этой работы. Но только

въ соферискій періодъ, послѣ того, какъ угасъ творческій духъ пророчества, она выступаетъ совершенно опредѣлительно и сознательно и становится руководящею нормою народа.

Если послѣ всего сказаннаго резюмировать дѣятельность соферимъ въ нѣсколькихъ краткихъ пунктахъ, то оказывается, что сущность ея состояла, во первыхъ, въ *распространеніи* изученія библіи, затѣмъ—въ *комментированіи* закона. Такъ какъ то и другое совершалось устнымъ путемъ, и всякое записываніе было строго запрещено—(традиція должна была передаваться такимъ же способомъ, какъ получилась—изъ устъ въ уста)—то личныя мнѣнія и воззрѣнія сливались все больше и больше въ одну *собирательную литературу*, которая въ продолженіе тысячелѣтія съ лишнимъ оставалась господствовавшею и дававшею всему тонъ, но образцы которой можно найти уже въ библейской литературѣ. Соферискія объясненія (Schiure Soferim), исправленія и перемѣны (Tikune Soferim) и возникавшія отсюда новыя толкованія (Dikduke Soferim) составили ту «ограду» вокругъ закона, сооруженіе которой мужи великой синагоги считали священнѣйшею задачею своей жизни. Въ оградѣ вышеупомянутыхъ соферискихъ предписаній и правилъ (Dibre Soferim) развилась въ послѣдующіе періоды эта собирательная литература.

У той теологической еврейской учености, которая примыкаетъ къ соферискому періоду, уже не было никакой существенно новой задачи. Ей оставалось только объяснять и дополнять. Вотъ почему учители закона съ деликатною скромностью называли себя уже не соферимъ—учащіе, а *таннаимъ*—учащіеся. Начальникъ и руководитель школы получилъ впослѣдствіи названіе *Rabban* или *Rab*, вслѣдствіе чего вся эта литература называется съ тѣхъ поръ раввинскою, а вся система—раввинствомъ. Его товарищей звали *Chaberim*, остальныхъ, не имѣвшихъ ученой степени изслѣдователей—*Talmide Chachamim*, ученики мудрецовъ. Школа же ученыхъ, въ которой и преподаватели, и студенты занимались изученіемъ закона, называлась *Bet Hamidrasch*, домъ изслѣдованія; сама же работа—*Midrasch*, толкованіе, изслѣдованіе, объясненіе, лекція.

Названіе «Midrasch» осталось послѣ этого типическимъ для дальнѣйшаго литературнаго развитія, и мы еще встрѣтимся съ нимъ не разъ въ различныхъ значеніяхъ его. Изслѣдованіе же, находящееся въ связи съ этимъ названіемъ, приняло два направленія. Какъ въ библейской литературѣ—о чемъ мы уже говорили—законъ и пророчество шли отчасти рядомъ, отчасти другъ за другомъ, такъ и въ ученомъ изслѣдованіи пи-

санія объясненіе и толкованіе закона, *Галаха* (правило, руководство), есть работа, отличная отъ поэтическаго изложенія библейскаго слова, *Гагада* (сказанное, разсказъ). Въ этихъ обѣихъ сферахъ литературы сосредоточивается вся умственная производительность націи.

Законъ и свобода были воплощены въ томъ и другомъ литературномъ направленіи. Если галаха представляла собою самъ законъ, то гаггада являлась урегулированною закономъ, согласною съ нравственною свободой. «То, что въ галахѣ есть строгій авторитетъ закона, школа, въ гаггадѣ выступаетъ какъ господство личнаго мнѣнія и нравственности». Вслѣдствіе этого галаха включала въ свою область какъ перешедшія по преданію, толковавшія или развивавшія слово писанія положенія, которыя, въ качествѣ устнаго закона, идутъ рядомъ съ закономъ писаннымъ— такъ и пренія, вызывавшіяся установленіемъ этихъ положеній. Напротивъ того, гаггада относилась къ библейскому слову свободно и объясняла его сказаніями, легендами, сравненіями, этическими и историческими замѣчаніями. Для нея это слово писанія было не столько высшею законною инстанціей, сколько «золотымъ крючкомъ, на которомъ она вѣшала яркое великолѣпіе своей ткани»,—слѣдовательно, нѣкоторымъ образомъ только введеніемъ въ ея поэтическій комментарій, его припѣвомъ, текстомъ и основною строфой. Галахѣ предстояло разработать божественный законъ во всѣхъ направленіяхъ, для того, чтобы онъ твердо и несокрушимо сопротивлялся всѣмъ бурямъ и опасностямъ, и довести укрѣпленіе его до послѣдней степени, не обращая вниманія на бѣдствія и препятствія настоящаго; у гаггады же была самая высокая и прекрасная задача—утѣшать и пробуждать страдающій народъ, которому грозила опасность духовной и физической гибели, увѣщевать и поучать его, на основаніи лучезарнаго прошедшаго предвѣщать свѣтлое будущее; объяснять настоящее всѣмъ его содержаніемъ и изъ словъ писанья выводить доказательства, что это настоящее давно уже предопредѣлено въ совѣтѣ Божьемъ. Очень вѣрно поэтому сравнивали галаху съ желѣзнымъ оплотомъ израильской національности, оплотомъ, за который всякій отдѣльный членъ этого племени готовъ былъ жертвовать послѣднею каплею крови; тогда какъ гаггада представлялась удивленному взору лабиринтомъ цвѣточныхъ аллей внутри этихъ неприступныхъ стѣнъ.

Если вслѣдствіе этого въ гаггадѣ естественно господствовала полнѣйшая свобода толкованія, такъ что даже относительно противоположныхъ

воззрѣній говорилось: «и тѣ и другія суть слова живого Бога» *, и обнаруживалось стараніе гармонически соединить тѣ и другія, или отложить рѣшеніе на будущее отдаленное время,—то галаха, напротивъ, требовала немедленнаго, окончательнаго рѣшенія и точнаго закрѣпленія законнаго содержанія библіи. Въ гаггадѣ содержаніе не было дано, и толкованію предоставлялась свобода, галаха же, напротивъ того, имѣла свое содержаніе, она знала законы, предписанія и обычаи и должна была снова найти ихъ въ библіи. Но она не имѣла права слишкомъ произвольно поступать со словомъ писанія, ибо ея принципы и воззрѣнія, будучи примѣнены къ другимъ мѣстамъ библіи, могли бы повести къ недоразумѣніямъ. Затѣмъ, въ качествѣ нормы для всей религіозной практики, она не могла позволить себѣ, подобно гаггадѣ, подвергать одно и то же мѣсто различнымъ толкованіямъ, но была принуждена послѣдовательно и твердо поддерживать разъ высказанное мнѣніе. Если она, поэтому, помощью тяжелаго труда выискала въ одномъ мѣстѣ то, что считала нужнымъ найти на основаніи традиціи и народныхъ обычаевъ, и посредствомъ всевозможныхъ толкованій присоединила это къ тексту, то, съ другой стороны, ей было необходимо поступать какъ можно обдуманнѣе и осторожнѣе, чтобы не производить неблагопріятнаго дѣйствія въ другихъ мѣстахъ. Такимъ образомъ галаха сдѣлалась столько же глубокомысленною, сколько остроумною; съ теченіемъ времени изъ нея выработалась полная экзегетическая система, которая должна была объяснять и толковать все содержаніе библіи относительно постановленій закона — (насчитывалось уже 613 постановленій, въ томъ числѣ 248 повелѣній и 365 запрещеній) — изъ самой библіи. Численный символъ этого зданія законовъ закончился въ характеристическомъ изреченіи: «Вѣнцомъ служитъ ученіе!» **.

Понятно, что это содержаніе было само нѣчто твердо установленное. Между постановленіями не существовало никакого различія, никакого преимущества одного передъ другимъ, и тѣ изъ нихъ, которыя исходили отъ соферимъ, считались равноправными съ библейскими, а въ періодѣ

* Это изрѣченіе не относится исключительно къ гаггадѣ, но также и къ галахѣ, какъ въ Erubin f. 13. *Ред.*

** Авторъ имѣетъ въ виду позднѣйшее толкованіе выраженія *Кетеръ-тора* (вѣнецъ закона), причемъ въ итогѣ буквъ перваго слова, взятыхъ въ качествѣ цифръ—620, усматривали намекъ на 613 законовъ, заключающихся въ торѣ, и 7 раввинскихъ законовъ. *Ред.*

таннаимъ—даже важнѣе этихъ послѣднихъ. Такимъ образомъ законъ, по фиксированію галахи, распался на три класса. Первый заключалъ въ себѣ тѣ постановленія и обычаи, въ которыхъ видѣли фундаментъ цѣлаго—коренныя основанія и коренные принципы религіознаго ученія; второй—тѣ, которые явились непосредственнымъ результатомъ этихъ принциповъ; наконецъ, третій—тѣ, которые выработались потребностями времени по различнымъ поводамъ.

Въ первый классъ вошли, слѣдовательно, всѣ тѣ законы, которые были уже наслѣдственнымъ достояніемъ еврейскаго народа, перешедшимъ къ нему изъ поры его первобытнаго государственнаго устройства. Они или были ясно и положительно написаны въ библіи, или, начиная съ Моисея, передавались изъ поколѣнія въ поколѣніе и поэтому назывались «Синайскими законами Моисея». Быть можетъ, они составляли также содержаніе тѣхъ содержавшихся въ тайнѣ писаній, о которыхъ неоднократно говорится, и служили тайными инструкціями судьямъ и священникамъ. Обычаи и законы этого класса составляютъ фундаментъ, на которомъ построено все зданіе раввинскаго еврейства.

Второй классъ обнимаетъ собою всѣ тѣ учрежденія, которыя, по господствовавшему и поддерживавшемуся учеными мнѣнію, содержались въ духѣ библейскаго законодательства и приводились въ дѣйствіе, когда къ тому представлялся случай. Ихъ считали данными Моисеемъ, но обнародованными только впослѣдствіи, по особымъ поводамъ. Объясняли, что Моисей приказалъ, чтобы, когда наступитъ то или другое время, эти учрежденія были примѣнены на дѣлѣ. Эти обряды развились съ теченіемъ времени изъ идеи и духа мозаизма, вслѣдствіе чего они примкнули къ основнымъ законамъ и первобытнымъ обрядамъ, опредѣлительно указаннымъ въ библіи. Ихъ назвали «устнымъ закономъ».

Наконецъ, въ третій классъ вошли всѣ тѣ обряды, которые создались жизнью и національнымъ характеромъ народа, какъ ихъ необходимый результатъ. То были по большей части мѣры предосторожности, имѣвшія цѣлью препятствовать нарушенію или ложному толкованію какого либо библейскаго закона. Многія изъ этихъ мѣръ были введены по отдѣльному поводу и уже оставались въ дѣйствіи на все послѣдующее время, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда самый поводъ давно пересталъ существовать. Ихъ называли «постановленіями» и «рѣшеніями», и именно потому, что онѣ вызывались современными потребностями, придавали имъ особенную важность. Въ противоположность библейскому слову, которое запрещало

«всякое добавленіе и всякое убавленіе», былъ поставленъ принципъ, что «въ такое время, когда нужно служить Господу, можно и отмѣнять законы», и при этомъ еще считалось твердо-установленной нормой: «Что установили учители закона, то установлено ими по библейскому образцу».

Но, какъ уже выше сказано, это раздѣленіе на классы было чисто формальное, такъ какъ всѣ законы и постановленія были равны между собою и требовали одинаково строгаго соблюденія. Только относительно экзегетики галахи существовало нѣкоторое различіе, такъ какъ законы перваго класса уже были записаны, третьяго же класса не могли быть записаны, а для второго надо было найти «опору» въ библейскомъ словѣ.

Такимъ образомъ галахическое изслѣдованіе занималось существенно этимъ «устнымъ закономъ», стараясь посредствомъ болѣе или менѣе остроумной экзегетики вывести этотъ законъ изъ буквы и духа библіи.

Скоро выработались основныя правила (Midot), которыми должно было руководствоваться изслѣдованіе и которыя въ главной сущности соотвѣтствовали методѣ всякой экзегетики. «Когда для надлежащаго ознакомленія съ данною книгой желаютъ доказать тождество непосредственно обнаруживающихся составныхъ частей, содержанія и предмета, тогда сперва разсматриваютъ текстъ въ той естественности, въ которой онъ объектируется. Насколько ознакомленіе имѣетъ въ виду только текстъ, который самъ собою находится въ соотношеніи съ содержаніемъ, оно есть герменевтика. Дознанное содержаніе подвергается изслѣдованію; изъ него выводятся заключенія, и оно сравнивается съ содержаніемъ предполагаемымъ. При отсутствіи противорѣчій, дающемъ возможность примѣнять къ дѣлу экзегетическія попытки, и при изслѣдованіи все-таки ничего иного, кромѣ содержанія, — этотъ процессъ есть дедукція, выводъ, заключеніе. Если же встрѣчается противорѣчіе, то слѣдуетъ поглубже вникнуть въ предметъ и на основаніи опытовъ, вытекающихъ изъ естественнаго состоянія, которое мы въ правѣ присвоить ему, и обнаруживающихся само само собою, по внутренней необходимости, надо стараться устранить и исключить это противорѣчіе; это и есть изслѣдованіе экзегетическаго комментарія и основательное толкованіе. Если такого согласованія добиться нельзя, то противорѣчіе остается, и оно можетъ быть устранено лишь такими предположеніями, которыя имѣютъ совершенно различный характеръ, смотря по тому, на какой точкѣ зрѣнія стоитъ въ данномъ случаѣ экзегетика.

Того же логическаго метода держится галахическая экзегетика. Она

имѣетъ или *герменевтическій* характеръ, объясняя текстъ по простому смыслу писанія и по естественному обсужденію заключающагося въ немъ понятія; или *дедуктивный*, стараясь толковать объективное содержаніе посредствомъ выводовъ, изслѣдованія и согласованія противорѣчій; или *комментаторный*, когда примѣняетъ субъективное содержаніе къ тексту и изъ словъ, знаковъ и періодовъ, изъ сравненій и синтаксическихъ наблюденій, хочетъ создать новое толкованіе; или, наконецъ, *парафрастическій*, когда посредствомъ коньектуральныхъ опытовъ хотятъ создать для считаемаго необходимымъ содержанія соотвѣтствующій текстъ, примѣняя его къ этому содержанію.

Мы зашли бы слишкомъ далеко, если бы захотѣли пояснять различные способы этой галахической экзегетики отдѣльными примѣрами, тѣмъ болѣе, что она въ то время производилась только устнымъ путемъ, и мы еще встрѣтимся съ нею въ позднѣйшемъ періодѣ въ видѣ письменно установившейся Галахи. Поэтому здѣсь мы можемъ коснуться только историческаго хода этого изслѣдованія, которое въ такое тревожное, бурное время съ несокрушимою нравственною энергіей старалось возсоздать зданіе религіи и оградить его отъ грозившихъ ему опасностей.

Но изъ характера этой экзегетики не слѣдуетъ выводить заключеніе, что она внесла въ еврейство чуждый элементъ, или что это изслѣдованіе хоть на волосъ отдалялось отъ почвы традиціи, на которой оно возникло и продолжало развиваться въ самой тѣсной связи со словомъ писанія.

Для этого набожнаго убѣжденія вся загадочность темныхъ мѣстъ писанія, точно также какъ всѣ вопросы и треволненія современности, находили себѣ разрѣшеніе и примиреніе въ одномъ высшемъ объединяющемъ пунктѣ—безусловномъ довѣріи къ Богу. Многія вещи—такъ говорилось, когда какое нибудь слово писанія представлялось темнымъ и необъяснимымъ—многія вещи невѣдомы и непонятны человѣческому глазу, тѣмъ болѣе, когда онъ омраченъ слезами, человѣческому духу, который повсюду видитъ чудеса и не постигаетъ чудесъ. Оттого остаются темными и многія загадочныя мѣста писанія. Они скрываютъ отъ глазъ великое. Но придетъ день, когда солнце ярче засвѣтитъ надъ землею, слезы осушатся, глазъ сдѣлается болѣе проницательнымъ; тогда все станетъ яснымъ и понятнымъ. Когда Избавитель придетъ и Богъ начнетъ господствовать надъ всею землею, тогда всѣ темныя мѣста писанія озарятся свѣтомъ, и всѣ тайны раскроются. До тѣхъ же поръ надѣйся, вѣрь и жди!

Это уже Гаггада, которая непосредственно смѣняетъ Галаху, дополняетъ ее и распространяетъ.

Она свободна отъ тѣхъ предположеній и условій, съ которыми связана ея болѣе серьезная сестра, Галаха. Ей было необходимо пользоваться свободой какъ относительно матеріала, такъ и въ способѣ изложенія, чтобы имѣть возможность говорить все, что имѣла она сказать. Ея область составляютъ не только части закона, входящія въ Пятикнижіе, но вся библія, начиная отъ сотворенія міра до разрушенія храма, со всѣми ея тонами и оттѣнками, сѣтованіями и пѣснями, каждый отдѣльный стихъ которыхъ даетъ ей длинный рядъ темъ для самыхъ чудесныхъ и удивительныхъ варіацій. Широкая область поэзіи, въ которой поработало много поколѣній за цѣлое почти тысячелѣтіе, открывается нашимъ изумленнымъ взорамъ, когда мы кидаемъ ихъ въ роскошные сады Гаггады. Каждое слово и каждый стихъ вырастаютъ тутъ предъ нами, какъ цвѣточекъ, какъ деревцо; всѣ они благоухаютъ и распространяютъ по воздуху ароматъ востока! И въ то время, какъ мы всматриваемся глубже и глубже, передъ нашими глазами точно изъ пурпурнаго морского дна подымается множество образовъ и картинъ—все исчезнувшее величіе Сіона, гора Морія съ храмомъ Господа во всемъ его лучезарномъ блескѣ, священники, совершающіе торжественное богослуженіе, ликующіе хоры левитовъ, свѣтлыя лица пророковъ и ихъ учениковъ, цари въ золотыхъ коронахъ, величавыя фигуры отцовъ и матерей, священный Іерусалимъ въ развалинахъ, одиноко сидящій въ ночной темнотѣ и плачущій, не перестающій плакать, наконецъ Сіонъ въ послѣдніе дни, когда знамя Бога Саваоѳа снова доблестно развѣвается на его горахъ, и къ нему единодушно стекаются всѣ народы, чтобы служить ему и славить имя его во вѣки вѣковъ... Все это и много другого еще видимъ мы въ этихъ садахъ Гаггады. Но на всемъ пути сопровождаютъ насъ и звучатъ, какъ робкій и унылый хоръ, слова: «У водъ вавилонскихъ сидѣли мы и плакали, и арфы наши висѣли на ивахъ»...

Дѣйствовать въ области такого свободнаго искусства, какое представляли собою гаггадическія толкованія, призванъ всякій, въ комъ живетъ «Слово Божье» и кто надѣленъ способностью въ надлежащее время выразить свою мысль надлежащимъ словомъ и образомъ. Вотъ почему пѣвцовъ, поэтовъ и стихотвореній, большею частью анонимныхъ или псевдонимныхъ, какъ бываетъ во всякой народной поэзіи, было въ настоящемъ случаѣ безконечное множество. Каждый библейскій стихъ предоставлялся

въ свободное распоряженіе всякаго, каждое поколѣніе отыскивало себя отраженнымъ въ библейскомъ словѣ, каждое желало именно вызвать изъ могилъ своихъ предковъ, чтобы и они видѣли страданія его, и они плакали съ нимъ, и они молились за него. Такимъ путемъ образовалась въ Гаггадѣ народная поэзія громадныхъ размѣровъ, продолжавшая развиваться въ школахъ и синагогахъ и которую—опять какъ это бываетъ со всякою народною поэзіей—стали записывать только въ позднѣйшія столѣтія, когда ея источникъ началъ иссякать, и пѣснямъ и сравненіямъ ея грозило забвеніе.

Само собой разумѣется, что для этой Гаггады руководящія нормы были не тѣ, чтò для Галахи, хотя бывали случаи, когда нормы этой послѣдней примѣнялись къ первой. Взаимное отношеніе обоихъ направленій мѣтко характеризуется слѣдующимъ разсказомъ, относящимся уже къ позднѣйшему времени. Въ одномъ городѣ сошлись для чтенія лекцій одинъ галахистъ и одинъ гаггадистъ. Толпа, конечно, кинулась ко второму, первый же пребывалъ въ одиночествѣ. Тогда проповѣдникъ утѣшилъ огорченнаго ученаго слѣдующимъ сравненіемъ. Два купца пріѣзжаютъ въ городъ и предлагаютъ жителямъ свои товары; одинъ выкладываетъ жемчугъ и драгоцѣнные камни, другой—красивыя и яркія бездѣлушки, цѣпочки, колечки, бантики; на что изъ этого накинется толпа? Въ былое время, когда жизнь для народа не была еще тяжкимъ трудомъ, онъ имѣлъ достаточно досуга для того, чтобы углубляться въ сокровенный смыслъ ученія; теперь же, въ эти мрачные дни, ему нужны были утѣшенія и свѣтлыя краски Гаггады!

Что касается гаггадической экзегетики, то она, сообразно данной цѣли, была преобладающимъ образомъ *субъективною* или *объективною*, смотря по тому, чтò именно она выдвигала на первый планъ: просто-ли фактическую сторону, или гомилетическое примѣненіе. Преимущество всегда оставалось, конечно, за этимъ послѣднимъ во всѣхъ формахъ и варіаціяхъ, и ему соотвѣтствуетъ также все направленіе, принятое Гаггадою въ ея дальнѣйшемъ развитіи, такъ что ее не безъ основанія называютъ первою еврейскою гомилетикою. Путь постепеннаго развитія ея былъ тоже устный, причемъ въ первое время эта гаггадическая передача была почти нераздѣльна съ галахической; отдѣленіе произошло уже впослѣдствіи, по причинѣ изобилія матеріала, и совершилось это больше посредствомъ рѣчей, проповѣдей и преній, которыя должны были эффектно заканчивать галахическія толкованія и придавать этимъ послѣднимъ болѣе возвышенный

и торжественный характеръ, — или которыя произносились по случаю особенныхъ празднествъ, въ главнѣйшіе праздничные дни всякимъ, кого «побуждалъ къ тому духъ Господа», и только впослѣдствіи приняли ту художественную форму, въ какой является все это на страницахъ *гагадическаго Мидраша*.

Но при всемъ этомъ кажется, что между устнымъ и письменнымъ элементами Гаггады есть существенное различіе, характеризующее развитіе этого своеобразнаго литературнаго направленія. Первые зародыши Гаггады критическое изслѣдованіе открыло уже въ книгѣ Хроникъ и книгѣ Іова, между тѣмъ какъ уже у послѣднихъ пророковъ оно находило элементы галахическіе, а въ книгѣ Даніила—слѣды богослужебныхъ формальностей. Впослѣдствіи Гаггада развивалась паралельно съ публичными чтеніями библіи и изслѣдованіемъ закона. Если Галаха регулировала практику, то вниманіе Гаггады было обращено главнымъ образомъ на теорію; но и та, и другая, конечно, опирались на библейское слово.

Не смотря, однако, на это, уже въ томъ періодѣ надо отличать Гаггаду *общую*, «гдѣ содержаніе преобладаетъ надъ отношеніемъ къ библіи», отъ Гаггады *спеціальной*, гдѣ на первый планъ выступаетъ истолкованіе библіи. Ибо болѣе глубокому изслѣдованію этой колоссальной коллективной литературы удалось въ концѣ концовъ создать порядокъ и систему и въ хаосѣ Гаггады и установить *шесть* главныхъ группъ гагадической литературы, изъ которыхъ общая Гаггада заключаетъ въ себѣ три самостоятельныя, смотря по тому, какія темы она трактуетъ— *этическія*, или *метафизическія*, или *историческія*. Затѣмъ онѣ переходятъ въ *спеціальную* Гаггаду, которая посвящена исключительно объясненію библіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ имѣютъ отношеніе, съ одной стороны, къ *Галахѣ*, съ другой — къ буквальному переводу библіи, *Таргуму*.

Какимъ образомъ возникли и развились эти шесть группъ и какой видъ онѣ приняли впослѣдствіи при ихъ соединеніи въ письменные памятники, это, благодаря постоянному движенію этой собирательной литературы въ теченіе почти тысячелѣтія, можно лучше всего изобразить въ связи съ духовными произведеніями послѣдующаго періода.

По отношенію къ періоду первыхъ Танаитовъ достаточно указать на фактъ научнаго изслѣдованія вообще и на принятое этимъ послѣднимъ направленіе, чтобы убѣдиться, что источникъ умственной жизни въ Іудеѣ никогда не изсякалъ и ходъ литературнаго развитія почти никогда не

прерывался. Если уже сохраненное преданіемъ изреченіе Симона Праведнаго позволяетъ составить точное понятіе о характерѣ этого умственнаго направленія, то этотъ же характеръ выступаетъ все рѣзче и яснѣе въ сохранившихся по счастливой случайности изреченіяхъ учителей закона, которые стали во главѣ синедріона и школъ. За Симономъ послѣдовалъ *Антигонъ* изъ Сохо, первый еврейскій ученый съ греческимъ именемъ и въ изреченіи котораго очень наглядно выразился прогрессъ въ міровоззрѣніи, даже относительно послѣднихъ библейскихъ сочиненій. Оно гласитъ: «Будьте подобны не тѣмъ слугамъ, которые служатъ своему господину подъ условіемъ полученія награды, но тѣмъ, которые служатъ ему не подъ условіемъ полученія награды, а бойтесь только Бога». Въ сравненіи съ пользовавшимися въ ту пору большимъ авторитетомъ ученіемъ о возмездіи, эти слова выражаютъ собою рѣдкую зрѣлость нравственнаго воззрѣнія на награду и наказаніе.

Если Симонъ проповѣдывалъ безусловное повиновеніе закону, а Антигонъ—принципъ человѣческой свободы воли, то въ рѣчахъ слѣдовавшихъ за ними носителей преданія—(съ этихъ поръ упоминаются большею частью по два ученыхъ вмѣстѣ) — видно естественное развитіе въ религіозномъ направленіи, точно также какъ и рѣзкая оппозиція чужеземному греческому элементу, и при этомъ, однако глубоко-нравственное міровоззрѣніе, стоящее высоко надъ враждою партій и преслѣдованіями враговъ. *Іосе бенъ Іоэзеръ* изъ Цереды и *Іосе бенъ Іохананъ* изъ Іерусалима были первыми по времени въ ряду тѣхъ законоучителей, которые поддерживали традицію. Оба они жили въ такое время, когда эллинство подкапывалось подъ еврейскую религію и грозило уничтожить ее. Еврейство оказало удачное сопротивленіе и этимъ покушеніямъ, и въ его средѣ образовался тотъ духъ набожныхъ (Chassidim), который оказалъ существенное вліяніе на послѣдующее время. Изъ рядовъ этихъ хассидимъ вышли, вѣроятно, и оба вышеупомянутые изслѣдователя, между которыми первый запечатлѣлъ преданность своимъ религіознымъ убѣжденіямъ мученическою смертью. Іосе бенъ Іоэзеръ, этотъ «набожный между священниками», этотъ человѣкъ, учившій: «да будетъ твой домъ сборнымъ мѣстомъ мудрецовъ, цѣлуй прахъ ихъ ногъ и пей жадно ихъ рѣчи» — былъ, по наущенію своего племянника, распятъ; Іосе бенъ Іохананъ училъ иное: «да будетъ твой домъ широко раскрытъ, пусть бѣдные будутъ твоими домочадцами, и не болтай много съ женщинами».

Духъ, живущій въ этихъ изреченіяхъ, духъ гуманности и науки, точно

также какъ и религіозной серьезности, не могъ не воспламенять и не подстрекать къ подражанію даже въ такое печальное и бѣдственное время. Поэтому, хотя, какъ гласитъ преданіе, со смертью этихъ обоихъ учителей прекратились публичная проповѣдь, но самое ученіе не уничтожилось, не остановилось въ своемъ развитіи, и скоро мы снова встрѣчаемъ чету руководителей, изреченія которыхъ характеристичны для духа времени—*Іошуа бенъ Перахія* и *Ниттаи* изъ Арбелы. Они жили во время Симона, первосвященника изъ фамиліи Маккавеевъ, и главное стремленіе ихъ состояло въ томъ, чтобы защищать устный законъ отъ отрицавшей его и въ ту пору могущественной партіи саддукеевъ. Іошуа бенъ Перахія училъ: «Возьми себѣ учителя; пріобрѣти себѣ товарища, и суди каждаго кротко и мягко». Было справедливо замѣчено, что центръ тяжести этого изреченія заключается въ знакомствѣ съ преданіемъ, которое учитель долженъ распространять, а товарищъ—исполнять, но которое отнюдь не должно приводить насъ къ тому, чтобы мы рѣзко осуждали всякое иное мнѣніе. Ниттаи же, напротивъ того, конечно принимая въ соображеніе господствовавшій въ ту пору образъ мыслей, училъ: «Удаляйся отъ злого сосѣда, не води компанію съ преступникомъ и будь постоянно готовъ къ какому нибудь несчастному приключенію». Тогдашняя манера выражать глубокую мысль короткими, рапсодическими фразами служитъ для насъ разъясненіемъ важнаго значенія и смысла этихъ словъ, конечно, правильно понимавшихся тѣми, къ кому они главнымъ образомъ были обращены. Въ послѣдующіе годы Хасмонейскаго господства, когда вражда партій на время прекратилась, мы снова находимъ изреченія законоучителей, уже не нуждающіяся въ такомъ истолкованіи, ибо они ясно выражаютъ то, чему приписываютъ самую большую важность. Такими главами синедріона были въ это время *Іегуда бенъ Таббаи* и *Симонъ бенъ Шетахъ*, — особенно послѣдній, много прославленный сказаніями и легендами герой Гаггады. Цѣлью жизни обоихъ было — снова возвратить надлежащее значеніе и почетъ праву и справедливости, столь часто подвергавшимся нарушенію. Будучи сами строго честными и правдивыми людьми, они не боялись гнѣва властителей и съ мужественною энергіею защищали достоинство синедріона и ученія отъ всякихъ нападеній. «Въ качествѣ судьи не будь ходатаемъ одной стороны въ ущербъ другой; пока стороны стоятъ передъ тобой, смотри на нихъ обѣихъ, какъ на виновныхъ; но чуть только приговоръ произнесенъ и признанъ ими, пусть обѣ будутъ въ твоихъ глазахъ оправданными». Такъ гласило изреченіе Іегуды бенъ

Таббаи. Время Александра Іанная и царицы Саломе нуждалось, конечно, въ такихъ совѣтахъ и увѣщаніяхъ, какіе выходили изъ устъ Іегуды бенъ Таббаи, который отъ преслѣдованій царя бѣжалъ въ Александрію. Точно также и Симону бенъ Шетаху, брату царицы, пришлось долго скрываться отъ гнѣва жестокаго государя, которому не удалось, однако, сломить его честный и правдивый характеръ. Этого человѣка характеризуетъ уже его изреченіе: «тщательно разспрашивай свидѣтелей, будь остороженъ въ постановкѣ вопросовъ, чтобы ими не подавать свидѣтелямъ повода къ фальшивымъ показаніямъ»; но еще болѣе этихъ словъ, относившихся, конечно, главнымъ образомъ къ ученикамъ, знакомятъ насъ съ его личностью разсказы позднѣйшихъ о его жизни и дѣятельности, въ которой постоянно на первомъ планѣ — непоколебимое чувство справедливости. Замѣчательнѣе всѣхъ остальныхъ разсказъ объ эссеяниинѣ Оніасѣ, дающій ясное понятіе о духѣ Симона бенъ Шетаха.

На счетъ этого Оніаса (Choniha—Meaggel) ходила молва, что онъ имѣетъ даръ вымаливать у Бога дождь, и точно также молитвами способствовать его прекращенію. Симонъ скоро понялъ, какъ опасно было такое суевѣріе именно тогда, въ это время сильнаго возбужденія партій. Онъ послалъ къ Оніасу и велѣлъ ему сказать: «Не будь ты Хони, я бы отлучилъ тебя отъ синагоги, но съ тобой что мнѣ дѣлать? Ты—точно балованное дитя Господа, приходится исполнять твою волю и удовлетворять твоимъ прихотямъ!» Но этотъ Оніасъ былъ набожный и благородный человѣкъ—это необходимо знать, чтобы оцѣнить значеніе словъ Симона,— и когда въ братской войнѣ между Гирканомъ и Аристовуломъ воины Гиркана осадили храмовую гору, они потребовали, чтобы онъ проклялъ приверженцевъ Аристовула и запершихся въ храмѣ священниковъ. Но онъ отказался и, видя себя стѣсненнымъ со всѣхъ сторонъ, громко произнесъ молитву: «Владыка міра, здѣсь стоитъ Твой народъ, а тамъ—Твои священники; они ожесточены другъ противъ друга; не слушай, о, Небесный Отецъ, молитвы первыхъ противъ послѣднихъ и проклятій послѣднихъ на первыхъ». Народъ избилъ его камнями.

Эти слова—плодъ того духа человѣколюбія и патріотизма, которому поучали учителя высшихъ школъ и который неоднократно находитъ себѣ выраженіе какъ въ Галахѣ, такъ и въ Гаггадѣ того времени. Такимъ же духомъ проникнуты *Шемаіа* и *Абталіонъ* (Самеасъ и Полліонъ), составляющіе слѣдующую за вышеупомянутою чету. Оба они—языческаго происхожденія, но это не причиняетъ ни малѣйшаго ущерба уваженію, ко-

торымъ они пользуются въ народѣ и среди учениковъ, ибо и тотъ и другой—выдающіеся законоучители. И когда одинъ первосвященникъ, завидовавшій почету, который оказывалъ имъ народъ, однажды довольно невѣжливо отвѣтилъ имъ на поздравленіе съ окончаніемъ Суднаго дня и даже рѣшился сказать: «пусть чужеземцы идутъ въ мирѣ»—оба они единогласно отвѣчали: «Чужеземцы ходятъ въ мирѣ, ибо они совершаютъ дѣла мира; но не такъ поступаетъ потомокъ Аарона, не подражающій своему родоначальнику».

Этому образу дѣйствій соотвѣтствуетъ то, что передано намъ преданіемъ на счетъ основныхъ воззрѣній обоихъ этихъ людей. Шемаія училъ: «Люби ручную работу, ненавидь господство надъ другими и не присоединяйся къ свѣтской власти». А изреченіе Абталіона гласило: «Ученые, будьте осторожны въ вашихъ рѣчахъ, чтобы вамъ не приходилось уходить изъ своей страны и попадать въ мѣста, гдѣ дурная вода (т. е. пагубное вліяніе), ибо ея могутъ напиться и умереть отъ этого ученики, которые придутъ вслѣдъ за вами, чѣмъ осквернится имя Божье». Противъ кого именно были направлены эти слова—догадаться не трудно, если сообразить, что выселенія набожныхъ законоучителей были еще свѣжи въ памяти многихъ и что Шемаія и Абталіонъ жили уже во время господства идумеянъ, что первый даже одинъ имѣлъ настолько мужества, чтобы рѣзко порицать передъ синедріономъ молодого Ирода. Только престарѣлый Шемаія предчувствовалъ, что придется вытерпѣть его народу отъ хитраго идумеянина—и предчувствія эти вполнѣ оправдались, когда Иродъ вступилъ на престолъ.

Члены синедріона и законоучители подвергнулись гоненіямъ, и казалось уже, что изученіе закона погибаетъ на мѣстѣ своего рожденія, когда оно воскресло къ новой жизни, благодаря *Гиллелю*, который сталъ во главѣ сперва съ нѣкіимъ Менахемомъ, а нѣсколько времени спустя—въ сообществѣ съ *Шаммаи*.

Гиллель внесъ въ религіозную жизнь новый духъ. Легенда любовно разукрасила его познанія и опытность, его кротость и доброту. Но и исторія признала его одною изъ значительнѣйшихъ личностей въ ряду законоучителей. И если въ Гиллелѣ нельзя видѣть реформатора, то преобразователемъ въ области, какъ этого изученія, такъ и воспитанія народа, онъ былъ во всякомъ случаѣ, и на дальнѣйшее развитіе еврейства его дѣятельность оказала громадное вліяніе. Время, когда онъ жилъ, и общее значеніе, которымъ онъ пользовался, уже извѣстны намъ, точно также

какъ извѣстно, какимъ образомъ изъ обѣихъ кафедръ Гиллеля и Шаммаи образовались двѣ различныя системы.

Съ Гиллеля начинается въ исторіи объясненія писанія, Галахи, новая эра. Сперва онъ установилъ для истолкованія устнаго закона на основаніи библіи,—семь правилъ, опредѣлившихъ на послѣдующее время методу изученія. Эти логическія правила * состояли: 1) въ заключеніи отъ менѣе важнаго къ важному, и наоборотъ, 2) въ сходствѣ матеріи законовъ, 3) въ сообразномъ съ писаніемъ, общемъ принципѣ, 4) въ вытекающемъ изъ многихъ мѣстъ писанія одномъ какомъ нибудь положеніи, 5) въ стоящихъ рядомъ другъ съ другомъ общихъ положеніяхъ, съ примѣненіемъ ихъ къ положеніямъ особеннымъ, 6) во внутреннемъ равенствѣ разнородныхъ постановленій, 7) въ связи содержанія съ цѣлостью.

Впослѣдствіи число этихъ правилъ дошло до тринадцати и даже до тридцати двухъ. Въ то время же, къ которому относится первое ихъ возникновеніе, они привели раввинское ученіе въ методическій порядокъ и дали идеѣ традиціи научную форму.

Но и на народъ оказалъ Гиллель своими принципами значительное вліяніе. Краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ их служатъ для насъ многочисленныя изреченія Гиллеля. Нѣсколькихъ изъ нихъ будетъ достаточно, чтобы охарактеризовать возвышенный духъ этого мыслителя. «Будь изъ учениковъ Аарона, другомъ мира, другомъ всѣхъ людей, и приближай ихъ къ закону».—«Если я самъ не за себя, то кто же за меня? если я самъ не дѣлаю этого для себя, то что̀ же я такое? И если не теперь, то когда же?» — «Не суди твоего ближняго, пока не сталъ на его мѣсто».— «Не довѣряй самому себѣ до дня своей смерти.» — «Гдѣ недостатокъ въ мужахъ, тамъ старайся ты быть мужемъ».—«Кто пріобрѣтаетъ себѣ доброе имя, тотъ владѣетъ имъ для себя; кто же пріобрѣтаетъ себѣ познаніе закона, пріобрѣтаетъ этимъ вѣчную жизнь».—«Грубый человѣкъ не боится грѣха, невѣжественный не можетъ быть истинно набожнымъ, боязливый не выучивается ничему, гнѣвный и вспыльчивый не годится въ учителя, много занимающійся торговлей не будетъ мудрымъ».

Но и Шаммаи, учившій вмѣстѣ съ Гиллелемъ и бывшій представителемъ строгаго принципа въ пониманіи и исполненіи законовъ, выражалъ такія же кроткія мысли, хотя это былъ человѣкъ довольно рѣзкій и кру-

* Слѣдуетъ замѣтить, что относительно нѣкоторыхъ изъ герменевтическихъ правилъ Гиллеля существуетъ разногласіе въ источникахъ. *Ред.*

той. Его правило: «пусть ученіе закона будетъ твоимъ постояннымъ занятіемъ, говори мало и дѣлай много и относись ко всякому благосклонно» собственно не вполнѣ соотвѣтствуетъ тому грозному представленію, которое можно бы составить себѣ объ этомъ строгомъ законоучителѣ.

Дѣятельность обоихъ этихъ людей, какъ стоявшихъ во главѣ школы, приносила въ высшей степени благотворные плоды. Какъ ни различались они другъ отъ друга по воззрѣніямъ, цѣли ихъ были одинаковы. Ничто не характеризуетъ ихъ личность и учительскую дѣятельность такъ хорошо, какъ разсказъ о язычникѣ, желавшемъ перейти въ еврейство подъ условіемъ, что его познакомятъ со всѣмъ содержаніемъ этой религіи за то время, пока онъ простоитъ на одной ногѣ. Шаммаи прогналъ его отъ себя: для него сущность еврейской религіи состояла только въ строгомъ исполненіи на дѣлѣ закона. Гиллель же, напротивъ того, принялъ его привѣтливо и сказалъ ему: «Что̀ не нравится тебѣ, того не дѣлай и другому: вотъ въ чемъ основаніе и корень еврейства, все остальное—только разъясненіе и поддержка этого правила; ступай и выучи его!»

Послѣ этого разсказа нужны-ли другія подробности изъ жизни Гиллеля, чтобы выставить его значеніе въ настоящемъ видѣ и показать неподвижное раввинство того періода въ болѣе благопріятномъ освѣщеніи, чѣмъ то, въ какомъ привыкли долго видѣть его? Конечно, нѣтъ. Одной вышеприведенной сентенціи достаточно, чтобы показать, какимъ живымъ и непрерывнымъ развитіемъ обязана духовная жизнь еврейскаго народа этимъ носителямъ раввинской традиціи. И какъ знаменательно для дальнѣйшаго хода развитія то обстоятельство, что почти при всѣхъ несогласіяхъ между школами Гиллеля и Шаммаи, кроткій, примирительный и облегчающій принципъ перваго одерживалъ побѣду надъ строгимъ и затрудняющимъ воззрѣніемъ второго, такъ что позднѣйшіе учителя имѣли право утверждать: Когда ученіе закона было забыто, пришелъ Эздра изъ Вавилона и возстановилъ его; и снова пришло оно въ забвеніе, но явился изъ Вавилона Гиллель, чтобы дать ему новую жизнь!

Въ пору мирнаго развитія вліяніе идей Гиллеля на еврейство было бы неоцѣнимо. Но такая пора не была суждена еврейскому народу, ибо на сцену исторіи выступили два міровыхъ событія, обусловившія дальнѣйшій ходъ его жизни—возникновеніе христіанства и гибель еврейскаго государства.

Можетъ показаться непонятнымъ, какимъ образомъ въ дни, предшествовавшіе этимъ великимъ событіямъ, между тѣмъ какъ всюду кипѣла

дикая борьба за существованіе, законоучители уединялись въ свои школы, чтобы тамъ разсуждать и спорить на счетъ понятій «чистое» и «нечистое», «дозволенное» и «запрещенное». Но не смотря на это, при болѣе близкомъ знакомствѣ съ сущностью этого оклеветаннаго раввинства, нельзя отказать въ высокомъ уваженіи этимъ людямъ, которые, стоя выше современныхъ интересовъ и не обращая вниманія на мрачную перспективу ближайшаго будущаго, посвящали всю свою дѣятельность исключительно изслѣдованію закона. «Еврейство не было слѣпо относительно совершавшихся вокругъ него событій, только оно покорялось имъ, какъ роковой и неотвратимой необходимости, съ увѣренностью ожидая освобожденія, которое, однако, оно надѣялось заслужить только болѣе строгою законностью своей жизни. Оно желало жить и умереть съ закономъ въ рукѣ». Исторически неоспоримыя свидѣтельства доказали, однако, что во все время великаго переворота именно эти раввинскіе фарисеи глубже, чѣмъ всѣ остальныя партіи, понимали, что̀ требовалось народу и чему предстояло совершиться. Составленное *Элеазаромъ бенъ Ананіа* собраніе календаря побѣдъ, Megillat Ta'anit, точно также какъ и сочиненіе *Megillat Chaschtonaim* (Маккавейскій свитокъ), прямо указываютъ на стремленіе—укрѣпить патріотическое самосознаніе въ критическую минуту.

Гуманный образъ мыслей Гиллеля былъ унаслѣдованъ и его сыномъ *Симономъ*, его ученикомъ *Іохананомъ бенъ Заккаи* и его внукомъ *Гамаліелемъ*, прозваннымъ Старшимъ. Этотъ послѣдній былъ свидѣтелемъ великихъ всемірно-историческихъ событій и современникомъ Іисуса Христа. То, что̀ сообщаютъ источники объ этихъ личностяхъ и о сынѣ Гамаліеля, *Симонѣ бенъ Гамаліелѣ*, кидаетъ весьма благопріятный свѣтъ на ихъ характеръ и міровоззрѣніе. Въ эту тревожную пору еврейской народной жизни, во время разрушенія Іерусалима и послѣ него, когда повидимому могли играть роль только герои—воины и мученики, эти люди являются возвышенными и кроткими мыслителями, почтенными учителями. Гамаліель, который первый принялъ титулъ «раввина», училъ: «Избери себѣ учителя, старайся освободиться отъ сомнѣній и не пріучайся давать десятину по глазомѣру». А Симонъ бенъ Гамаліель, его сынъ и правнукъ Гиллеля, высказалъ въ это бурное время такую мысль: «На трехъ вещахъ держится свѣтъ: справедливости, истинѣ и мирѣ!» Что касается Іохanана бенъ Заккая, то онъ воскресилъ ученіе въ дни общаго упадка, и о его дѣятельности намъ придется еще говорить въ исторіи того періода, когда

на развалинахъ храма вновь возникло ученіе еврейства. Сила и энергія— отличительныя свойства перваго, кротость и терпимость—втораго.

Серьезный духъ пытливости и свободное міровоззрѣніе, истинная набожность и стремленіе къ безпрерывному развитію, равно какъ и широкій кругозоръ всѣхъ этихъ людей таннаитскаго періода дѣлаютъ ихъ дѣятельность такою отрадною и многозначительною, что, благодаря ей, все это время представляется намъ въ болѣе утѣшительномъ свѣтѣ. Ученіе закона все еще продолжало исходить изъ Сіона, а слово Божье—изъ Іерусалима, чтобы скоро послѣ того смолкнуть въ этомъ мѣстѣ и снова воздвигнуть разрушенный храмъ на другой землѣ. Но вышеупомянутые іерусалимскіе учителя—отъ Симона Праведнаго до Симона бенъ Гамаліеля—могли, конечно, оставаться для грядущихъ поколѣній свѣтлыми образцами и служить побужденіемъ къ смѣлому и безпрерывному шествію по пути духовнаго развитія еврейства. А когда Іохананъ бенъ Заккаи и ученики Гиллеля унесли съ собой его ученіе въ изгнаніе, ихъ сопровождало свѣтлое воспоминаніе о тѣхъ величавыхъ наставникахъ, которые всегда имѣли на своей головѣ вѣнецъ закона божьяго и добраго имени, вѣнецъ истинной гражданской добродѣтели!

Апокрифы.

Благодаря опасностямъ, которымъ неоднократно подвергалась во время сирійскихъ войнъ святыня религіи, въ еврействѣ началось съ этихъ поръ живое умственное движеніе, главною цѣлью котораго сдѣлалось охранить эту святыню отъ нападеній враждебнаго ей эллинства. Для достиженія этой цѣли требовалось прежде всего удержать въ полной неприкосновенности законъ, слѣдовательно—библію, и не допускать въ ней никакихъ добавленій или сокращеній. Сохранять каноническую собственность—вотъ въ чемъ съ этого времени заключалась главная забота пробудившагося раввинскаго еврейства. Наслѣдственное достояніе — ибо таковымъ была библія для народа—состояло изъ Пятикнижія, Пророковъ и Агіографовъ; все это въ ту пору уже было соединено въ одинъ сборникъ священныхъ книгъ, которыя, не смотря на полную свободу, предоставленную въ школахъ ихъ изложенію и толкованію, пользовались всюду глубочайшимъ уваженіемъ.

Справедливость этого факта лучше всего подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что всѣ остальныя письменныя произведенія религіознаго характера, почти ничѣмъ не отличавшіяся по содержанію и языку отъ от-

дѣльныхъ библейскихъ книгъ, подвергнулись въ этомъ канонѣ безусловному исключенію. Въ нихъ чувствовалось несогласное съ библейскимъ духомъ направленіе, и заботливая осторожность законоучителей доходила въ этомъ отношеніи до такой степени, что они даже еще разъ занялись внимательнымъ изслѣдованіемъ нѣсколькихъ старыхъ сочиненій, напр., Пѣсни Пѣсней, Экклезіаста, книги Іова и др., съ цѣлью рѣшить вопросъ о ихъ каноничности. Но эта строгость существовала только въ средѣ фарисеевъ; египетскіе евреи присоединили къ своему греческому переводу библіи еще много другихъ писаній религіознаго характера, да и у ессеевъ были одновременно съ библіею тайныя сочиненія, въ которыхъ заключались религіозныя правила и предписанія.

Эти-то произведенія, въ значительномъ количествѣ набравшіяся за цѣлое столѣтіе и написанныя отчасти на еврейскомъ, отчасти на греческомъ языкѣ, получили одно общее названіе «Genuzim»—тайныя, отреченныя книги. Этому названію соотвѣтствовало въ греческомъ переводѣ понятіе ἀπόκρυφοι, откуда возникли Апокрифы. Нѣкоторыя изъ этихъ книгъ, правда, дозволялось читать, вообще же къ апокрифамъ раввинство относилось враждебно.

А между тѣмъ, какъ по религіозному содержанію, такъ и по нравственному характеру сочиненія эти заслуживаютъ знакомства съ ними и вниманія. Конечно, нѣкоторыя изъ нихъ проникнуты чуждымъ и уже не чисто-библейскимъ духомъ, въ исторической части ихъ много легендарнаго, часто даже нельзя усмотрѣть различіе между умышленно выдуманною исторіею и дѣйствительною,—но, не смотря на все это, апокрифическая письменность, уже вслѣдствіе своего религіознаго характера, заслуживаетъ, чтобы къ ней относились болѣе внимательно и правильно, чѣмъ обыкновенно дѣлають законоучители.

Въ употребленіе церкви эти апокрифы вошли вмѣстѣ съ греческимъ переводомъ библіи и, начиная съ II ст. по Р. Х., на нихъ смотрѣли совершенно такъ же, какъ на библейскія писанія. Въ концѣ IV ст., на соборѣ въ Гиппо, Августинъ провелъ постановленіе, чтобы и апокрифы, лаодикейскимъ соборомъ исключенные изъ христіанскаго канона (слово—замѣтимъ кстати — вѣроятно, впервые употребленное Оригеномъ), снова были приняты въ него. Папа Иннокентій I подтвердилъ это постановленіе, и тридентскій соборъ, также какъ и ватиканскій синодъ, не отказывали ему впослѣдствіи въ своей санкціи.

Не то было въ протестантской церкви. Лютеръ, ставшій на истори-

ческую почву, отозвался объ апокрифахъ почти также, какъ одинъ старый еврейскій законоучитель, именно, что «они не стоятъ наравнѣ съ священнымъ писаніемъ, однакоже, полезны и заслуживаютъ быть читаемыми». Впослѣдствіи протестантская ортодоксія, къ сожалѣнію, оставила эту точку зрѣнія, которая при безпристрастномъ изслѣдованіи оказывается единственно правильною относительно письменности, заключающей въ себѣ столько прелестныхъ разсказовъ, столько глубокихъ и остроумныхъ изреченій, столько поэтическихъ и религіозныхъ вещей.

Къ этимъ апокрифамъ обыкновенно причисляютъ слѣдующія произведенія: 1) Премудрость Іисуса Сираха, 2) книгу Мудрости, или Премудрость Соломона, 3) книгу Варуха, 4) книгу Товита, 5) книгу Юдифь, 6) третью книгу Эздры, 7) добавленія къ книгамъ Эсфирь и Даніила, 8) четыре книги Маккавеевъ. Въ эстетическомъ отношеніи онѣ принадлежатъ отчасти дидактической поэзіи, отчасти—исторической литературѣ.

Книга Іошуи или Іисуса, сына *Сирахова*, написанная около 180 г. до Р. Х. въ Палестинѣ, относится еще вполнѣ къ области дидактической поэзіи. Авторъ былъ набожный, близко стоявшій къ священническому сословію человѣкъ, который еще почти не чуялъ вѣянія новаго времени и своими воззрѣніями стоялъ вполнѣ на почвѣ пророческихъ и поэтическихъ произведеній библіи. Книга его представляется почти продолженіемъ «Притчей Соломона», на которыя она опирается и которыя неоднократно цитируетъ.

Первоначально она была написана по еврейски — еще до сихъ поръ существуетъ около 24 отрывковъ первоначальнаго текста — и только черезъ лѣтъ пятьдесятъ послѣ своего появленія (въ 130 г. до Р. Х.) переведена на греческій языкъ внукомъ Бенъ-Сираха и его тёзкою. Еврейскій первоначальный текстъ, какъ это случилось со всѣми, первоначально написанными по еврейски апокрифами, потерялся, и сохранились только переводы греческій и сирійскій, съ ихъ сыномъ—арабскимъ, равно какъ и относящійся къ времени до-Іеронимовскому—латинскій.

Кроткимъ и гуманнымъ духомъ вѣетъ изъ этой книги Сираховой, и по своему этическому достоинству она можетъ быть поставлена непосредственно рядомъ со священнымъ писаніемъ, сходясь съ нимъ по міровоззрѣнію въ основной его сущности. Но въ поэтическомъ отношеніи она стоитъ далеко ниже библіи. Если мѣстами и слышимъ мы еще въ ней энергическіе лирическіе звуки, прославленіе Бога въ природѣ и въ исторіи, похвалу правдѣ и мудрости, многія глубокія изреченія, напоминающія

время процвѣтанія дидактической поэзіи, то въ общемъ она все-таки оставляетъ впечатлѣніе ученой, искусственной поэзіи, мотивы которой, правда, коренятся еще въ періодѣ процвѣтанія, но выполненіе относится уже къ тому времени, когда поэзія уже давно пережила эпоху своего блеска, и эпигоны ея питались и существовали только воспоминаніями о минувшихъ прекрасныхъ дняхъ.

Дидактическая часть въ этой книгѣ безспорно самая цѣнная. Да она и преобладаетъ въ ней. Нѣкоторыя отдѣльныя пѣсни и молитвы, равно какъ и историческія указанія, важны какъ матеріалъ для знакомства съ временемъ, когда сочинена эта книга, и для характеристики духа этого времени, но не имѣютъ почти никакого самостоятельнаго достоинства.

Но по нравственному направленію, которымъ проникнуто это сочиненіе, оно, какъ уже выше замѣчено, стоитъ непосредственно рядомъ съ лучшими библейскими произведеніями. Въ своемъ міровоззрѣніи оно обнаруживаетъ даже такую умственную зрѣлость и такой либерализмъ, какіе не всегда встрѣчаются въ библіи и въ какихъ мы видимъ краснорѣчивое доказательство движенія къ той болѣе общей, человѣческой точкѣ зрѣнія, существованіе которой отрицаютъ именно въ средѣ, куда принадлежалъ авторъ. И этого міровоззрѣнія еще мало коснулся греческій духъ. Оно стоитъ вполнѣ на точкѣ зрѣнія тогдашняго еврейства и почти не выходитъ за предѣлы тѣхъ идей, которыми были проникнуты законовѣды того времени.

Дѣйствительно, въ кругу этихъ законовѣдовъ и, вѣроятно, между ихъ учениками слѣдуетъ отыскивать нашего автора. Сирахидъ—тоже ученый, «внимательно наблюдавшій и изучавшій нравы, обычаи и судьбы людей и съ очень здравымъ смысломъ и свѣтлымъ умомъ собиравшій и сочинявшій поговорки и изреченія самаго чистаго и глубокаго характера. Почти всѣ житейскія отношенія затронуты тутъ, самыя высокія и самыя низкія, духовныя и физическія, національныя и иноземныя, такъ что Сирахидъ, благодаря обилію и содержательности своихъ мыслей, сдѣлался любимцемъ всѣхъ практически-разумныхъ натуръ».

Если не принимать, что канонъ въ то время уже былъ законченъ, то становится едва понятнымъ, почему эта книга подверглась исключенію изъ него, когда она такъ безусловно стоитъ на почвѣ закона и совершенно неистощима въ восхваленіяхъ ученія и распространителей его—священниковъ. То обстоятельство, что она есть произведеніе частнаго человѣка, не можетъ служить въ этомъ случаѣ возраженіемъ, ибо и книга

Іова подходитъ подъ эту категорію. А что книгѣ Сираховой «уже не приписывали никакого вдохновенія»—тому были, конечно, историческія причины, ибо вдохновенія тутъ могли, конечно, найти гораздо больше, чѣмъ въ книгѣ погруженнаго въ свои разсужденія «Проповѣдника».

Мораль и житейская мудрость, которымъ поучаетъ Сирахидъ, пріобрѣли его книгѣ высокое положеніе въ церкви. Ecclesiasticus считался весьма цѣнною книгой, правила и изреченія которой признавались особенно пригодными для чтенія вслухъ общинѣ (ecclesia).

Это обстоятельство тѣмъ значительнѣе, что авторъ, при всемъ своемъ космополитизмѣ, стоитъ на строго-національной точкѣ зрѣнія и при каждомъ удобномъ случаѣ выдвигаетъ ее впередъ съ нескрываемою гордостью. Его восхваленіе первосвященника Симона, того праведника, о которомъ мы уже говорили, очень грандіозно. Религіозное одушевленіе, представляющее замѣчательную противоположность обыкновенно спокойной и свѣтло-трезвой манерѣ этого умнаго писателя, охватываетъ его, когда онъ начинаетъ описывать великолѣпіе этого первосвященника и его богослуженія:

«Какъ блестящъ былъ онъ, окруженный народомъ, въ тѣ минуты, когда выходилъ изъ-за занавѣса! Какъ утренняя звѣзда среди облака, какъ мѣсяцъ во время полнолунія! Какъ солнце, сіяющее надъ храмомъ Высочайшаго, какъ лучезарная радуга въ великолѣпныхъ тучахъ! Какъ цвѣтущая роза въ дни весны, какъ лиліи на берегахъ источниковъ, какъ ароматныя испаренія въ дни лѣта! Какъ пламя и куреніе въ кадильницѣ, какъ сосудъ изъ литого золота, украшенный всевозможными драгоцѣнными камнями! Какъ оливковое дерево съ цвѣтущими плодами, какъ возносящійся къ облакамъ кипарисъ. Когда онъ облекался въ чудесный плащъ, когда онъ налагалъ на себя все пышное одѣяніе, когда онъ восходилъ на ступени священнаго алтаря — вся святыня, его окружавшая, скрашивалась имъ. Но когда онъ принималъ жертвенные предметы изъ рукъ священниковъ, и самъ стоялъ у огня жертвенника, окруженный вѣнцомъ изъ братьевъ, тогда онъ походилъ на кедръ Ливана, они же окружали его какъ пальмовыя вѣтви. И всѣ сыновья Аарона въ ихъ блескѣ, и жертва Господня въ ихъ рукахъ въ присутствіи всей общины Израиля».

Совершенно иначе и гораздо больше въ тонѣ «Притчъ Соломоновыхъ» звучитъ въ устахъ Бенъ-Сираха, въ первой части его книги, похвала мудрости:

«Благо мужу, оканчивающему жизнь свою въ мудрости и отзываемому, какъ разумный человѣкъ;

Онъ обсуждаетъ ея пути въ своемъ сердцѣ и размышляетъ о ея тайнахъ;

Онъ съ вѣрностью идетъ по ея слѣдамъ и внимательно наблюдаетъ за всѣми ея движеніями.

Онъ заглядываетъ къ ней въ окно и ожидаетъ ее у дверей.

Онъ пребываетъ въ сосѣдствѣ ея дома и разбиваетъ тутъ свою палатку».

Но рядомъ съ этими этическими и дидактическими изреченіями находимъ мы въ книгѣ Сираховой пѣсни столь возвышенныя, столь задушевно набожныя, что онѣ пробили всѣ стѣны религіозной или національной замкнутости и нашли прекрасный отголосокъ во всѣхъ вѣрующихъ сердцахъ. Таковъ хвалебный гимнъ, послужившій основаніемъ извѣстной церковной пѣснѣ «Теперь благодарите всѣ Господа» (Nun danket Alle Gott!):

«Благословляйте же всѣ Господа, всюду творящаго великое,
Который счастливитъ наши дни отъ материнскаго лона
И поступаетъ съ нами по своему милосердію.
Да ниспошлетъ Онъ намъ радостное сердце
И да будетъ миръ въ Израилѣ въ наши дни,
Какъ былъ онъ въ дни первобытнаго времени!
Да не лишаетъ Онъ насъ Своего милосердія
И освободитъ насъ въ свое время!»

Псалмовый тонъ этой пѣсни и еще многихъ другихъ того же автора свидѣтельствуетъ о глубоко религіозномъ чувствѣ, которое, однако, не приводило Сирахида къ аскетической набожности. И онъ тоже выражаетъ въ прекрасныхъ пѣсняхъ и милыхъ изреченіяхъ наслажденіе жизнью, и когда слышишь нижеприводимые совѣты Іисуса Сираха, то едва замѣчаешь, что между ними и первыми и важнѣйшими произведеніями дидактической поэзіи евреевъ прошло почти полтысячелѣтіе политическаго и умственнаго развитія:

«Когда поютъ пѣсни, не болтай при этомъ и сберегай свою мудрость до болѣе удобнаго времени.

Какъ рубинъ блистаетъ въ золотѣ, такъ пѣсня украшаетъ трапезу, и какъ идетъ изумрудъ къ чистому золоту, такъ идетъ къ вину пѣсня».

Въ такихъ изреченіяхъ Бенъ-Сирахъ является достойнымъ преемникомъ автора библейскихъ «Притчъ», о которомъ онъ самъ говоритъ:

«Всю землю покрывалъ твой духъ и ты наполнилъ ее загадочными притчами»—

и съ которымъ онъ можетъ сравняться если не по свѣжести и глубокой содержательности изреченій, то во всякомъ случаѣ по благородству образа мыслей и религіозному одушевленію.

Къ дидактической поэзіи принадлежитъ также «*Книга Премудрости*» или «Премудрость Соломона»—время сочиненія которой совершенно неизвѣстно, вслѣдствіе чего критика опредѣляла его незадолго до Р. Х. или скоро послѣ того. По всей вѣроятности, она появилась въ одномъ столѣтіи съ «Книгой Сираховой» и была сочинена въ Александріи, на греческомъ языкѣ.

Представленіе, будто первоначально она была написана по еврейски, призналъ несправедливымъ уже Іеронимъ, называющій это сочиненіе псевдо-апокрифическимъ, такъ какъ оно присвоиваетъ себѣ имя Соломона, и относительно изложенія въ немъ замѣчающій: «quin et ipse stylus graecam eloquentiam redolet». Гебраизмы, мѣстами встрѣчающіеся тутъ, въ ту пору были обыкновенны у говорившихъ по гречески евреевъ, и мы находимъ ихъ также во многихъ другихъ произведеніяхъ той литературы, къ которой «Книга Премудрости» принадлежитъ по всему кругу заключающихся въ ней мыслей.

Если бы мы не считали болѣе цѣлесообразнымъ представлять всякое литературное направленіе еврейской письменности въ его полномъ видѣ и объемѣ, то о книгѣ, которая вся и вполнѣ построена на воззрѣніяхъ старѣйшихъ еврейскихъ александрийцевъ, намъ слѣдовало бы собственно упомянуть при изложеніи этихъ философскихъ воззрѣній, вмѣсто того, чтобы помѣщать ее въ категорію апокрифовъ, куда она попала по странной, въ настоящее время почти необъяснимой случайности.

«Книга Премудрости» старается доказать, что мудрость есть источникъ добра, что она ведетъ къ безсмертію и что ея противники должны рано или поздно ожидать себѣ заслуженной кары. Она рѣшительно запечатлѣна философскимъ характеромъ и приписываетъ смерть искушенію человѣка злыми побужденіями. Вѣра въ безсмертіе выражена здѣсь уже совершенно ясно и опредѣлительно, вслѣдствіе чего автора не безъ основанія считали принадлежавшимъ къ тѣмъ сектамъ ессеневъ или *терапевтовъ*, которые въ своемъ мирномъ уединеніи славили эту вѣру, какъ свое высшее благо.

Мысли, въ этой книгѣ заключающіяся, только отчасти библейскаго происхожденія. Большая же часть ихъ свидѣтельствуетъ о вліяніи платоническихъ, даже стоическихъ воззрѣній, которыя авторъ смѣшалъ со своими еврейскими взглядами, образовавъ изъ тѣхъ и другихъ одно цѣлое.

Соломонъ выступаетъ относительно земныхъ владыкъ историческимъ учителемъ мудрости и восхваляетъ преимущества ея, которая одна можетъ надѣлять счастіемъ отдѣльныхъ людей и цѣлые народы. Но истинное бла-

женство можно находить не въ преходящей земной жизни, а исключительно въ той лучшей, которая за могилой. То, что здѣсь считается счастьемъ, тамъ часто есть бѣдствіе, между тѣмъ какъ лишенія и страданія, переносимыя на землѣ, находятъ себѣ награду въ томъ мірѣ. «Праведные живутъ вѣчно, и Богъ—ихъ награда, забота о нихъ всегда при Немъ. Они пріемлютъ царство великолѣпія и вѣнецъ красоты изъ рукъ Господа, который своею десницею осѣняетъ ихъ и своими руками защищаетъ».

Если въ этихъ и подобныхъ имъ воззрѣніяхъ еще обнаруживается библейскій духъ, то въ другихъ, восхваляющихъ загробный міръ на счетъ здѣшняго и признающихъ за высшее благо—никогда не родиться на свѣтъ, существенно чувствуется греческое вліяніе, и непонятнымъ недоразумѣніемъ представляется то обстоятельство, что нѣкоторые критики отвергали всякую связь этой книги съ еврейско-александрійскою философіей и утверждали, что она сочинена въ Палестинѣ. Такимъ образомъ вышло, что одни приписывали ея авторство Филону, другіе даже царю Соломону. Но произведеніе это, по всему ходу заключающихся въ немъ идей, еще слишкомъ еврейское, чтобы авторомъ могъ быть Филонъ, и, съ другой стороны, слишкомъ греческое, чтобы его могъ написать Соломонъ. Впрочемъ, это послѣднее предположеніе само собой отвергается всякимъ безпристрастнымъ читателемъ.

«Книга Премудрости» скорѣе обозначаетъ переходъ отъ древне-еврейскаго міровоззрѣнія къ эллинской философіи; она находится въ серединѣ между этими двумя великими умственными движеніями. Совершенно греческимъ характеромъ запечатлѣно абстрактное понятіе автора о мудрости (σοφία), которую онъ называетъ «отблескомъ вѣчнаго свѣта», «незапятнаннымъ зеркаломъ божественной дѣятельности», «образомъ и подобіемъ божьей доброты». И если, съ одной стороны, почти невѣроятно, что въ еврействѣ отвергаютъ существованіе понятія высочайшей идеи, какъ «вѣчнаго свѣта», забывая—чтобы выбрать только одинъ примѣръ изъ многихъ—ту пророческую рѣчь, гдѣ о «Богѣ» говорится, какъ о «твоемъ вѣчномъ свѣтѣ», то, съ другой стороны—надо признать, что такія отвлеченныя опредѣленія, какъ названіе Бога «первымъ творцомъ красоты», непосредственно указываютъ на вліяніе идей Платона. Къ платонической и стоической философіи принадлежали также понятія «хаоса» и «міровой души», равно и дуализмъ духа и матеріи, между тѣмъ какъ другія идеи, какъ, напр., о господствѣ ада, объ амврозіи — вмѣсто манны, вводятъ прямо въ греческую миѳологію.

Главное различіе между литературою еврейскою и тою, которую откры-

ваетъ собою это сочиненіе, заключается въ большей объективности первой, гдѣ утвержденія ставятся рядомъ съ утвержденіями и, опираясь на свое божественное происхожденіе, не сопровождаясь доказательствами, между тѣмъ какъ во второй субъективное мышленіе старается діалектически разъяснить и философски построить эти утвержденія. Нигдѣ это различіе не обнаруживается такъ характеристически, какъ въ главѣ о самой мудрости, которую авторъ выводитъ на сцену посредствомъ двадцати одного выраженія, большею частью платонической школы, и которая, какъ уже нами замѣчено, признается у него источникомъ всякой благодати. «Sapientia Solomonis» есть такимъ образомъ полное эллинизированіе еврейскаго ученія о мудрости, и въ этомъ заключается главное значеніе этой, частью слишкомъ превознесенной, частью неправильно понятой книги.

Но для подтвержденія этого мнѣнія нужно сдѣлать краткій обзоръ родственныхъ ученій греческой философіи. Дѣйствительно, между ученіемъ библіи о мудрости и эллинскою доктриной о νοῦς или λόγος существуетъ глубокое сродство. Уже Гераклитъ отличалъ матерію отъ νοῦς. Еще опредѣлительнѣе высказывался Анаксагоръ, вслѣдствіе чего въ его философской системѣ неоднократно думали находить слѣды семитическаго вліянія; онъ дѣлаетъ рѣзкое различіе между этими двумя понятіями и ставитъ νοῦς между организованною этимъ послѣднимъ матеріею и божествомъ, къ которой онъ принадлежитъ. Полной разработки эта мысль достигла у Платона. Онъ признаетъ νοῦς за божественную интеллигенцію; двигающій міромъ и все въ немъ регулирующій принципъ есть «міровая душа». Но связь между Богомъ и νοῦς и въ системѣ Платона выражена не ясно, ибо онъ то отождествляетъ Бога съ νοῦς, то говоритъ объ этомъ послѣднемъ, какъ «принадлежащемъ Богу». Если то, что̀ есть темнаго и таинственнаго въ его ученіи, относили на счетъ его болѣе правильнаго познаванія Бога, чтобы имѣть возможность становившееся въ дальнѣйшемъ развитіи все болѣе и болѣе темнымъ и таинственнымъ признавать самымъ правильнымъ пониманіемъ божества, то съ богословской точки зрѣнія это понятно. Для цѣлей исторіи литературы достаточно доказать сродство между Платоновымъ νοῦς и еврейской Chokhma, чтобы сдѣлать понятнымъ, что эллинское направленіе въ еврействѣ охотно приняло это Платоново ученіе и старалось слить его съ традиціонными понятіями о мудрости, какъ нераздѣльной части божества.

Тутъ находится источникъ, которымъ объясняется «Книга Премудрости», описывающая σοφία также опредѣлительно и подробно, какъ вышеупо-

мянутые греческіе философы описываютъ νοῦς, и вмѣсто этого слова впервые употребившая рѣже встрѣчающееся у грековъ понятіе λόγος, какъ одинъ изъ субстратовъ мудрости. Развитіе этого важнаго понятія остановитъ еще наше вниманіе, когда мы будемъ говорить о Филонѣ и возникновеніи христіанства. Теперь ограничимся замѣчаніемъ, что въ «Книгѣ Премудрости» мы впервые встрѣчаемъ на еврейской почвѣ то ученіе о логосѣ, которому суждено было оказать такое важное вліяніе на будущее развитіе религіозной идеи, и что это сочиненіе есть продуктъ еврейскаго эллинства въ первую пору существованія этого послѣдняго, пока онъ еще находился на почвѣ еврейскаго міровоззрѣнія,—ибо авторъ никогда не измѣняетъ библейскому ученію, онъ старается только сдѣлать его глубже и одухотворить.

Вслѣдствіе этого въ сочиненіи его встрѣчаются также многіе отголоски еврейскихъ идей того времени, нашедшіе себѣ выраженіе въ Гаггадѣ, отголоски, свидѣтельствующіе о взаимодѣйствіи палестинскаго и александрійскаго изслѣдованія св. писанія.

Такимъ образомъ «Книга Премудрости», не затемняя и не уничтожая еврейское ученіе греческою философіею, порождаетъ посредствомъ соединенія коренной сущности библейскихъ идей съ цвѣтомъ эллинскаго образованія множество новыхъ плодотворныхъ идей и философскихъ понятій, и вслѣдствіе этого ее совершенно справедливо признаютъ «безукоризненною вѣтвью, происшедшею отъ непорочнаго брака между еврействомъ и эллинствомъ. Изъ плоти перваго родилась она, отъ второго получила свой образъ».

Но въ эстетическомъ отношеніи это эллинство дало ей немного, и она стоитъ въ ряду библейскихъ сочиненій, занимающихъ средину между риторической прозой и дидактической поэзіей. Первая половина книги сохраняетъ еще Parallelismus membrorum еврейской поэзіи, который еще выигрываетъ относительно ритма, будучи примѣненъ къ греческому языку. Стиль естественно глаже и текучѣе, чѣмъ въ библейскихъ сочиненіяхъ такого же характера, но за то не такъ свѣжъ, энергиченъ и первобытенъ. Вторая часть книги облечена въ форму молитвы, но она при обширности содержанія не выступаетъ впередъ очень рѣзко и не нарушаетъ общаго эстетическаго впечатлѣнія. Въ цѣломъ «Книга Премудрости Соломона», правда, не можетъ быть поставлена такъ высоко, какъ пыталась возвысить ее та критика, которая ищетъ въ этихъ сочиненіяхъ религіозныхъ тенденцій; но во всякомъ случаѣ мы должны смотрѣть на нее какъ на

почтенный памятник религіозных воззрѣній и подвинувшагося впередъ развитія еврейства той поры.

Молитва Соломона о ниспосланіи мудрости начинается въ девятой главѣ книги слѣдующимъ характеристическимъ воззваніемъ:

«Господи отцовъ и владыка моего спасенія, Ты, сотворившій все Твоимъ словомъ,

И премудростью Твоею создавшій человѣка, чтобы Онъ господствовалъ надъ всѣми Твоими созданіями,

И чтобы управлялъ міромъ въ святости и справедливости, и чинилъ правое въ честности души своей;

Надѣли меня покоющеюся у Твоего престола мудростью и не исключай меня изъ числа Твоихъ дѣтей;

Ибо я Твой рабъ, сынъ Твоей служанки, слабый, смертный человѣкъ, скудный пониманіемъ права и закона.

И если бы даже нашелся между человѣческими сынами одинъ вполнѣ совершенный, онъ все таки ровно ничего не стоитъ, когда лишенъ онъ Твоей мудрости.

Ты избралъ меня царемъ Твоего народа и судьею Твоихъ сыновей и дочерей.

Ты повелѣлъ мнѣ воздвигнуть Тебѣ храмъ на Твоей священной горѣ, а въ городѣ Твоего мѣстопребыванія — алтарь по образцу шатра, нѣкогда построеннаго Тобою.

При Тебѣ обитаетъ мудрость, знающая Твои дѣянія, находившаяся близъ Тебя въ то время, когда Ты создавалъ міръ; она знаетъ, что угодно въ Твоихъ глазахъ и что право по Твоимъ законамъ.

Ниспошли ее со священнаго неба, и съ престола Твоего великолѣпія пошли ее ко мнѣ, дабы она своимъ присутствіемъ помогала мнѣ, и я познавалъ, что угодно Тебѣ.

Ибо она знаетъ и понимаетъ все, она будетъ разумно вести меня по моимъ путямъ и великолѣпіемъ своимъ охранять меня.

Дѣла мои будутъ угодны Тебѣ, и я буду праведно судить Твой народъ, и сдѣлаюсь достойнымъ престола моего Отца.

Ибо какому человѣку извѣстны рѣшенія Господа? Кому понятно, что намѣревается сдѣлать Господь?

Мысли человѣка суетны, и наши предположенія ненадежны.

Тлѣнное тѣло отягчаетъ душу, и земная оболочка ограничиваетъ широкомыслящій разумъ.

Едва познаемъ мы то, что на землѣ, и съ трудомъ — то, что у насъ въ рукахъ; но кто отыщетъ находящееся на небѣ?

Кто познаъ Твое рѣшеніе, если Ты не далъ ему мудрости и не ниспослалъ святого духа съ вышины?

Только такимъ образомъ прокладываются пути обитателей земли и люди поучаются въ угожденіи Тебѣ
И спасаются посредствомъ мудрости!»

«Книга Премудрости» есть дѣйствительно самое національное произведеніе еврейско-греческой поэзіи; она—вѣрное подражаніе древней формы Машала (притчи) и вмѣсто метра употребляетъ параллелизмъ періодовъ.

Только въ условномъ смыслѣ правильно то мнѣніе одного новаго критика о древне-еврейской литературѣ, что она развилась самостоятельно только относительно содержанія, касательно же формы прошла тѣ самыя ступени развитія, которыя мы находимъ и во всѣхъ другихъ литературахъ. Если у остальныхъ народовъ за лирикою всегда слѣдуетъ эпосъ, а за эпосомъ—драма, какъ высшая форма поэзіи, то въ литературѣ еврейской, имѣвшей, правда, періодъ рѣзко отпечатлѣнной лирической субъективности, а также и періодъ эпическій, когда записались съ большою вѣрностью легенды и исторія первыхъ временъ, нѣтъ перехода черезъ художественную форму національнаго эпоса къ драмѣ. При отсутствіи миѳологіи, которая могла бы доставлять для подобныхъ эпическихъ произведеній трагическихъ героевъ, при замкнутости религіозной жизни, при недостаткѣ пластическаго чувства и объективности художественнаго творчества, въ еврейской литературѣ не могъ возникнуть національный эпосъ.

За то въ ней, какъ почти во всѣхъ остальныхъ семитическихъ литературахъ, эпосъ уже въ первое время принимаетъ форму прозаическаго разсказа, и вмѣсто художественной эпопеи мы встрѣчаемъ гораздо чаще родственный съ ней романъ. Но въ этихъ поэтическихъ разсказахъ обнаруживаются такая эпическая сила, такая наивная простота и такая чистая естественность, какія могутъ быть почерпаемы только изъ чистаго первобытнаго источника всякой поэзіи—изъ самой природы. Эти поэтическія произведенія библейская литература имѣетъ въ уже разбиравшихся нами книгахъ Іоны, Руфь и Эсфирь; апокрифическая литература присоединяетъ къ нимъ два маленькихъ романа, отличающихся рѣдкою задушевностью тона и истинно эпическою образностью — книги *Товита* и *Юдифь*. Въ обоихъ этихъ разсказахъ романъ уже почти образуетъ изъ себя самостоятельный отдѣлъ литературы; это—историческіе или патріотическіе романы, которые даютъ мѣсто въ перешедшемъ по преданію разсказѣ полной поэтической свободѣ, сохраняя, однако, при этомъ черты, имена и факты дѣйствительной исторіи.

Остановимся прежде на книгѣ *Товитъ*, старѣйшей по времени между

апокрифами. Если безусловно вѣрить критическимъ изслѣдованіямъ, то составленіе ея относится къ срединѣ третьяго до-христіанскаго столѣтія. Во всякомъ случаѣ, авторъ не жилъ много позже этого времени, и крайнею границею можетъ быть здѣсь поставленъ конецъ третьяго или начало второго столѣтія до Р. X.

Товитъ, герой разсказа, былъ однимъ изъ тѣхъ членовъ племени Нафтали, которыхъ Салманассаръ, царь ассирійскій, отправилъ въ изгнаніе. По дорогѣ въ Ниневію онъ оставляетъ у своего друга Габаэля нѣкоторую сумму денегъ, но впослѣдствіи не можетъ получить ее обратно вслѣдствіе неудовлетворительности путей сообщеній. Въ Ниневіи онъ ведетъ образъ жизни своихъ набожныхъ отцовъ и безбоязненно и открыто совершаетъ дѣла милосердія. Такъ, напримѣръ, хоронитъ онъ по обряду своей вѣры трупы убитыхъ царскими солдатами. Царь за это преслѣдуетъ его, и Товитъ долженъ бѣжать. Только при слѣдующемъ царѣ, благодаря вліянію Ахіахара, своего племянника, получаетъ онъ возможность вернуться на родину и къ своей женѣ Аннѣ.

Тутъ Товитъ опять принимается за свое любимое дѣло—погребенія труповъ убитыхъ, и этимъ опять навлекаетъ на себя бѣдствія. Оскверненный—на основаніи закона—прикосновеніемъ къ одному изъ такихъ труповъ, онъ не хочетъ возвратиться къ себѣ домой, а ложится спать во дворѣ у стѣны. Тутъ калъ воробья падаетъ ему въ глаза, и онъ слѣпнетъ, безъ всякой надежды на излеченіе. Такъ какъ матеріальное положеніе его становится все хуже и хуже, то женѣ приходится добывать ему пропитаніе. Вслѣдствіе этого между супругами, жившими до того въ ладу, начинается сильная распря, мотивы которой почти напоминаютъ разговоры между Іовомъ и его друзьями, ибо и Анна, видя такое тяжкое наказаніе своего мужа Богомъ, начинаетъ сомнѣваться въ его набожности. Погруженный въ глубокую скорбь, Товитъ молитъ небо послать ему смерть.

Съ такою же молитвою и въ этотъ же самый часъ обращается къ Богу въ отдаленномъ мидійскомъ городѣ Экбатанѣ Сара, единственная дочь Рагуэля. Семь разъ выходила она замужъ, и всѣ семеро мужей умирали въ брачную ночь отъ руки злого духа Асмодея. Святой посредникъ, ангелъ Рафаилъ, несетъ молитвы Товита и Сары къ престолу Бога и посылается Богомъ на землю для оказанія помощи и спасенія имъ обоимъ.

Товитъ вспоминаетъ о деньгахъ, нѣкогда отданныхъ имъ на сохраненіе Габаэлю, и рѣшается отправить за ними въ Рагу своего сына Товію. Этотъ

послѣдній находитъ себѣ спутника въ Азаріи, набожномъ юношѣ изъ родственной фамиліи. Товитъ назначаетъ Азаріи хорошее вознагражденіе и отпускаетъ обоихъ съ прекрасными совѣтами и набожными благословеніями. Много различныхъ приключеній встрѣчаютъ они на пути. Такъ, однажды, во время купанья въ Тигрѣ, Товія едва не попадаетъ въ пасть къ большой рыбѣ. Азарія спасаетъ его, вынимая у рыбы печень, кишки и желчь, и потомъ совѣтуетъ ему жениться на вышеупомянутой Сарѣ, дочери Рагуэля, и уничтожить козни Асмодея посредствомъ заклинанія кишками убитой рыбы.

У Рагуэля юноши находятъ весьма радушный пріемъ. Азарія, конечно, устраиваетъ бракъ между Товіей и Сарой, не смотря на всѣ возраженія отца, и Товія прогоняетъ злого духа, благодаря чему Рагуэль можетъ засыпать могилу, которую онъ, въ робкомъ предчувствіи обычнаго исхода, уже велѣлъ-было выкопать для бѣднаго жениха. Асмодей же бѣжитъ въ верхній Египетъ, и тамъ Рафаилъ заковываетъ его въ цѣпи.

Но для того, чтобы Товіи не было надобности немедленно разстаться со своею молодою женой, Азарію посылаютъ въ Рагу за деньгами Товита. Онъ возвращается съ этими деньгами и привозитъ также съ собой въ Экбатану на торжество Габаэля.

Между тѣмъ Товитъ и Анна давно ожидаютъ съ тревожнымъ нетерпѣніемъ возвращенія сына. Возвращеніе это—радостный праздникъ въ родительскомъ домѣ, праздникъ, блистательно увѣнчивающійся еще тѣмъ, что Азарія желчью вышеупомянутой рыбы снова возвращаетъ Товиту зрѣніе. Когда Товитъ и Товія хотятъ наградить вѣрнаго спутника за его услуги, онъ открывается имъ ангеломъ Рафаиломъ и исчезаетъ.

Товитъ долго еще живетъ въ мирѣ и спокойствіи, и достигаетъ 158 лѣтняго возраста. Послѣ его смерти, Товія, согласно послѣдней волѣ отца, переселяется съ матерью въ Экбатану. На закатѣ своихъ дней онъ еще получаетъ вѣсть, что Ниневія, какъ предсказалъ его отецъ, опираясь на пророчество Іоны, разрушена. Онъ умираетъ 128 лѣтъ отъ роду.

Таково содержаніе книги Товитъ, которой въ еврейской литературѣ должно быть отведено почетное мѣсто, благодаря ея прекрасному, эпическому характеру. Это семейная идиллія въ чистѣйшемъ смыслѣ слова, памятникъ того семейнаго чувства, которымъ постоянно отличается еврейскій народъ и которое онъ сохранилъ въ себѣ, не смотря на всѣ опасности и преслѣдованія. Вслѣдствіе этого книга Товитъ является въ литературѣ

достойнымъ pendant къ идилліи Руфи, съ которою она почти можетъ сравниться по искренности и теплотѣ чувства.

Но она уступаетъ книгѣ Руфи чистотою религіознаго воззрѣнія, обнаруживающаго въ себѣ значительное вліяніе парсизма. Ученіе объ ангелахъ и демонахъ играетъ здѣсь въ первый разъ существенную роль; вѣрованіе, что помощью ангеловъ люди спасаются отъ всякихъ бѣдствій и отъ всякихъ преслѣдованій злыхъ духовъ, находитъ въ этомъ сочиненіи свою главную опору. Вся миссія Рафаила—начиная съ его отправленія для спасенія Товита и Сары и оканчивая возвращеніемъ его въ отцовскій домъ—явственно показываетъ, въ какой степени на мнѣніе о покровительствѣ ангеловъ добрымъ людямъ повліяли въ пору изгнанія чужеземныя ученія. Библейской литературѣ это воззрѣніе въ сущности чуждо, ибо тѣ мѣста въ книгѣ Бытія, которыя, какъ, напримѣръ, благословеніе Іакова, могутъ намекать на него, суть чисто поэтическія видѣнія, которыя означаютъ или божественныя силы, или, пожалуй, олицетворенныя идеи; въ апокрифической же литературѣ оно, напротивъ того, находитъ себѣ проявленіе во всѣхъ формахъ *.

Въ еще болѣе сильной степени обнаруживаетъ это вліяніе парсизма демонологія книги Товита. Что демоны были безусловно чужды библейскому еврейству—это едва-ли кто нибудь станетъ оспаривать. Съ злымъ же духомъ Асмодеемъ это ученіе вступаетъ въ кругъ еврейской литературы, находя себѣ впослѣдствіи богатую поэтическую разработку въ Гаггадѣ, но при этомъ не оказывая болѣе глубокаго вліянія на религіозное направленіе еврейства,—ибо утверждать, что евреи въ Асмодеѣ боялись «главу чертей», могло только «Открытое Еврейство» **, а повторять это—только совершенно несвѣдующіе люди. Асмодей Товита есть ничто иное, какъ персидскій Аэшма, князь тьмы въ иранскомъ вѣроученіи.

Но, вѣроятно, изъ-за этихъ чуждыхъ воззрѣній книга Товита не была включена въ канонъ, гдѣ она могла имѣть мѣсто уже по своей древно-

---

* Относительно вѣры древнихъ евреевъ въ помощь Бога чрезъ ангеловъ, въ виду многихъ прозаическихъ мѣстъ въ библіи, гдѣ идетъ объ этомъ рѣчь (напр., Бытія, гл. XVI, XIX, XXII, XXXI и т. д.), едва-ли мнѣніе автора правильно. Вліянію парсизма приписываются (уже въ талмудѣ) собственныя имена ангеловъ; а истолкованіе ихъ самихъ въ смыслѣ олицетворенныхъ идей есть уже результатъ мышленія позднѣйшихъ философскихъ школъ. *Ред.*

** Сочиненіе „Entdecktes Judenthum“ извѣстнаго Эйзенменгера. *Ред.*

сти и еще болѣе по своему религіозному содержанію, — тогда какъ позже его написанныя сочиненія были присоединены къ собранію священныхъ книгъ.

Объ историческомъ достоинствѣ этого разсказа можетъ быть, конечно, рѣчь только у того, кто самъ вѣритъ въ ангеловъ и демоновъ. Но для эстетическаго характера маленькаго романа рѣшительно все равно, основанъ-ли онъ на историческихъ фактахъ, или нѣтъ, такъ какъ на поэтическую цѣнность его это обстоятельство не имѣетъ ровно никакого вліянія.

Книга Товита есть поэтическое повѣствованіе, въ основѣ котораго, быть можетъ, лежитъ какое нибудь извѣстное историческое происшествіе, но которое какъ въ композиціи, такъ и въ обрисовкѣ характеровъ дѣйствуетъ съ полною свободой и тутъ и тамъ достигаетъ высокаго совершенства. Разсказъ отличается удивительною цѣлостностью, композиція обнаруживаетъ художественное чувство автора, характеры обыкновенны и просты, но полны жизненности и естественности, отчасти даже нарисованы съ реализмомъ, который до того времени былъ чуждъ этой литературѣ.

Новая библейская критика много занималась тенденціею этой книги. Но наибольшаго вѣроятія заслуживаетъ, быть можетъ, та же самая странная и романическому характеру сочиненія соотвѣтствующая гипотеза, которая въ книгѣ Товита усматриваетъ тенденціозное произведеніе, написанное съ цѣлью подтвердить святость религіознаго обычая погребенія мертвыхъ, и такимъ образомъ открываетъ въ маленькомъ патріотическомъ романѣ эллинствующаго еврея pendant или даже, можетъ быть, подражаніе Софокловской «Антигонѣ».

Книга Товита, вѣроятно, была написана по гречески, хотя въ текстѣ мѣстами встрѣчаются явные гебраизмы. Во всякомъ случаѣ, греческій текстъ сочиненія—самый старый. Кромѣ этой греческой редакціи существуютъ еще тексты латинскій и сирійскій. По латинскому былъ сдѣланъ впослѣдствіи—приблизительно въ десятомъ столѣтіи—хорошій еврейскій переводъ, а по греческому—сирійскій переводъ и вольная переработка, но всѣ эти переводы и передѣлки далеко уступаютъ первоначальному греческому тексту чистотою и правильностью выраженія. Кромѣ того существовалъ, повидимому, еще халдейскій текстъ, послужившій, какъ говорятъ, подлинникомъ для перевода Іеронима.

Авторъ, судя по многимъ достовѣрнымъ указаніямъ, жилъ въ Египтѣ. Доказательствомъ, что мѣсто жительства его было внѣ Палестины, слу-

жить именно высокое уваженіе, которое онъ питаетъ къ Сіону, и воодушевленіе, съ которымъ онъ расказываетъ о праздничныхъ поѣздкахъ въ Іерусалимъ. Къ этимъ даннымъ присоединяются еще языкъ подлинника или старѣйшаго сохранившагося текста, чуждыя представленія объ ангелахъ и демонахъ, перенесеніе Асмодея въ «верхныя мѣстности Египта», наконецъ то удивительное обстоятельство, что эта книга, не только во время ея появленія, но и цѣлымъ столѣтіемъ позже была совсѣмъ неизвѣстна въ Палестинѣ, и что даже Іосифъ Флавій въ своей исторіи еврейскаго народа не упоминаетъ ни о ней, ни о находящемся съ нею въ связи разсказѣ.

Такимъ образомъ въ авторѣ этого сочиненія мы, быть можетъ, имѣемъ основаніе находить египетскаго современника палестинскаго Іисуса Сираха, и дѣйствительно религіозная задушевность той и другой книги указываетъ на одновременность ихъ появленія въ ту пору, когда такое сокровище нравственныхъ идей и набожныхъ чувствъ было живо въ еврейскомъ народѣ и пускало свѣжіе ростки.

Что политическія смуты послѣдующихъ хасмонейскаго и идумейскаго періодовъ не остановили умственнаго творчества въ Палестинѣ, доказывается не только толкованіемъ писанія, какое призводилось въ школахъ того времени, но и апокрифическими сочиненіями, относящимися къ этимъ періодамъ, и между которыми книга *Юдифь* занимаетъ самое первое мѣсто.

Тутъ опять разсказывается намъ романъ, и это сочиненіе составляетъ достойный pendant къ книгѣ Эсфирь, но въ эстетическомъ отношеніи далеко превосходитъ ее.

Одинъ изъ періодовъ исторіи еврейскаго народа взятъ рамкой для вымышленнаго, заключающаго въ себѣ нравственныя и религіозныя тенденціи разсказа, и въ описываемыхъ тутъ битвахъ ассирійцевъ символически прославляются героическіе подвиги Маккавеевъ.

Небукаднецаръ, царь ассирійскій,—такъ разсказываетъ книга,—ветъ побѣдоносную войну съ мидійскимъ царемъ Арфаксадомъ. Ободренный ея успѣхомъ, онъ посылаетъ своего полководца Олоферна для покоренія ассирійскому престолу всѣхъ народовъ. И дѣйствительно Олофернъ завоевываетъ всѣ встрѣчающіеся на его пути города, и порабощаетъ всѣ народы; только маленькая Іудея героически сопротивляется ему, и уже въ населеніи города Веѳуліи, составляющаго преддверіе Палестины, встрѣчаетъ онъ мужественный отпоръ.

Олофернъ возмущенъ этою непокорностью и совѣщается съ предводителями сосѣднихъ народовъ, знающими эту страну и народъ. Одинъ изъ нихъ, глава аммонитянъ, Ахіоръ, разсказываетъ ему о евреяхъ и ихъ исторіи, сообщаетъ, что пока они остаются вѣрны своему Богу, ихъ побѣдить невозможно, и что только послѣ измѣны Ему утрачиваютъ они свою силу. Это сообщеніе вызываетъ въ Олофернѣ неодолимое желаніе принудить и этотъ народъ къ поклоненію царю, какъ единственному богу. Онъ осаждаетъ Веѳулію и прекращаетъ подвозъ къ городу воды. Въ продолженіе тридцати четырехъ дней народъ энергически сопротивляется, не смотря на величайшія лишенія, на страданія отъ голода и жажды. Но наконецъ онъ изнемогаетъ и требуетъ отъ своихъ предводителей сдачи города непріятелю. Священникъ Озія, послѣ долгой борьбы, рѣшается исполнить волю жителей, если въ теченіе пяти дней Богъ не пошлетъ избавленія своему народу. Эти слова слышитъ Юдифь, набожная, красивая и богатая вдова; она упрекаетъ предводителей въ малодушіи и объявляетъ имъ, что Богъ указалъ ей средство для спасенія города. Приготовившись къ этому подвигу молитвою и постомъ, Юдифь, въ праздничномъ одѣяніи, въ сопровожденіи своей служанки отправляется въ непріятельскій лагерь къ Олоферну и объясняетъ ему, по какой причинѣ она оставила свой городъ: вышеупомянутый Ахіоръ (котораго Олофернъ заковалъ въ цѣпи, а евреи потомъ освободили и приняли къ себѣ) сказалъ правду, что евреи непобѣдимы только до тѣхъ поръ, пока остаются вѣрными своему Богу; но жители Веѳуліи провинились въ этомъ отношеніи, ибо во время осады неоднократно нарушали законъ употребленіемъ въ пищу запрещенныхъ яствъ; поэтому она, Юдифь, покажетъ Олеферну дорогу въ городъ и послѣ того проведетъ его въ тріумфомъ по всей Іудеѣ. Ассирійскій военачальникъ, подъ обаяніемъ и личности Юдифи, и ея рѣчей, позволяетъ ей остаться въ его лагерѣ, съ тѣмъ, однако, чтобы она имѣла право ежедневно исполнять свои религіозныя обязанности внѣ непріятельскаго стана. Сверхъ того онъ даетъ ей слово, въ случаѣ исполненія ея обѣщаній, признать ея Бога своимъ.

Три дня проводитъ Юдифь въ лагерѣ враговъ. На третій день Олофернъ, который за это время успѣлъ разгорѣться дикою страстью къ этой чудной красавицѣ, приглашаетъ ее къ себѣ на пиршество. Такъ какъ онъ позволилъ ей явиться съ собственными своими яствами, то она принимаетъ приглашеніе, и Олофернъ, опьяненный своими побѣдами, упивается до безчувствія также виномъ. Когда онъ заснулъ, Юдифь приступаетъ къ своему

мщенью, и съ молитвою: «Господи Израиля, укрѣпи меня въ этотъ часъ!» отсѣкаетъ ему голову. Послѣ этого, въ сопровожденіи своей служанки, несущей голову въ платкѣ, она спѣшитъ изъ лагеря въ свой городъ, чтобы побудить предводителей сдѣлать на слѣдующее утро вылазку. Евреи дѣйствительно рѣшаются на это, но непріятель издѣвается надъ ними, и только послѣ того, какъ смерть Олоферна становится извѣстною, въ ассирійскомъ лагерѣ распространяются ужасъ и смятеніе. Войско пускается въ стремительное бѣгство, евреи преслѣдуютъ его до Дамаска. Веѳулія спасена, и Юдифь поетъ во славу Господа побѣдную пѣснь.

Независимо отъ многихъ анахронизмовъ и ошибокъ, разсказъ этотъ не имѣетъ историческаго характера, но весьма важно, что въ основѣ его лежитъ историческій фактъ, въ то время еще жившій въ воспоминаніи народа. Тенденція же его собственно заключается въ нравственномъ ободреніи народа въ ту тяжелую пору, когда господство сирійцевъ жестоко угнетало его и старалось склонить къ отреченію отъ своего Бога. Несомнѣнно, что книга эта сочинена въ героическіе дни Маккавеевъ, и эпоха давно минувшая должна была служить только личиною мрачнаго настоящаго, съ цѣлью поднять духъ народа въ годину бѣдствій и великими примѣрами воспламенить его къ такому же сопротивленію непріятельской силѣ.

То обстоятельство, что поступокъ Юдифи противорѣчитъ нашимъ этическимъ понятіямъ, не можетъ служить упрекомъ разсказу, въ которомъ исходная точка—національно-религіозная. Въ борьбѣ за высочайшія блага съ сильнымъ и заклятымъ врагомъ подобныя этическія понятія не могутъ имѣть мѣста, а тѣмъ менѣе въ то время, когда не только не смотрѣли съ нравственнымъ ужасомъ и отвращеніемъ на подобныя дѣла, но, напротивъ прославляли Юдифь, какъ образецъ національной добродѣтели. Поэтому и въ еврейскомъ преданіи Гаггады, хотя въ ту пору евреямъ не была извѣстна эта книга, мы находимъ относящуюся къ подвигу Юдифь легенду перенесенною со многими поэтическими украшеніями въ маккавейское героическое время. Ассирійцы является тамъ греками, и самый подвигъ представленъ какъ поводъ къ тому празднику свѣчей (Chanukka), который былъ установленъ въ благодарность за избавленіе отъ сирійскаго владычества и въ воспоминаніе о хасмонейскомъ періодѣ.

Но аналогію съ этимъ подвигомъ авторъ нашелъ въ пѣснѣ Деборы, гдѣ подобное же убійство, совершенное при менѣе извинительныхъ условіяхъ, славится выше всякой мѣры. Подвигъ Іаэли, о которой Дебора восторженно поетъ, что она «передъ женщинами благословенна въ шатрѣ»,

былъ вѣдь совершенъ при совсѣмъ иныхъ обстоятельствахъ, хотя и ею руководилъ національный интересъ. Сисера былъ другъ ея племени и ея мужа, и его умерщвленіе нарушило священныя права гостепріимства, тогда какъ дѣло Юдифи было дѣломъ мести, которая, правда, свидѣтельствуетъ о еще неразвившемся нравственномъ самосознаніи, но болѣе чѣмъ достаточно объясняется борьбою за существованіе и за вѣру. Нравственныя стремленія того времени, когда сочинился этотъ разсказъ, составляли еще одно нераздѣльное цѣлое съ національными стремленіями къ самостоятельности и свободѣ, и такимъ образомъ Юдифь сдѣлалась и осталась еврейскою Іоанною Даркъ, которую славила не только поэзія ея народа, но и драматическая литература гораздо болѣе позднихъ временъ.

Въ качествѣ выраженія этого національно-религіознаго духа книга «Юдифь» есть одинъ изъ прекраснѣйшихъ памятниковъ древне-еврейской литературы. Характеръ самой героини является въ благопріятнѣйшемъ свѣтѣ, и остальные характеры также изображены безъ преувеличенія и вѣрны дѣйствительности. Изъ красокъ, которыми авторъ нарисовалъ Олоферна и Ахіора, новѣйшіе поэты, уже спустя цѣлое тысячелѣтіе, черпали много прекраснаго для изображенія тогдашняго времени и тогдашнихъ людей. По замыслу и исполненію вся книга, за исключеніемъ нѣсколькихъ длиннотъ, представляетъ превосходную композицію какъ въ введеніи, такъ и въ постоянно возрастающемъ интересѣ дѣйствія до самаго кульминаціоннаго пункта его, а затѣмъ снова отъ катастрофы и ея послѣдствій до мирнаго исхода всего разсказа и до апофеоза еврейской героини, для героизма которой стимуломъ служитъ не столько требованіе обстоятельствъ, сколько энергія ея характера. Но именно поэтому личность ея такъ удивительно пригодна для поэтической обработки.

Подобная книга могла быть написана только на почвѣ Палестины, въ виду ужасовъ сирійскихъ войнъ и отчаяннаго сопротивленія непріятелю, или по крайней мѣрѣ при воспоминаніи обо всѣхъ этихъ происшествіяхъ. Поэтому критика, вѣроятно, не безъ основанія отнесла время сочиненія ея къ періоду послѣ смерти Іоанна Гиркана, слѣдовательно—къ концу послѣдняго дохристіанскаго столѣтія.

Первоначальный текстъ книги былъ, судя по всѣмъ признакамъ, еврейскій. Но этотъ еврейскій подлинникъ рано затерялся, и сохранилась только греческая, впослѣдствіи неоднократно перерабатывавшаяся редакція, къ которой затѣмъ присоединились еще латинскій и сирійскій переводы.

Если вѣрить Іерониму, то онъ и эту книгу, точно также какъ книгу Товита, перевелъ съ халдейскаго текста.

Что евреямъ, какъ выше упомянуто, это сочиненіе не было извѣстно, удивительно тѣмъ болѣе, что оно сохраняетъ во всей полнотѣ еврейскую точку зрѣнія и требуетъ соблюденія закона даже при существованіи самыхъ тяжелыхъ препятствій, требуетъ даже строже, чѣмъ это дѣлаетъ раввинская Галаха. Вотъ почему автора считали принадлежавшимъ къ партіи фарисеевъ, которые въ то время, въ виду крайней распущенности эллинской жизни, энергически настаивали на устраненіи всего чужеземнаго и вырабатывали тотъ послѣдовательный взглядъ на жизнь, который предпочиталъ мученичество измѣнѣ вѣрѣ отцовъ. Но и всѣ позднѣйшія переработки легенды о Юдифи непосредственно опираются на нашу книгу и щедро и фантастически украшаютъ стоящую въ средоточіи разсказа идеальную женскую фигуру цвѣтами гагтадической легендарной поэзіи.

При нормальномъ ходѣ развитія литературы свободный поэтическій вымыселъ въ разсказѣ обыкновенно слѣдуетъ за чисто историческимъ повѣствованіемъ. На развалинахъ этого послѣдняго онъ большею частію возводитъ зданіе своей фантазіи, и появленіе этихъ чисто поэтическихъ повѣстей большею частью считаютъ началомъ упадка повѣсти исторической. Не то въ литературѣ еврейской, гдѣ удивительныя перемѣны и катастрофы въ исторіи народа не допускали нормальнаго развитія. Потому-то здѣсь взаимное отношеніе между эпопеею и исторіею часто представляется обратнымъ вышеупомянутому, насколько и въ умственной жизни состояніе того «самаго живого и самаго общаго чувственнаго наблюденія», которое требуетъ, чтобы эпосъ былъ поэтическимъ изображеніемъ дѣйствія посредствомъ разсказа, и чистая объективность относительно-заключеннаго въ извѣстную форму сюжета, весьма часто нарушаются и стѣсняются слѣпыми случайностями и разнообразными проявленіями національной жизни. Вслѣдствіе этого не должно казаться удивительнымъ, что то самое время, въ которое явилась книга Юдифь, произвело и такое сочиненіе, какъ такъ называемая «*Первая книга Маккавеевъ*», что такимъ образомъ романъ и исторія, вмѣсто того, чтобы смѣниться одно другимъ, въ этомъ, слѣдующемъ за великими эпохами, періодѣ мирно идутъ рядомъ другъ съ другомъ. Вѣдь подобныя великія эпохи не могли не давать пищи и матеріала фантазіи въ продолженіи нѣсколькихъ послѣдующихъ столѣтій—какъ въ ихъ совокупности, такъ и въ отдѣльныхъ стадіяхъ великой войны за освобожденіе. Если такимъ образомъ въ «Юдифи» передъ

ками поэтически замаскированная эпопея хасмонейской борьбы съ сирійцами, то въ первой книгѣ Маккавеевъ мы находимъ дѣйствительно историческое изображеніе того великаго времени, сдѣланное въ простой, безыскусственной, близкой къ повѣствовательному тону библіи формѣ; но оба сочиненія очевидно имѣютъ одни и тѣ же мотивы и написаны съ одинаковыми цѣлями.

Съ теплотою и живостью, съ исторической вѣрностью, хотя и не безъ многихъ ошибокъ, разсказываетъ эта книга о воинственныхъ подвигахъ Маккавеевъ, отъ перваго возмущенія священника Матаѳіи противъ тирана Антіоха Эпифана до правленія хасмонейца Симона (175—135 до Р. Х.). Мы присутствуемъ при появленіи этихъ героевъ изъ горъ ихъ родины, мы видимъ, какъ они воспламеняютъ унывшій и опечаленный народъ къ возстанію, мы съ напряженнымъ интересомъ слѣдимъ за подвигами Іуды Маккавея, сбрасывающаго иго сирійскихъ тирановъ, и наши естественныя симпатіи сопровождаютъ народъ въ его освободительныхъ переходахъ до счастливаго возвращенія на родину, до пріобрѣтенія полной независимости. Оканчивается разсказъ принятіемъ кормила правленія Іоанномъ Гирканомъ, относительно котораго авторъ отсылаетъ къ его «первосвященнической хроникѣ».

Благотворная теплота, проникающая всю книгу, не помѣшала присутствію въ ней значительной объективности, посредствомъ которой первая книга Маккавеевъ далеко превосходитъ всѣ остальные апокрифы. Авторъ горячо любитъ свой народъ и восторженно преданъ государямъ изъ фамиліи Хасмонеевъ; но онъ не слѣпъ относительно недостатковъ этого народа, равно какъ и не скрываетъ пороковъ своихъ государей. Другое превосходство этого сочиненія передъ другими апокрифическими составляетъ религіозное воззрѣніе, чуждое суевѣрія и вѣры въ чудеса, сильно распространенныхъ въ то время, чуждое даже вѣры въ безсмертіе, наполнявшей всѣ тогдашніе умы. Вслѣдствіе этого автора считали принадлежавшимъ къ кругу саддукеевъ, относившихся къ этому ученію о безсмертіи съ недовѣріемъ и враждою. И такое предположеніе представляется тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что всѣ идеи, развивавшіяся этою партіею, встрѣчаются и у нашего автора, и уже этою точкою зрѣнія объясняется его любовь и преданность государямъ Хасмонейской фамиліи.

Понятно поэтому, что книга Маккавеевъ была неизвѣстна въ раввинскихъ кружкахъ, или по крайней мѣрѣ не упоминалась въ нихъ, не смотря на назидательность ея содержанія, на превосходную тенденцію ея.

Очень смутно знаютъ раввины это содержаніе по неяснымъ преданіямъ, приписывающимъ сочиненіе книги школамъ Гиллеля и Шаммаи,—предположеніе, рѣшительно опровергаемое всѣми фактами *. Но во всякомъ случаѣ она еврейскаго происхожденія, хотя подлинникъ утраченъ уже въ первое время. Іеронимъ, правда, утверждаетъ, что онъ имѣлъ въ рукахъ этотъ текстъ и пользовался имъ, но едва-ли это справедливо, ибо уже Іосифъ Флавій пользовался довольно буквальнымъ, хотя и не совсѣмъ удачнымъ, греческимъ переводомъ. Халдейское заглавіе, подъ которымъ это сочиненіе появляется у отцовъ церкви, Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἐλ, остается до сихъ поръ недостаточно разъясненнымъ, не смотря на то, что критика изощряла надъ нимъ всю свою проницательность. По одному новому изслѣдованію оно означаетъ нѣчто въ родѣ «Строптивость сопротивляющихся Богу» и, конечно, прежде всего относится къ сирійцамъ. Подлинность документовъ, равно какъ и хронологическихъ указаній по такъ называемой селевкидской эрѣ и лирическихъ изліяній первой книги Маккавеевъ неоднократно подвергалась сомнѣнію. Эти лирическія изліянія были, вѣроятно, старыя пѣсни, въ то время еще жившія въ памяти народа. Источникъ лирики уже изсякъ, и «маккавейскіе псалмы» сохраняются только въ плодородной фантазіи нѣсколькихъ библейскихъ критиковъ. Но въ исторической вѣрности и въ прекрасной объективности этой книги, показывающей намъ, какъ въ эпоху національной самостоятельности снова начала процвѣтать истинная исторіографія—никто и никогда не сомнѣвался.

Совсѣмъ иной характеръ имѣетъ тоже «апокрифическая», такъ называемая «*Вторая книга Маккавеевъ*», не къ своей выгодѣ отличающаяся отъ первой, съ которою она, впрочемъ, не имѣетъ никакой внутренней связи.

Тутъ пространно и напыщенно излагаются хасмонейскія войны Селевка Филопатора до смерти Никанора въ битвѣ при Адасѣ и до празднества, которое съ тѣхъ поръ по этому поводу совершалось всякое 13-е адара подъ названіемъ Никанорова дня (176—161). Сборъ изъ различныхъ составныхъ частей, ненадежность историческихъ и хронологическихъ показаній дѣлаютъ эту книгу плохимъ источникомъ.

Уже самое начало ея оказывается грубою поддѣлкой: оно заключаетъ въ себѣ два письма палестинскихъ евреевъ къ александрійскимъ, въ ко-

* По справедливому мнѣнію Цунца, кн. Маккавеевъ, приписываемая школамъ Гиллеля и Шаммаи, до насъ совсѣмъ не дошла. *Ред.*

торыхъ эти послѣдніе призываются соблюдать два номинальные праздника—Хануки въ 25 день кислева и Никаноровъ день 13-го адара, и гдѣ сообщаются сказочныя извѣстія о нахожденіи священнаго огня пророкомъ Іереміею; первое письмо помѣчено 125 годомъ до Р. Х. Связь этихъ обоихъ писемъ съ остальною частью книги тоже весьма слабая; эту связь между обѣими, часто противорѣчащими одна другой частями должна была возстановить безсмысленная частица «но» (δὲ).

Сама книга представляется извлеченіемъ изъ касавшагося той же эпохи болѣе обширнаго историческаго сочиненія нѣкоего совсѣмъ неизвѣстнаго *Ясона* изъ Кирены, нѣкоторые отрывки котораго были возстановлены такъ называемою четвертою книгою Маккавеевъ; поэтому нельзя разобрать, кому принадлежатъ многія неясности и невѣрности—Ясону, или позднѣйшимъ переработывателямъ. Но какъ относительно исторической вѣрности, такъ и поэтической тенденціи это вторая книга составляетъ рѣзкую противоположность первой; фантастическая мечтательность, нелѣпое суевѣріе, замкнутая національная гордость и пламенный патріотизмъ заступили мѣсто кроткаго, набожнаго и правдиваго образа мыслей, придающаго такую большую цѣнность первой книгѣ. Вѣра въ загробную жизнь здѣсь впервые перемѣшивается съ грубо-чувственными представленіями, и идея безсмертія вводится въ кругъ миѳологическихъ понятій. Авторъ разсказываетъ объ одной «погребальной жертвѣ», принесенной Іудой Маккавеемъ за павшихъ еврейскихъ воиновъ, и замѣчаетъ при этомъ, что этотъ герой имѣлъ въ виду такою жертвой очистить умершихъ отъ ихъ грѣховъ. Тутъ же, въ приписываемомъ тоже Іудѣ «видѣніи», въ которомъ появляются поочередно первосвященникъ Оніасъ и пророкъ Іеремія, выражается очень ясно и категорически вѣра въ молитвенное ходатайство религіи * за живыхъ. Но едва-ли можно допустить, что авторъ такими идеями выражалъ религіозныя воззрѣнія набожныхъ евреевъ его времени, ибо въ раввинскомъ толкованіи писанія въ ту эпоху не упоминаются ни однимъ словомъ ни ученіе о жертвоприношеніяхъ за умершихъ, ни доктрина молитвеннаго ходатайства блаженныхъ.

Вторая книга Маккавеевъ, такимъ образомъ существенно опирающаяся на эллинистическія представленія, вѣроятно, была написана сначала по

* Въ нѣмецкомъ оригиналѣ слово *Religion* очевидно ошибочное; по всей вѣроятности слѣдуетъ читать: *Seligen* (покойниковъ, блаженныхъ), какъ въ концѣ слѣдующаго предложенія.

Ред.

гречески, также какъ и ея киренейскій источникъ, и время ея сочиненія, судя по всѣмъ признакамъ — средина послѣдняго столѣтія до Р. Х., а мѣсто—Палестина. Благодаря своему мартирологическому содержанію, она сдѣлалась въ церкви одною изъ любимыхъ назидательныхъ книгъ, и ея прекрасная легенда о геройской смерти матери и ея семи сыновей встрѣчается и въ Гаггадѣ.

Вслѣдствіе существовавшей въ то время привычки обозначать всѣ разсказы объ избавленіи еврейскаго народа отъ руки непріятеля названіемъ «Маккавейскихъ книгъ», по аналогіи съ первою книгой — и легендарное повѣствованіе объ удивительномъ спасеніи египетскихъ евреевъ отъ смерти при Птоломеѣ IV Филопаторѣ (221—204) получило названіе «*Третьей Книги Маккавеевъ*». По невѣрности заключающихся въ ней свѣдѣній и напыщенной формѣ она уступаетъ достоинствомъ даже второй книгѣ.

Происшествіе, описываемое тутъ, лишено всякаго историческаго подтвержденія, хотя о немъ—правда, имѣя въ виду позднѣйшаго Птоломея и руководясь другими мотивами — разсказываетъ также Іосифъ Флавій. По третьей книгѣ Маккавеевъ Птоломей Филопаторъ, разсерженный тѣмъ, что его не допустили въ Іерусалимѣ проникнуть въ Святую Святыхъ, пожелалъ выместить свой гнѣвъ на евреяхъ египетскихъ и для этого загналъ ихъ въ циркъ, гдѣ имъ предстояло погибнуть отъ слоновъ, которые для этой прекрасной цѣли были еще приведены въ раздраженное состояніе опьяняющими напитками. Но въ самую критическую минуту слоны кинулись на своихъ погоньщиковъ и на присутствовавшихъ въ циркѣ зрителей-египтянъ, всѣ же евреи были чудеснымъ образомъ спасены.

Сочиненіе этой странной книги относили ко второму дохристіанскому столѣтію. Но что она была написана позже—доказательствомъ тому служитъ уже помѣщеніе ея въ греческомъ переводѣ библіи послѣ второй книги Маккавеевъ, излагающей событія позднѣйшаго времени, а еще болѣе—ея содержаніе. Какъ это содержаніе, такъ и форма могутъ привести къ заключенію, что родина третьей книги Маккавеевъ—Египетъ, хотя противъ этого можно было бы привести весьма вѣскіе аргументы. Не послѣднимъ изъ нихъ служитъ воззрѣніе автора на Бога, которое онъ формулируетъ совершенно сообразно съ библейскимъ ученіемъ и безъ всякой греческой примѣси. Почти буквальною передачею взгляда пророковъ представляется у автора потвержденіе личности и безконечности Бога, равно какъ и божественнаго Промысла, соображеніями, что Божье небо — обиталище, недоступное для людей, что Богъ освятилъ себѣ мѣстопребываніе на землѣ въ храмѣ Сіона

только для видимаго престола Своего великолѣпія, наконецъ, что Промыслъ всегда помогалъ евреямъ, о чемъ, въ видѣ потвержденія, еще разъ упоминается въ концѣ книги словами: «Да славенъ будетъ Тотъ, кто спасаетъ Израиля во всѣ времена».

Церковь не признала за этою книгой каноническаго значенія, и, вѣроятно, вслѣдствіе этого не было сдѣлано латинскаго перевода ея. Впрочемъ, одновременно съ греческимъ первоначальнымъ текстомъ существуетъ и текстъ сирійскій.

Если мы можемъ еще отчасти понять, какимъ образомъ «третья книга Маккавеевъ» удостоилась чести такого заглавія, то совершенно необъяснимымъ представляется это заглавіе въ такъ называемой «*четвертой книгѣ Маккавеевъ*», такъ какъ она принадлежитъ къ гораздо болѣе позднему времени и заключаетъ въ себѣ мысли совершенно иного рода. Только ради внѣшней связи подлежитъ это сочиненіе разбору вмѣстѣ съ другими произведеніями апокрифической литературы, изъ рамокъ которой оно рѣшительно выступаетъ по своему содержанію.

То обстоятельство, что эта книга существуетъ одновременно въ двухъ сборникахъ, сообщило ей особенную критическую важность. Она находится именно въ приложеніи къ греческому переводу библіи и между сочиненіями Іосифа Флавія подъ характеристическимъ заглавіемъ «Проповѣди о господствѣ разума». Въ этой двойственности уже ясно выражается различіе въ мнѣніяхъ, существовавшее, начиная съ IV столѣтія, на счетъ автора и возникновенія книги.

Для Евсевія не было никакого сомнѣнія, что авторъ—Іосифъ. Только въ новѣйшее время до очевидности доказано, что сочинить эту книгу этотъ писатель ни въ какомъ случаѣ не могъ и что она скорѣе есть проповѣдь, относящаяся къ первому похристіанскому столѣтію.

Въ общемъ, это—философско-моральное разсужденіе по поводу заключающихся во второй книгѣ Маккавеевъ разсказовъ о мученичествахъ, носящее на себѣ, подобно этой второй книгѣ, явственную печать александрійскаго происхожденія. Только постоянное колебаніе между аллегорическою методой и историческимъ изложеніемъ исключаетъ это произведеніе изъ круга александрійской литературы и затрудняетъ изслѣдованіе о его происхожденіи.

Мудрость опредѣляется здѣсь, сообразно богословскимъ понятіямъ той школы, какъ «знаніе божественныхъ и человѣческихъ вещей». Но результатомъ этого познаванія является Моисеевъ законъ, который въ свою

очередь понимается съ духовной стороны. Мысли о разумѣ и добродѣтели, набожности и нравственности довольно близко подходятъ къ воззрѣніямъ еврейскаго александрійства. Но въ то же время находимъ въ этой проповѣди взгляды, значительно отличающіеся отъ взглядовъ александрійской философіи; такова главнымъ образомъ вѣра въ безсмертіе, затѣмъ часто повторяющееся и составляющее центръ тяжести всего разсужденія правило, что истинная набожность заключается въ томъ, чтобы предпочитать всяческія страданія малѣйшему нарушенію хотя бы одного изъ находящихся въ Моисеевомъ законѣ предписаній.

По имѣющимся даннымъ слѣдуетъ предположить, что Палестина до разрушенія храма была мѣстомъ сочиненія этой проповѣди, конецъ которой, впрочемъ, вызываетъ немало сомнѣній въ его подлинности. Въ эстетическомъ отношеніи находимъ здѣсь рядомъ съ многими нелѣпостями и рѣзкими противорѣчіями много и хорошихъ, вѣрныхъ замѣчаній. Въ цѣломъ это сочиненіе представляется «воззваніемъ патріота, убѣждающаго свой народъ отвернуться отъ политической и нравственной испорченности настоящаго и возноситься къ набожному созерцанію прошедшаго»; оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть единственный сохранившійся остатокъ еврейско-греческаго проповѣдническаго краснорѣчія, стоявшаго въ ту пору на высокой степени процвѣтанія—рѣчь, которая, по всей вѣроятности, была произнесена передъ набожными слушателями въ Іерусалимѣ, въ воспоминаніе объ освященіи храма.

Выше трехъ послѣднихъ маккавейскихъ книгъ по историческому, а также по внутреннему достоинству, такъ называемая «*третья книга Ездры*», у LXX толковниковъ носящая также названіе первой, ибо библейскія книги Ездры и Ноэміи называются тутъ второю и третьею книгою Ездры. Цѣль ея—изложить и прикрасить исторію храма въ послѣднее время до и главнымъ образомъ послѣ вавилонскаго изгнанія. Но въ сущности это ничто иное, какъ переработка библейскихъ книгъ Ездры и Ноэміи и двухъ главъ Хроники—II, 35 и 36—только со многими измѣненіями и искаженіями.

Вѣроятно, греческій текстъ, въ которомъ эта книга существуетъ въ настоящее время, первоначально имѣлъ гораздо болѣе обширный объемъ и, быть можетъ, заключалъ въ себѣ полную перефразировку вышеупомянутыхъ библейскихъ книгъ. Что въ настоящемъ видѣ это только часть цѣлаго, доказывается уже невяжущимся съ предыдущими страницами концомъ,

равно и тѣмъ обстоятельствомъ, что о Неэміи тутъ совсѣмъ не упоминается, хотя изъ его книги приведены нѣкоторыя мѣста.

Но къ этой переработкѣ присоединяется еще въ видѣ приложенія въ двухъ главахъ поэтическая легенда о Зерубавелѣ, которой мы не находимъ ни въ какой другой книгѣ и которая по своей своеобразности заслуживаетъ вниманія. Этотъ Зерубавель, бывшій пажемъ царя Дарія, на одномъ состязаніи «кто окажется болѣе сильнымъ», одерживаетъ побѣду и въ награду за нее выпрашиваетъ у Дарія исполненіе обѣта, даннаго царемъ при вступленіи на престолъ—снова выстроить іерусалимскій храмъ. Благодаря уму Зерубавеля (который упоминается еще только въ книгѣ пророка Захаріи), царь соглашается, и такимъ образомъ Зерубавель получаетъ дозволеніе возвратиться въ Іерусалимъ, а Дарій приказываетъ выстроить храмъ на свой счетъ.

Предположеніе, что эта книга была первоначально написана по еврейски, имѣетъ въ свою пользу много данныхъ, точно также, какъ и мнѣніе, что мѣсто сочиненія ея, а равно и этого легендарнаго добавленія—Палестина, авторъ же книги—одинъ изъ тамошнихъ эллинистовъ. Авторомъ легенды, вѣроятно, въ ту пору жившей въ памяти народа, считается не безъ внутренняго основанія самъ греческій переводчикъ книги. Вся тенденція этой послѣдней обнаруживаетъ въ сочинителѣ близко знакомаго съ александрийскими идеями человѣка, который хочетъ поставить мудрость Іудеи выше прославленнаго остроумія востока, потому что она признаетъ высочайшею и могущественнѣйшею силою силу мудрости. И онъ также заканчиваетъ свои разсужденія словами: «Да будетъ славенъ Богъ мудрости!»

На счетъ времени составленія этой книги мы имѣемъ только смутныя догадки. Единственною точкою опоры служитъ—кромѣ самаго содержанія—тотъ фактъ, что Іосифу Флавію она была извѣстна, и онъ пользовался ею. Слѣдовательно, сочиненіе ея должно было состояться по крайней мѣрѣ столѣтіемъ раньше. Но не смотря на свое содержаніе, она не нашла сочувствія ни въ церкви, ни у раввиновъ, и поэтому не удостоилась ни латинскаго перевода со стороны Іеронима, ни каноническаго значенія. Напротивъ того, въ апокалиптической литературѣ она занимаетъ выдающееся мѣсто. Въ ней мы видимъ исходъ еврейской апокалиптики, начало которой обозначаетъ книга Даніила, а періодъ процвѣтанія — еврейская Сивилла и книга Еноха. Кореннымъ воззрѣніемъ всѣхъ этихъ писаній можно считать надежду на освобожденіе еврейства отъ ига тиранновъ-язычниковъ установленіемъ всемірнаго господства евреевъ и царства Мессіи. Въ семи

темныхъ, трудно объясняемыхъ откровеніяхъ высказываетъ авторъ «третьей книги Ездры» то страстное ожиданіе пришествія Мессіи, которое въ мрачные дни идумейскаго господства конечно наполняло и проникало собой всѣ благородные умы въ Палестинѣ.

Гораздо менѣе цѣнности имѣютъ *добавленія къ книгѣ Эсфирь*, которыя впослѣдствіи даже пытались раздѣлить на вторую, третью и четвертую книги Эсфирь. Почти всѣ они имѣютъ апологетическую цѣль— защищать библейское повѣствованіе и опровергать возраженія, которыя, конечно, уже въ то время дѣлались противъ него. Но это совершалось въ такой грубой формѣ, что невѣрность обнаруживается немедленно.

Ни заключающіеся въ этихъ добавленіяхъ сонъ Мардохая или эдиктъ Гамана, ни драматическая сцена между Эсфирью и царемъ или эдиктъ Мардохая, не могутъ опровергнуть мнѣніе о позднѣйшемъ, александрійскомъ происхожденіи ихъ. Точно также не можемъ мы обманываться на счетъ цѣлей и происхожденія апокрифическихъ добавленій къ «*Книгѣ Даніила*». Какъ исторія Сусанны, такъ и легенда о Белѣ и драконѣ первоначально написаны по гречески и сочинены въ Александріи однимъ эллинистомъ-евреемъ, приблизительно во второмъ столѣтіи до Р. Хр. Авторомъ этого «незаконнаго отпрыска» даніиловскаго легендарнаго корня считаютъ, на основаніи заглавія одной главы, нѣкоего *Хабакука* изъ левитскаго колѣна.

Такая же незаконная отрасль древняго пророческаго творчества — «*Книга Баруха*». Варухъ, сынъ Нѣріи, былъ писцомъ у пророка Іереміи. Въ уста ему влагается здѣсь карательная и утѣшительная рѣчь къ Израилю, отчасти составленная изъ библейскихъ фразъ, и подобно всѣмъ подлиннымъ пророчествамъ заканчивающаяся предсказаніемъ о возстановленіи Сіона и спасеніи Израиля. Невѣрность книги обнаружена уже въ первое время; вѣроятно, она появилась въ Палестинѣ въ одно время съ большею частью апокрифическихъ книгъ, и по своей зависимости отъ древняго пророчества и его еврейскаго направленія составляетъ противоположность той странной *апокалиптической литературѣ*, которая въ то время заняла мѣсто между прошедшимъ и настоящимъ, между исторіей и пророчествомъ, и главнымъ стремленіемъ которой было «сгладить противорѣчіе исторіи съ сознаніемъ еврейства посредствомъ предсказанія объ исполненіи надеждъ этого послѣдняго».

Судя по глубоко захватывавшимъ религіознымъ и политическимъ теченіямъ въ Палестинѣ, не имѣя даже въ рукахъ столько свидѣтельствъ,

уже можно было съ достовѣрностью предполагать, что когда-то существовало большее богатство источниковъ для изученія этого удивительнаго времени. Вѣдь библейскія книги дали образецъ и направленіе, по которымъ могла развиваться цѣлая литература. Къ этому присоединились еще тѣ великія всемірно-историческія событія, которыя именно вызывали идеальное изображеніе ихъ и формально возбуждали къ апокалиптическимъ предсказаніямъ. Дѣйствительно, въ періодѣ отъ конца сирійскаго господства до послѣднихъ дней апостольскаго вѣка апокалипсисъ остается «существенною формою религіозно-политическаго писательства различныхъ партій», и проявленія его встрѣчаются даже еще въ средніе вѣка.

Въ эстетическомъ отношеніи вся эта апокалиптическая литература представляетъ мало привлекательнаго. Правда, что тамъ, гдѣ она создаетъ величавые образы и смѣлыя поэтическія видѣнія, ей удается волновать насъ и приковывать къ себѣ интересъ и вниманіе. Но мало по малу образы эти уродуются и наводятъ безконечную скуку, видѣнія становятся безцвѣтными и однообразными, цѣлое теряется въ мистически-символической игрѣ чиселъ и символовъ, изъ идей которой богословіе могло, правда, черпать свои «спасительныя истины» и запутанныя проблемы которой могли и впослѣдствіи доставлять много удовольствія критикѣ, но которая для эстетическаго чувства утрачиваетъ всякую прелесть и всякій интересъ.

Изъ сочиненій этого направленія, которыя почти всѣ относятся къ послѣднему дохристіанскому столѣтію и, вѣроятно, тоже всѣ написаны въ Палестинѣ, можно обратить вниманіе только на три, ибо они стоятъ еще на почвѣ еврейской литературы: книгу Еноха, псалмы Соломона и книгу Юбилеевъ.

«*Книга Еноха*» находится въ связи съ патріархомъ этого же имени, о которомъ въ книгѣ Бытія разсказывается, что Богъ взялъ его живымъ къ Себѣ на небо. Въ апокрифѣ ангелъ Господень проводитъ его чрезъ подземное царство и открываетъ ему всѣ таинства природы и загробнаго міра. На эту книгу справедливо смотрѣли, какъ на первую попытку защитить библейское міровоззрѣніе отъ вторгавшагося туда эллинства; менѣе справедливо утвержденіе, что эта попытка оказалась вполнѣ удачною, и совершенно неосновательно, какъ дѣлаютъ нѣкоторые критики, усматривать въ этой искусственной и безцвѣтной компиляціи «духъ ветхозавѣтной поэзіи и ветхозавѣтнаго пророчества съ его величавымъ полетомъ и

неистощимымъ богатствомъ глубокомысленныхъ, религіозныхъ образовъ». Подобный взглядъ казался бы непонятнымъ, если бы не имѣть въ виду, что онъ образовался въ богословскихъ сферахъ и преслѣдовалъ старательно обдуманную цѣль — изъ мессіанскихъ и эсхатологическихъ идей этой книги выработать оружіе противъ «окаменѣвшаго въ мелочной казуистикѣ сердца фарисеевъ».

Вслѣдствіе этого авторомъ или авторами книги Еноха считали непремѣнно кого нибудь изъ эссеянъ. И дѣйствительно возможно, что и это сочиненіе входило въ составъ «тайныхъ книгъ» этой партіи, къ которымъ вѣдь можно, именно по причинѣ ихъ храненія въ тайнѣ, причислять все, чему нельзя пріискать никакого другого мѣста.

Но изъ первоначальной тенденціи этой книги отнюдь нельзя вывести заключеніе, что она относится рѣшительно враждебно къ эллинистическимъ идеямъ и представленіямъ. Напротивъ того, мы находимъ тутъ множество богословскихъ и философскихъ элементовъ эллинства, къ которымъ присоединились еще потомъ, для увеличенія путаницы, элементы христіанскіе. Такъ, мессіанскія идеи, ради которыхъ богословіе придаетъ именно этому сочиненію такую значительную цѣну, несомнѣнно христіанскаго происхожденія и суть позднѣйшія вставки какого нибудь набожнаго христіанина изъ евреевъ. Термины «человѣческій сынъ», «сынъ женщины» и т. п. ясно указываютъ на это происхожденіе. Не менѣе свидѣтельствуютъ о греческомъ происхожденіи изображенія небеснаго царства и міровой катастрофы, рая и ада. Адъ помѣщенъ на востокѣ, по ту сторону Эритрейскаго моря, рай—натурально—на крайнемъ западѣ. Въ первомъ протекаетъ огненная рѣка, въ которую ежедневно погружается заходящее солнце и по берегамъ которой ходятъ души умершихъ. Представленіе о раѣ смѣшиваетъ еврейскія и языческія воззрѣнія и приходитъ къ выводу, что праведные въ раю молятся вмѣстѣ съ ангелами за грѣшныхъ людей.

Не смотря на все это, книгу Еноха слѣдуетъ считать произведеніемъ палестинскаго еврейства изъ первой половины послѣдняго дохристіанскаго столѣтія. На палестинское происхожденіе указываютъ не только знаніе и принима̀ніе въ соображеніе библіи, но и близкое знакомство съ мѣстными обстоятельствами, главнымъ же образомъ — неоднократно высказываемая любовь къ Святой Землѣ. Книга несомнѣнно написана тамъ на еврейскомъ или арамейскомъ языкѣ. Мы же, къ удивленію, знаемъ ее всю только по эфіопскому тексту, привезенному англичаниномъ Брюсомъ (Bruce) въ 1773 г. изъ Абиссиніи, и по отрывкамъ греческаго перевода, позволяю-

щихъ однако заключать о существованіи первоначальнаго еврейскаго текста. Въ противоположность преувеличенно лестной репутаціи, которою пользовалось это сочиненіе, благодаря заключающимся въ немъ мыслямъ объ ангелахъ и демонахъ, о будущемъ и Мессіи, представляется очень мѣткимъ слѣдующее замѣчаніе одного объективнаго наблюдателя: надо считать за счастье, что старая церковь отвергла это писаніе и что оно наконецъ совсѣмъ пришло въ забвеніе, ибо вліяніе его странныхъ идей на средневѣковой образъ мышленія могло бы оказаться весьма пагубнымъ, если бы книга получила каноническую санкцію.

Болѣе продолжительною извѣстностью пользовалась и въ эстетическомъ отношеніи важнѣе книги Еноха такъ называемая *«Книга Псалмовъ Соломона»*—собраніе осьмнадцати религіозныхъ пѣсенъ, которыя, правда, уже лишены лирическаго характера библейскихъ псалмовъ, но настроены на одинаковый съ этими послѣдними тонъ и отражаютъ воззрѣнія набожнаго еврейскаго круга, въ которомъ на осаду Іерусалима римскимъ полководцемъ Помпеемъ и оскверненіе храма смотрѣли, какъ на національное бѣдствіе.

Къ этому періоду относится сочиненіе вышеупомянутыхъ пѣсенъ, которымъ позднѣйшій собиратель, вѣроятно для того, чтобы указать на ихъ второстепенное мѣсто, какъ псалмовъ, далъ названіе Соломоновыхъ, въ отличіе отъ Давидовыхъ. Для лирической бѣдности того времени, когда поэты питались только воспоминаніями, эти изліянія набожной души, при отсутствіи другихъ свидѣтельствъ, служатъ характеристическими данными. Къ увѣщаніямъ и предостереженіямъ Израиля отъ измѣны вѣрѣ отцовъ, къ изображенію божьей кары за безнравственное поведеніе послѣднихъ маккавейскихъ государей присоединяются элегическіе тоны, и тутъ же снова высказываются страстныя надежды на будущее и рисуются пламенныя мессіанскія картины; но такъ какъ онѣ не находятъ себѣ ничего аналогичнаго въ современной литературѣ, то ихъ признали поддѣльными, позднѣе вставленными.

Позднѣйшая исправляющая рука ясно видна въ образахъ «святаго духа» и «безгрѣшнаго царя Мессіи», «слова котораго пламеннѣе драгоцѣннаго золота и рѣчи котораго, какъ рѣчи святыхъ среди святыхъ ангеловъ». Правда, что по мѣрѣ ухудшенія политическаго положенія дѣлъ, жажда еврея увидѣть Мессію становилась все сильнѣе и сильнѣе, но она не высказывалась въ такихъ одухотворенныхъ образахъ и спиритуалистическихъ идеяхъ, какія мы находимъ въ 17 и 18 изъ этихъ «Соломоновыхъ Псалмовъ».

И этотъ сборникъ тоже написанъ въ Палестинѣ и, вѣроятно, перво-

начальный текстъ его—еврейскій. Мы имѣемъ только одинъ, довольно точный греческій переводъ, который въ 1615 г. былъ присланъ изъ Константинополя на западъ и впервые изданъ нѣкіимъ де ла Церда.

Не совсѣмъ къ апокалиптической, но къ вышеупомянутой позднѣйшей апокрифической литературѣ принадлежитъ и «*Книга Юбилеевъ*», или такъ называемая «малая книга Бытія»—сочиненіе, найденное только въ наше время въ эфіопскомъ текстѣ. Оно находится въ связи съ библейскою книгою Бытія и излагаетъ исторію самыхъ первыхъ временъ въ легендарной формѣ, раздѣляя ее на періоды и недѣли. Отступленія отъ библейскаго основнаго текста опираются большею частью на объясненія и толкованія Гаггады, которой эта книга служитъ безусловнымъ продолженіемъ, изъ чего видно, что она безспорно еще стояла на вполнѣ еврейской почвѣ. Нужно ли видѣть въ ней тенденціозное сочиненіе эссеянъ противъ фарисеевъ съ цѣлью уничтожить вліяніе, оказывавшееся этими послѣдними на еврейскій календарь посредствомъ опредѣленія праздничныхъ дней на основаніи ихъ астрономическихъ вычисленій,—или она носитъ на себѣ печать досиеейско-самаритянскаго происхожденія—или, не смотря на ея отступленія отъ палестинской Галахи, мы должны видѣть въ ней книгу, написанную въ Палестинѣ, приблизительно въ 30—60 г. по Р. Х., на еврейскомъ языкѣ, съ ясно выраженною еврейски-традиціонною, но притомъ антифарисейскою тенденціею,—эти вопросы еще не разрѣшены окончательно критикой.

Грубо-чувственная идея Бога, плохое ученіе объ ангелахъ и демонахъ, фантастическія представленія объ адскихъ мукахъ—все это свидѣтельствуетъ объ упадкѣ, въ которомъ находилась литература въ то время. Всѣ религіозныя идеи обезображиваются, всѣ философскія воззрѣнія извращены, всюду дикій хаосъ еврейскихъ и греческихъ представленій, еще болѣе увеличивающійся отъ наплыва новыхъ христіанскихъ идей. Только изрѣдка прорѣзываетъ эту тьму лучъ яркаго свѣта, поэтическаго чувства, какъ, напримѣръ, въ томъ изображеніи «Книги Юбилеевъ», которое мы приводимъ здѣсь, какъ характеризующее лучшую часть этой литературы, и въ которомъ прославляется мессіанское время:

«И головы дѣтей побѣлѣютъ отъ сѣдыхъ волосъ, и трехнедѣльное дитя явится такимъ же старымъ, какъ и трехсотлѣтнее, и ихъ существованіе загубится до основанія бѣдствіями и лишеніями. И въ тѣ дни дѣти начнутъ оставлять свои законы, и отыскивать заповѣди, и снова возвращаться на путь справедливости. И дни станутъ увеличиваться, и люди будутъ дѣлаться старше

и старше изъ поколѣнія въ поколѣніе и со дня на день, такъ что наконецъ продолжительность ихъ земной жизни приблизится къ тысячѣ лѣтъ... И не будетъ уже тогда ни одного старика и ни одного пресыщеннаго жизнью, но всѣ будутъ какъ дѣти и отроки, и будутъ проводить всѣ свои дни въ мирѣ и радости и жить, не видя подлѣ себя сатаны или какого нибудь другого злого искусителя. Ибо всѣ ихъ дни будутъ днями благословенія и спасенія. Въ ту пору Господь исцѣлитъ своихъ слугъ, и они поднимутся, и начнутъ созерцать глубокій миръ и снова преслѣдовать своихъ враговъ. И будутъ они видѣть все это и благодарить и радоваться во вѣки вѣковъ. И увидятъ они своихъ враговъ со всѣми постигшими ихъ карами и со всѣмъ ихъ проклятіемъ; и кости ихъ будутъ, правда, почивать въ землѣ, но духъ будетъ имѣть много радости, и они познаютъ, что Господь, а не кто другой, чинитъ судъ и ниспосылаетъ благодать на сотни, и на тысячи, и на всѣхъ, любящихъ его. А ты, Моисей, запиши эти слова, ибо такъ начертано на божественныхъ скрижаляхъ для вѣчныхъ поколѣній».

Нѣтъ безусловной необходимости въ подобныхъ видѣніяхъ усматривать предвосхищенную христологію еврейскихъ учителей того времени, но ясно *, что они прокладываютъ путь къ христіанству, какъ исполненію этихъ предсказаній. И такимъ обарзомъ литература, примыкающая къ этимъ сочиненіямъ, какъ, напр., «*Вознесеніе Моисея*», «*Завѣщанія двѣнадцати патріарховъ*», «*Вознесеніе пророка Исаіи*» и др., стоитъ или уже на границѣ между еврейскимъ и христіанскимъ міровоззрѣніями, или совсѣмъ на почвѣ этого послѣдняго. Но во всякомъ случаѣ она уже не принадлежитъ къ области еврейской письменности.

Всѣ эти сочиненія проникнуты однимъ и тѣмъ-же духомъ, всѣ посвящены ожиданію Мессіи, и всѣ написаны въ Палестинѣ, по одному и тому же поводу, съ одинаковыми цѣлями. Но надъ всею этою литературой лежитъ какая-то душная атмосфера, точно предъ наступленіемъ грозы, и носится духъ болѣзненной покорности судьбѣ, какая должна была овладѣть человѣчествомъ въ такое время, когда религіи ** близились къ своему паденію, и на ихъ развалинахъ возникала новая вѣра, передъ побѣдоносною мощью которой не могли не поблѣднѣть, не сдѣлаться совершенно безцвѣтными нѣкогда чтимые боги.

Этими сочиненіями апокалиптическаго характера, послѣдними неканоническими продуктами всего этого направленія, заканчивается литература апокрифовъ. Оглядывая еще разъ эту область, мы невольно вспоминаемъ

* Слѣдуетъ только прибавить „съ извѣстной точки зрѣнія“. *Ред.*

** Здѣсь необходимо прибавить слово: „языческія“. *Ред.*

часто употреблявшееся и часто оспѣнивавшееся, но не смотря на то, безпрестанно напрашивающееся сравненіе этихъ апокрифовъ съ золотымъ кольцомъ, соединяющимъ новый завѣтъ съ ветхимъ. Два пути ведутъ изъ библейской литературы въ духовное развитіе послѣдующаго времени: одинъ чрезъ апокрифы вводитъ въ сердце новаго завѣта, другой проходитъ сквозь еврейскую литературу съ ея развѣтвленіями Галахи и Гаггады, къ дальнѣйшему развитію которыхъ мы теперь и обратимся.

Эллинистская Литература.

Звеномъ, которое впервые соединило оба главныхъ фактора человѣческой культуры, еврейство и эллинство, было древнее библейское слово. По обѣщанію, заключавшемуся въ этомъ словѣ, Богъ долженъ былъ распространить Іафета и жить въ шатрахъ Сима; позднѣйшее остроумное толкованіе этихъ выраженій заключалось въ томъ, что имя Іафету присвоивалось чувство красоты, а Симу—религіозное пониманіе, и такимъ образомъ выражалась исконная и коренная сущность обоихъ народовъ, которые, быть можетъ, уже въ отдаленныя миѳическія времена находились, благодаря торговымъ и общественнымъ сношеніямъ, въ духовномъ общеніи между собою, и затѣмъ, разойдясь на долгое время по различнымъ дорогамъ, въ концѣ концовъ снова встрѣтились на одномъ изъ пунктовъ всемірной исторіи. Объ этомъ духовномъ общенія исторія не говоритъ ничего, или очень мало, легенда же—тѣмъ больше занимается имъ: она сопровождаетъ греческихъ философовъ на востокъ, сопровождаетъ въ ихъ странствіяхъ и занятіяхъ, и тамъ устраиваетъ между ними и восточными мыслителями обмѣнъ идей, изъ котораго возникаютъ впослѣдствіи значительныя философскія системы. Но еще больше такихъ созданій легенды свидѣтельствуютъ историческіе факты объ этомъ общеніи той поры,—общеніи, связи и вліяніи которой предстоитъ современемъ открыть еще не написанную географію мышленія. Нити этого духовнаго развитія бѣгутъ въ разныя стороны, какъ нити ткацкаго челнока; если удастся распутать ихъ, то и тайна этихъ переходовъ и странствій мысли предстанетъ въ лучезарной ясности предъ глазами изумленнаго изслѣдователя. И тогда то, что̀ въ настоящее время кажется не находящимися между собой ни въ какой связи, будетъ понято и объяснено во взаимныхъ отношеніяхъ этихъ вещей,—именно расцвѣтъ древней культуры въ Іудеѣ и Элладѣ, исконныхъ мѣстопребываніяхъ двухъ наиболѣе выдающихся народовъ семити-

ческой и индо-германской рас, из которых вышла вся наша цивилизація и въ которыхъ типическая противоположность обѣихъ міровыхъ расъ достигла своей высшей степени. Судя по результатамъ, добытымъ историческимъ изслѣдованіемъ на счетъ колыбели этихъ взаимныхъ сношеній, финикіяне, этотъ торговый и мореплавательный народъ, были первые, затронувшіе посредствомъ матеріальной культуры и духовную культуру древнихъ эллиновъ. Сходство между религіозными ученіями египтянъ, финикіянъ и грековъ было признано уже въ самомъ началѣ и затѣмъ потверждено научнымъ изслѣдованіемъ классической миѳологіи.

Древнія сказанія о египетскомъ переселенцѣ Данаѣ и финикійскомъ Кадмѣ, упоминаемое у одного изъ позднѣйшихъ историковъ преданіе, что старѣйшіе дорическіе государи были по происхожденію египтяне, наконецъ, сообщаемыя тѣмъ же писателемъ свѣдѣнія о сдѣланныхъ эллинами въ странѣ Нила «религіозныхъ заимствованіяхъ»—все это свидѣтельствуетъ о несомнѣнныхъ, хотя въ частностяхъ еще не могущихъ быть опредѣленными вліяніяхъ семитическаго востока на религіозное развитіе и разработку греческихъ мистерій. Если бы подтвердилась догадка, что пелазги тождественны съ финикіянами-филистимлянами, то передаточная среда этихъ вліяній была бы исторически опредѣлена самымъ несомнѣннымъ образомъ. Но чѣмъ болѣе впослѣдствіи эллины расширяли художественнымъ путемъ кругъ своихъ пантеистическихъ вѣрованій, тѣмъ рѣзче становились они, конечно, въ оппозицію со спиритуализмомъ монистической религіозной идеи.

Такимъ образомъ уже въ глубокой древности тридцати тысячамъ безсмертныхъ боговъ Гезіода противопоставляется вѣчный Богъ, «единый и всеединственный» Моисея. И на хвалебную пѣснь Давида: «Боже, Господи нашъ, какъ славно Имя Твое по всей землѣ!»—Пиндаръ меланхолически отвѣчаетъ: «Есть разница между поколѣніемъ людей и поколѣніемъ боговъ; но и мы, и они получаемъ дыханіе отъ одной матери». Воззрѣнія становятся болѣе близки одно другому, когда вслѣдъ за словами Еврипида: «Многоразличны внѣшніе образы божественнаго», раздаются жалобы проповѣдника на «преходимость всего существующаго», кромѣ духа, возвращающагося къ Богу, отъ котораго онъ изошелъ.

Дѣло въ томъ, что греки славили въ своемъ культѣ достигающую въ самой себѣ совершенства, гармоническую натуру; евреи же—генезисъ, исторію этой натуры и поклоненіе Тому, кто создалъ ее. У первыхъ исходною точкой было многообразіе жизни, у вторыхъ—ея единство; для

первыхъ міръ былъ вѣчное бытіе, для вторыхъ—вѣчный процессъ созданія. Законченное сотвореніе природы отражается въ греческомъ духѣ, исторія ея творенія въ жизни космической и органической, также какъ и человѣческаго рода—въ духѣ еврейскомъ. Оба направленія сдѣлались типическими для культурнаго развитія человѣчества, оба, встрѣтившись впервые послѣ долгой тьмы въ лучезарномъ блескѣ македонскаго цезаризма, имѣли возможность создать новое третье, которое привело бы оба міровоззрѣнія—культъ природы и культъ исторіи—къ гармоническому міровому единству.

Но само собой разумѣется, что мечъ героя и завоевателя, имѣвшій силу покорять себѣ народы, не могъ сдѣлать того же съ духомъ. Да и эллины во время Александра Македонскаго были также мало древними греками Гомера и Пиндара, какъ евреи этой поры—израильтянами Моисея и Іеговы. Истощенное, потускнѣвшее эллинство встрѣтилось съ утомленнымъ, замкнувшимся въ самого себя еврействомъ; но не смотря на это, взаимное столкновеніе ихъ создало новые зародыши духовной жизни и оплодотворило почву обоихъ міровоззрѣній.

Греческихъ мудрецовъ не могли не поражать и удивлять истина и чистота Моисеева міроученія, ибо все то, что въ ихъ неясныхъ грезахъ проходило предъ ними въ видѣ священнаго предчувствія, здѣсь являлось воплощеннымъ въ живую дѣйствительность. Въ свою очередь, евреи должны были приходить въ восторженное воодушевленіе отъ гармонической безмятежности и богоподобной красоты эллинизма, открывавшаго предъ ними новое жизненное начало. Правда, греки были философами по природѣ своей, и съ того момента, какъ они достигли своего духовно-національнаго единства, въ ихъ школахъ и системахъ стало процвѣтать философское мышленіе, чрезъ нѣсколько времени созрѣвшее до самой высокой степени совершенства. Поэтому всякій, желающій прослѣдить ходъ философскаго познанія до его первыхъ источниковъ, долженъ дойти до іоническихъ физіологовъ; но тотъ, кому хотѣлось бы съ точностью изучить развитіе религіозныхъ идей, найдетъ ихъ источники и основанія въ библіи. Еврейскій народъ не былъ надѣленъ склонностью и способностью къ спекулятивному мышленію, и есть полное основаніе предполагать, что Исаія и Соломонъ не имѣли ни малѣйшаго понятія о тѣхъ глубинахъ метафизическаго изслѣдованія, въ которыя такъ смѣло опускались греческіе мудрецы. Но у евреевъ была религіозная идея, и только послѣ своего знакомства съ греческими философами они начали пытливо рыться въ ней

и надъ нею, между тѣмъ какъ греки овладѣли этими идеями, старались установить между ними систематическую связь, развить ихъ философскою спекуляціею и діалектически соединить ихъ съ естественнымъ мышленіемъ.

Но при этомъ обнаруживалось и пагубное вліяніе эллинской жизни на іудейскую. Прежняя чистота нравовъ уступила мѣсто роскоши и всяческимъ житейскимъ наслажденіямъ; синагогамъ и школамъ народъ предпочиталъ гимназіи и амфитеатры; языческія празднества и дикія вакханаліи замѣнили дни воспоминанія священныхъ событій. Древнее библейское слово получило новое толкованіе: теперь говорили, что Іафетъ распространился въ кущахъ Сима и жилъ въ нихъ! Безпорочность и простота древнееврейской жизни исчезали все больше и больше предъ пышною, безнравственною жизнью, принесенною чужеземцами въ Палестину; греческіе нравы и греческія имена вытѣсняли нравы и имена туземныя, и въ самые низшіе слои народа проникалъ этотъ эллинскій духъ, который, среди наслажденія житейскими благами, забывалъ религіозныя идеи и пренебрегалъ священными законами.

Эти явленія сильно испугали законоучителей. Они уже видѣли предъ собой уничтоженіе только что добытаго религіознаго единства, видѣли разрушеніе той ограды, которая съ такими усиліями была возведена ими вокругъ Моисеева закона. Отсюда ихъ ненависть къ эллинскому образу жизни, отсюда глубокое отвращеніе ихъ и къ прекраснымъ, возвышеннымъ ученіямъ греческой мудрости и поэзіи. Горячая борьба возгорѣлась въ Палестинѣ между еврействомъ и эллинствомъ, и въ теченіе ста лѣтъ съ лишнимъ раздѣляла ихъ на два большихъ враждебныхъ лагеря. Верхъ брала то одна, то другая партія, но рѣшительная побѣда не доставалось ни одной изъ нихъ. Раввинство не могло вполнѣ заградить доступъ въ свою среду эллинскихъ идей; эллинству не удавалось совершенно уничтожить раввинство. Но и миръ между враждующими культурными силами не устанавливался на палестинской почвѣ; только по временамъ, въ дни общаго смятенія, или общей, глубокой усталости, наступало короткое перемиріе.

Примиреніе между двумя міровоззрѣніями состоялось на другой почвѣ— древней культурной почвѣ Египта, гдѣ Птоломеи создали евреямъ новое отечество и гдѣ евреи, нѣкогда рабы этой страны, жили уже нѣсколько столѣтій въ мирѣ и безопасности.

Содѣйствуя переселеніямъ евреевъ въ Египетъ, Птоломеи покровитель-

ствовали также успѣхамъ наукъ и общаго образованія, средоточіемъ которыхъ въ продолженіе трехъ столѣтій до возникновенія христіанства и потомъ еще двухъ послѣ того могла считаться Александрія. Великолѣпный городъ служилъ складочнымъ пунктомъ идей и товаровъ, пріютомъ тончайшаго образованія и эстетическаго наслажденія жизнью. Благодаря вліянію и деньгамъ Птоломеевъ, тамъ была основана первая и обширнѣйшая библіотека въ мірѣ — 700 т. свитковъ, — а въ музеѣ собрались для совмѣстнаго творчества всѣ знаменитости науки и литературы.

Въ первый разъ обнаружилась здѣсь новая сторона еврейскаго народа, — сторона, которой предстояло оказать огромное вліяніе на его литературное развитіе: это именно—рвеніе, съ которымъ онъ примыкаетъ къ новому образованію, воспринимаетъ въ себя свѣжее духовное развитіе, гдѣ даются ему свѣтъ и воздухъ и не допускаютъ его гибнуть среди лишеній и бѣдствій. Евреи скоро усвоили греческій языкъ и скоро сжились съ мыслями и взглядами окружавшаго ихъ греческаго міра. Тѣсный, рѣдко нарушавшійся союзъ умовъ и научная дѣятельность были послѣдствіемъ этихъ отношеній, плодомъ которыхъ явилась еврейско-эллинистическая литература. Столѣтіе спустя, это эллинизированіе зашло такъ далеко, что евреи уже почти не умѣли читать источники своей религіи въ ихъ первоначальномъ еврейскомъ текстѣ, соорудили себѣ собственный, отдѣльный храмъ въ Леонтополисѣ и сдѣлали его независимымъ отъ метрополіи. Благодаря этому, связь между Палестиною и Египтомъ ослабѣвала все больше и больше; она, быть можетъ, и совсѣмъ бы уничтожилась, если бы среди всего этого цивилизаціоннаго движенія враждебныя выходки, гнусныя подозрѣнія, а порой даже и преслѣдованія не переставали напоминать эллинизированнымъ евреямъ о религіи ихъ отцовъ и о городѣ Сіонѣ. Такимъ образомъ религіозный элементъ продолжалъ дѣйствовать и на чужбинѣ, какъ поученіями и объясненіями содержанія закона, такъ и защитою предписаній его отъ внѣшнихъ нападеній, — ибо греки видѣли съ неудовольствіемъ, что евреи развивались рядомъ съ ними, какъ равноправные, и греческіе писатели могли разсчитывать на успѣхъ, когда осмѣивали или осуждали чужеземныхъ семитовъ за ихъ назойливость, дѣловитость, странный внѣшній видъ; на самомъ же дѣлѣ источникъ этой антипатіи заключался въ боязни грековъ быть опереженными въ умственномъ отношеніи этими чужестранцами. Это обстоятельство ставило евреевъ въ необходимость постоянно защищать свое наслѣдственное религіозное достояніе отъ остротъ и насмѣшекъ, равно какъ и отъ ненависти и кле-

веты грековъ. Вслѣдствіе этого основной характеръ всей еврейско-эллинистической литературы сдѣлался и навсегда остался преимущественно *апологетическимъ*.

Но благодаря тому, что евреи вмѣстѣ съ греческимъ образованіемъ усвоили себѣ и тотъ рѣзкій анализъ понятій, который былъ характеристическою чертою эллинскаго духа въ поэзіи и философіи, — оказалось, что они, въ противоположность своимъ палестинскимъ единовѣрцамъ, не приняли всего содержанія Моисеева закона на вѣру, не вдумываясь въ смыслъ его, но, напротивъ того, старались изслѣдовать его сущность, философски объяснить его, символически истолковать и, если возможно, привести въ согласіе съ греческими идеями. На крыльяхъ смѣлой фантазіи вознеслись они къ тайнамъ божественнаго управленія міромъ, лишили ангеловъ и демоновъ ихъ индивидуальности и сдѣлали изъ нихъ идеи и образы въ подражаніе божественному Платону. Отсюда *синкретистическое* направленіе, проходящее по всей этой литературѣ и которое, судя даже по скудно сохранившимся остаткамъ ея, получило чрезмѣрное развитіе въ пору ея полнаго процвѣтанія.

Подходя теперь ближе къ этой литературѣ, мы должны постоянно имѣть въ виду, какъ дополненіе къ ней, одновременное съ нею литературное развитіе греческаго александризма. Вѣдь и это послѣднее, несмотря на весь свой блескъ и всю свою ученость, представляло собой только эпигонскій періодъ, въ которомъ теорія кое-какъ тащилась вслѣдъ за практикой, между тѣмъ какъ геній давно уже исчезъ. Желаніе объяснять подвиги и чудеса естественнымъ путемъ составляетъ неизмѣнную принадлежность такихъ періодовъ. Тутъ научно рѣшаютъ вопросъ, при какихъ условіяхъ и обстоятельствахъ геній даетъ просторъ своимъ поэтическимъ чарамъ, и предаются благочестивой надеждѣ, что таковой рано или поздно, но непремѣнно снова появится, и затѣмъ начнетъ дѣйствовать по отвлеченностямъ и правиламъ, которыя время заранѣе начертало ему. Такимъ путемъ въ тѣ періоды, когда геній отсутствуетъ, возникаютъ теорія, знаніе, ученость, желающія объяснять его, помогать ему. Но если они, безъ ихъ въ томъ вины, служатъ доказательствомъ упадка національнаго духа и поэтической силы, то, съ другой стороны, въ нихъ нельзя не видѣть результата, какъ полноты и ясности общаго образованія, такъ и духовнаго прогресса. Такимъ временемъ истощенія энергіи духа и расцвѣта учености былъ александрійскій періодъ, и этимъ характеромъ отличаются всѣ умственныя произведенія его.

Плеяда александрійскихъ поэтовъ, въ которой иные усматривали даже воскресеніе гомеровской поэзіи, была только слабымъ откликомъ греческаго поэтическаго творчества,—и всѣ ея эпическія произведенія, гимны, идилліи и дидактическіе стихи не были въ состояніи снова вызвать къ жизни античный геній. Точно также и философскимъ школамъ неоплатониковъ не удалось своими пантеистическими и мистическими воззрѣніями уничтожить воспоминаніе о великихъ дѣятеляхъ науки идей, и трудолюбивыя изслѣдованія александрійскихъ грамматиковъ оказались безсильными хотя въ самой малой степени воскресить блескъ наукъ и исторіографіи въ цвѣтущіе дни Эллады.

Тѣмъ не менѣе и за этимъ эпигонскимъ временемъ надо признать большія заслуги. Мусорщики, появляющіеся вслѣдъ за строителями-царями, важны и необходимы не менѣе этихъ послѣднихъ. То, что было сдѣлано изслѣдованіями, объясненіями, разборами для разработки и развитія отдѣльныхъ наукъ, та высшая филологическая критика, которая здѣсь получила свое начало, тутъ же возникшая философская идея субъективной жизни духа — все это имѣло громадныя послѣдствія для будущаго и сообщаетъ той эпохѣ высокое достоинство и непреходимое значеніе. И во всѣхъ этихъ работахъ и стремленіяхъ александрійскіе евреи принимали живое и дѣятельное участіе, давая и получая, уча и учась, посредствомъ самостоятельныхъ сочиненій, совмѣстныхъ трудовъ, непрерывной борьбы за свое наслѣдственное достояніе—вѣру своихъ отцовъ, сообщеніе сокровищъ которой ихъ греческимъ согражданамъ составляло натурально ихъ главную задачу и работу.

Изъ этихъ побужденій и, вѣроятно, непосредственно изъ переводовъ, дѣлавшихся на субботнихъ чтеніяхъ въ александрійскихъ храмахъ еврейскими чтецами библіи (Meturgeman), возникъ уже въ раннее время первый греческій переводъ библіи, такъ называемая «*Septuaginta*» (LXX толковниковъ), составляющая какъ бы ворота въ еврейско-эллинистическую литературу. Происхожденіе ея, покрытое въ исторіи глубокимъ мракомъ, сагга представила въ поэтическомъ свѣтѣ. По ея словамъ, «библіотекарь» Птоломея Филадельфа (284—246), Димитрій Фалеревсъ, обратилъ вниманіе своего государя на отсутствіе въ его громадной александрійской библіотекѣ священныхъ книгъ евреевъ. Тогда просвѣщенный царь отправилъ депутацію въ Іерусалимъ, къ первосвященнику Элеазару, съ просьбой прислать въ Александрію ученыхъ, которые перевели бы библейскія книги на греческій языкъ. Въ этой депутаціи участвовалъ будто бы и первый распространи-

тель этой саги, авторъ такъ называемой Аристеевой книги. Первосвященникъ соглашается на эту просьбу, послѣ того, какъ ему сообщили объ изданномъ незадолго до того указѣ царя отпустить на волю сто тысячъ еврейскихъ рабовъ въ Египтѣ, а также увидѣвъ подарки, присланные Птоломеемъ для іерусалимскаго храма. Онъ отправляетъ къ царю семьдесятъ два ученыхъ, по двѣнадцати изъ каждаго колѣна, и рукопись закона. Ученые пріѣзжаютъ въ Египетъ въ большой праздникъ, установленный въ честь какой-то мнимой морской побѣды надъ Антигономъ; царь привѣтливо принимаетъ ихъ и подвергаетъ философскому экзамену, который они выдерживаютъ удовлетворительно и послѣ котораго ихъ поселяютъ на тихомъ островѣ Фаросѣ, гдѣ они могутъ безпрепятственно заниматься своимъ дѣломъ. Черезъ семьдесятъ два дня переводъ готовъ; написанъ онъ вышеупомянутымъ Димитріемъ Фалеревсомъ. Каждый переводчикъ работалъ отдѣльно, самъ за себя, а между тѣмъ, какъ бы по наитію божію, всѣ переводы вполнѣ сходятся одинъ съ другимъ. Царь обрадованъ этимъ успѣхомъ и надѣляетъ ученыхъ щедрыми подарками. Сверхъ того онъ позволяетъ александрійскимъ евреямъ списать для себя этотъ переводъ, который, по своимъ семидесяти или семидесяти двумъ переводчикамъ, получилъ названіе «Септуагинты».

Весьма трудно рѣшить, насколько легендарнаго и насколько историческаго заключается въ этомъ разсказѣ, встрѣчающемся и въ Гаггадѣ и страдающемъ многими невѣрными свѣдѣніями, какъ, напр., то, что Димитрій Фалеревсъ былъ библіотекарь Птоломея. По раввинскому сказанію, Птоломей призвалъ семьдесятъ два ученыхъ, не сообщивъ имъ предварительно о цѣли призыва, и затѣмъ приказалъ: «Напишите для меня законъ вашего учителя Моисея». И семьдесятъ два ученыхъ, принявшись за работу, единогласно измѣнили тринадцать мѣстъ въ библейскомъ текстѣ.

Единственною историческою подробностью во всѣхъ этихъ преданіяхъ является извѣстіе, что этотъ греческій переводъ библіи былъ начатъ въ царствованіе Птоломея Филадельфа. Александрійскіе евреи чувствовали потребность—такимъ переводомъ библіи оказать противодѣйствіе все болѣе и болѣе ослабѣвавшему знакомству съ еврейскимъ языкомъ и нападкамъ противниковъ-язычниковъ. Поэтому, какъ ни относиться къ вышеприведеннымъ легендамъ, но несомнѣннымъ остается тотъ фактъ, что въ половинѣ третьяго столѣтія уже существовалъ и эксплуатировался тогдашними писателями греческій переводъ Пятикнижія. Понятно, что онъ былъ сдѣланъ не сразу; на окончаніе перевода всей библіи потребовалось болѣе

двухъ столѣтій. Понятно также, что при такомъ способѣ работы составилось весьма разнообразное въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ произведеніе, въ составѣ котораго могло пользоваться авторитетнымъ значеніемъ собственно только Пятикнижіе, какъ совмѣстная работа александрійскихъ евреевъ.

Но по новѣйшимъ изслѣдованіямъ, которыя тоже опираются на гаггадическое преданіе, переводъ «Септуагинты» долженъ быть отодвинутъ на цѣлое столѣтіе позже, къ царствованію Птоломея Филометора—приблизительно около 150 г., и исполненіе его приписывается пяти еврейскимъ ученымъ. Этому мнѣнію противорѣчитъ, однако, не только вышеупомянутое преданіе, въ которомъ, по всей вѣроятности, рѣчь идетъ исключительно о запрещеніи бывшаго въ то время въ ходу, между несвѣдущими въ еврейскомъ языкѣ, списыванія еврейскаго текста греческими буквами, а не о греческомъ переводѣ,—но также—и это главнымъ образомъ—несомнѣнный фактъ эксплуатированія «Септуагинты» писателями, жившими въ Египтѣ въ половинѣ третьяго столѣтія.

Болѣе правдоподобною представляется гипотеза, что переводъ, начатый при Филадельфѣ, былъ пересмотрѣнъ, дополненъ или оконченъ столѣтіе спустя, при Филометорѣ. Но, какъ уже выше замѣчено, вся область «Септуагинты» до такой степени окружена мракомъ, что какія бы то ни было вѣрныя и надежныя свѣдѣнія о ней покамѣсть еще не возможны. Гораздо дальше ушли впередъ изслѣдованія критики о достоинствѣ перевода и духѣ, которымъ онъ проникнутъ, ибо имъ могъ служить опорою еще вполнѣ сохранившійся текстъ.

Судя по этимъ послѣднимъ изслѣдованіямъ, переводчики «Септуагинты» пользовались библейскимъ текстомъ, мѣстами отступавшимъ отъ первоначальнаго. Но дѣйствительно значительныя отступленія замѣчаются только въ переводѣ пророческой книги Іереміи.

Языкъ этого труда, долженствовавшаго пріобрѣсть большое значеніе въ дѣлѣ знакомства съ библейскимъ словомъ, былъ то эллинистически-дорическое нарѣчіе, какимъ въ то время говорили въ Александріи. Изъ этого нарѣчія переводчики выработали такъ называемый восточно-греческій языкъ, который сдѣлался руководящимъ для всей эллинистической литературы и не остался также безъ вліянія на позднѣйшее развитіе греческаго письменнаго и разговорнаго языковъ, а благодаря буквальнымъ переводамъ переводчиковъ-христіанъ, оказалъ даже большое вліяніе на латинскій, вслѣдствіе чего, чрезъ посредство этого латинскаго церковнаго языка и находившихся подъ значительнымъ вліяніемъ его послѣдующихъ

переводовъ библіи, важные элементы «Септуагинты» проникли даже въ новые языки Европы, главнымъ образомъ—въ нѣмецкій и англійскій.

Не менѣе важности имѣлъ духъ этой «Септуагинты», въ которомъ можно уже находить первые проблески еврейско-эллинистической философіи. Несправедливо было бы утверждать, что переводили вѣдь не для образованныхъ грековъ, до одобренія которыхъ евреямъ было мало дѣла. Напротивъ того, стремленіе снискать это одобреніе не только преобладаетъ во всей литературѣ, но и явственно выступаетъ въ этомъ періодѣ, обнаруживаясь на первыхъ порахъ, конечно, въ старанія устранить, смягчить или замѣнить господствовавшими уже въ то время въ Александріи очищенными метафизическими понятіями антропоморфизмы библія. Нѣсколькихъ примѣровъ достаточно для подтвержденія этого факта. Если въ библіи говорится, что Богъ бесѣдовалъ съ Моисеемъ «изъ устъ въ уста», то «Септуагинта» осторожно прибавляетъ при этомъ: ἐν εἴδει—«въ воображеніи», вслѣдствіе чего весь разсказъ принимаетъ характеръ видѣнія; если тамъ повѣствуется о «созерцанія божества», то здѣсь это превращается въ изображеніе *мѣста*, на которомъ появилось божество. Сообщеніе библія, что Моисей вознесся къ Богу и Богъ позвалъ его къ Себѣ съ горы, «Септуагинта» передаетъ словами: «Моисей взошелъ на гору божью!» Раба, который не желаетъ получить свободу, а заявляетъ готовность и послѣ седьмого года службы остаться у своего господина до конца своей жизни, переводъ, въ отличіе отъ библейскаго текста, не приводитъ непосредственно «предъ лицо Божье», но ставитъ предъ *судомъ* Бога, называя Его также не «мужемъ битвы», какъ въ библіи, а «растаптывающимъ своихъ враговъ».

Стараніе по возможности избѣгать антропоморфическихъ выраженій—ибо совершенное устраненіе ихъ казалось въ то время дѣломъ почти невозможнымъ—еще явственнѣе обнаруживается въ послѣднихъ книгахъ библіи, которыя были переведены позже Пятикнижія и въ ту пору, когда представленіе эллинистической теософіи о Богѣ ушло уже значительно впередъ сравнительно съ тою точкою зрѣнія, на которой оно стояло въ первыхъ началахъ перевода.

Если можно признать почти несомнѣннымъ, что уже въ половинѣ второго столѣтія существовалъ и пользовался большимъ значеніемъ въ Египтѣ переводъ Книги Царей, Хроники, Книги Іова и Іисуса Навина, то, конечно, представится понятнымъ, что переводчикъ послѣдней книги предпочелъ библейскому выраженію «сильная рука Господа» выраженіе

«сильное могущество»,—что въ переводѣ книги Исаіи созерцаніе божества на землѣ замѣнено отвлеченнымъ понятіемъ созерцанія божественнаго спасенія,—что тотъ же переводчикъ наполняетъ святыню не «одѣяніемъ Господа», а Его великолѣпіемъ,—что онъ не рѣшается даже назвать Бога, какъ въ библіи, «героемъ», а даетъ Ему титулъ «Бога силъ». Такимъ образомъ въ «Септуагинтѣ»—и притомъ какъ въ первыхъ, такъ и въ самыхъ позднихъ частяхъ ея—обнаруживается почти равномѣрно стремленіе—посредствомъ отвлеченностей чище понимать и выражать идею Бога.

Но переводчики «Септуагинты» старались также по возможности удовлетворять современнымъ требованіямъ и обстоятельствамъ, среди которыхъ они жили. Нельзя же сомнѣваться въ ихъ желаніи снискать себѣ одобреніе образованныхъ грековъ, когда видишь этихъ людей придающими такое значеніе жившимъ въ народѣ предразсудкамъ, что они старательно избѣгаютъ отдѣльныхъ словъ и выраженій, могущихъ вызвать насмѣшку или недоразумѣніе, какъ, напр., названіе осла верховымъ животнымъ, часто встрѣчающееся въ библіи, но которое въ Египтѣ показалось бы очень неумѣстнымъ.

Также старательно избѣгали они всего, мало-мальски обиднаго для царскаго дома. Такъ, напр., слово «заяцъ» (Arnebeth), неоднократно употребляющееся въ библіи при упоминаніи запрещенныхъ блюдъ, и которое по гречески слѣдовало бы перевести словомъ λαγώς, они переводятъ чрезъ δασύπους, чтобы не оскорбить царскую династію *лагидовъ*, и такимъ образомъ преданіе объ отношеніи царя Птоломея къ этому переводу снова принимаетъ нѣкоторую долю вѣроятности. Дѣйствительно, весьма возможно, что царь, ревностно содѣйствовавшій развитію духовной жизни въ Александріи, съ интересомъ относился и къ этому греческому переводу библіи и пріобрѣлъ одинъ экземпляръ ея для знаменитой Александрійской библіотеки, которая въ ту пору соединяла въ себѣ всѣ литературныя сокровища древности.

Но во всякомъ случаѣ нельзя сомнѣваться, что переводъ этотъ былъ принятъ сочувственно любознательными греками и создалъ то духовное взаимодѣйствіе, которое впослѣдствіи существовало между эллинами и евреями и нашло себѣ выраженіе и толкованіе во многихъ легендарныхъ измышленіяхъ. Такъ, разсказываютъ, что Аристотеля обратило на новый путь еврейское ученіе, что другіе греческіе мудрецы черпали мудрость изъ существовавшаго уже раньше греческаго перевода священныхъ книгъ, и мно-

гое другое въ такомъ же родѣ, на что надо смотрѣть со стороны его сокровеннаго смысла, а не какъ на историческій фактъ, и что не должно подавать повода къ дальнѣйшимъ умозаключеніямъ и положеніямъ.

Но такое важное значеніе «Септуагинта» никогда не могла бы пріобрѣсть, еслибы не заслужилъ его характеръ перевода. Правда, этотъ характеръ въ отдѣльныхъ книгахъ, переводъ которыхъ относится къ различнымъ временамъ и принадлежитъ разнымъ лицамъ, представляется достаточно измѣнившимся, вообще же переводъ нельзя не признать весьма близкимъ къ подлиннику. По отношенію къ Пятикнижію эта близость—за исключеніемъ вышеупомянутыхъ измѣненій и передѣлокъ—уже доказана; но надо замѣтить, что этому переводу, съумѣвшему удивительно сгармонировать современное воззрѣніе съ еврейскимъ текстомъ, въ очень значительной степени уступаютъ достоинствомъ всѣ остальные.

Послѣдующіе переводы частью рабски буквальны, каковъ, напр., переводъ «Пѣсни Пѣсней» и пророка Исаіи, частью слишкомъ вольны, каковъ переводъ книги Іова, который, однако, заслуживаетъ особеннаго вниманія, ибо между тѣмъ какъ всѣ остальные, предшествующіе и послѣдующіе, переводчики ставятъ себѣ задачею только болѣе или менѣе буквальную передачу текста на греческомъ языкѣ, въ этой книгѣ явственно обнаруживается цѣль эстетическая. Переводчикъ старается «передать поэзію посредствомъ поэзіи, внося въ свою работу всевозможныя украшенія изъ греческихъ поэтовъ, которыя, конечно, имѣютъ нѣсколько странный видъ среди употребляемаго и здѣсь еврейско-греческаго языка». При этомъ переводчикъ или совсѣмъ выпускаетъ какъ непонятныя для него, такъ и неправящіяся ему мѣста, или измѣняетъ ихъ въ современномъ духѣ. Насколько похвально такое стремленіе въ эстетическомъ отношеніи, настолько же оно не удалось. Если переводчикъ или передѣлыватель ставитъ вмѣсто Бога ангела смерти и старается осторожно замѣнить всѣ поэтическіе антропоморфизмы философскими школьными выраженіями, то это свидѣтельствуетъ только о появленіи его работы въ болѣе позднюю пору, вѣроятно, въ первую половину перваго до-христіанскаго столѣтія.

Лучше и ближе къ подлиннику переведены пророческія и историческія книги библіи, но за то—хуже и вольнѣе послѣдніе агіографы, особенно «Эсфирь» и «Даніилъ», хотя между этимъ переводомъ и сочиненіемъ этихъ книгъ прошло немного времени, такъ что переводчики могли глубже понимать духъ и языкъ подлинника. Съ другой стороны, именно эти переводы принимались за доказательство, что сочиненія, съ которыхъ они были сдѣ-

ланы, въ ту пору не пользовались еще такимъ высокимъ религіознымъ значеніемъ, какое имѣли остальныя книги, такъ какъ въ противномъ случаѣ никто бы не отважился такъ свободно обращаться съ ними, дѣлать въ нихъ такія измѣненія, сокращенія и добавленія. «Такимъ образомъ составилось произведеніе, мало соотвѣтствующее своему первоначальному тексту, и между всѣми многочисленными греческими переводами ветхозавѣтныхъ книгъ, за исключеніемъ книги Даніила—самое дурное». Такъ отзываются о переводѣ книги Эсфирь, между тѣмъ переводъ книги Даніила совершенно справедливо вызываетъ еще болѣе жесткій приговоръ—именно, что такая бѣглая и неудовлетворительная передача текста не выпадала на долю ни одной изъ остальныхъ книгъ греческой библіи. «Чѣмъ дальше, тѣмъ хуже становится этотъ переводъ, часто заключающій въ себѣ полную безсмыслицу. То выпускаются необходимыя мѣста, то дѣлаются болѣе или менѣе значительныя, отчасти портящія изложеніе, вставки. Къ этому присоединилось еще то печальное обстоятельство, что именно этотъ переводъ, вслѣдствіе присоединенія къ нему другихъ, частью еще вольнѣе переведенныхъ отрывковъ и тому подобныхъ добавленій, а равно и благодаря перестановкамъ и всяческимъ другимъ операціямъ, былъ обезображенъ самымъ жестокимъ образомъ, такъ что оказалось весьма трудно отыскать въ этомъ изложеніи первоначальный текстъ книги».

Относительно подобныхъ дополненій и измѣненій въ Египтѣ существовала изумительная безцеремонность, представляющая странную противоположность той строгой щекотливости, съ которою относились къ тексту библіи въ Палестинѣ. Всякую книгу, религіозное содержаніе которой ставило ее въ какую бы то ни было связь съ библіею, переводили и присоединяли къ «Септуагинтѣ». Такимъ образомъ вошли въ составъ этой послѣдней и тѣ книги, съ которыми мы уже познакомились, какъ съ апокрифическими, и которыя въ Палестинѣ безусловно устранялись, какъ чуждыя, тогда какъ въ Египтѣ между ними и каноническими писаніями библіи, повидимому, не существовало почти никакой разницы.

Это обстоятельство, съ одной стороны, кидаетъ странный свѣтъ на отсутствіе критики въ работѣ переводчиковъ, изъ которыхъ намъ извѣстны только два: внукъ Іисуса Сираха, переведшій сочиненіе своего дѣда, и переводчикъ «Эсфири», Лизимахъ изъ Іерусалима; но, съ другой стороны, тому же обстоятельству мы вѣроятно должны быть обязаны вообще сохраненіемъ апокрифической письменности, которая въ противномъ случаѣ ко-

нечно, подвергнулась бы участи, постигшей большую часть еврейско-эллинистической литературы—участи быть потерянной и забытой.

Что «Септуагинта» уже въ первое время пользовалась большимъ почетомъ у эллинскихъ евреевъ—это извѣстно и легко объяснимо: вѣдь въ этомъ переводѣ они получили основную книгу своихъ религіозныхъ воззрѣній и убѣжденій—книгу, которую, по ея этическому и поэтическому характеру, они съ гордостью могли поставить на ряду со священнымъ писаніемъ другихъ народовъ. Есть даже основаніе предполагать, что греческій переводъ надолго почти вытѣснилъ изъ употребленія еврейскій подлинный текстъ, такъ какъ всѣ писатели той эпохи пользовались именно имъ, цитировали его и вообще въ очень слабой степени обнаруживали знакомство съ подлинникомъ.

Такимъ образомъ къ «Септуагинтѣ» примыкаетъ вся еврейско-эллинистическая литература, какъ по духу, такъ даже во многихъ случаяхъ по буквальному тексту. Подъ вліяніемъ «Септуагинты» она находится, благодаря ей—развивается. Извѣстенъ ли былъ этотъ переводъ и язычникамъ—до сихъ поръ не доказано съ надлежащею точностью; но извѣстно, что по мѣрѣ распространенія христіанства онъ пріобрѣталъ все больше и больше значенія и авторитета.

Такимъ образомъ «Септуагинта» стоитъ при вступленіи въ ту литературную эпоху удивительнымъ памятникомъ еврейско-эллинистической духовной жизни; но еще важнѣе она, какъ первое извѣстное намъ въ древности дѣло перевода книги съ одного языка на другой. Болѣе двухъ столѣтій работали ученые надъ этимъ произведеніемъ, получившимъ высокое, еще не достаточно оцѣненное по достоинству значеніе для пониманія библейской литературы и впервые доставившее еврейству доступъ во всемірную литературу.

По необъяснимой игрѣ случая, «Септуагинта» почти въ полномъ видѣ дошла до насъ, примыкающая же къ ней литература еврейскихъ эллинистовъ точно также почти вся пропала. Весьма скудно и незначительно сохранившееся наслѣдіе еврейскаго эллинства. Чтобы получить о немъ понятіе, нужно обращаться къ ненадежнымъ, всюду разсѣяннымъ источникамъ, къ сборникамъ и переводамъ позднѣйшихъ ученыхъ, дѣйствовавшихъ въ этомъ случаѣ зря, не обращеная вниманія на его достоинство и значеніе. Если позволительно по такимъ скуднымъ остаткамъ составлять себѣ критическое сужденіе, то оно едва-ли будетъ въ пользу этой письменности. Если бы мы даже охотно допустили предположеніе, что текстъ много по-

страдалъ отъ переписчиковъ и компиляторовъ, что дойди онъ до насъ въ неприкосновенности и полнотѣ, впечатлѣніе получилось бы гораздо болѣе благопріятное—это все-таки нисколько бы не измѣнило мнѣнія, приписывающаго этому литературному направленію вообще весьма незначительное положительное достоинство, и напротивъ того—большое отрицательное значеніе, знакомя съ образомъ и ходомъ мыслей тѣхъ авторовъ, проливая извѣстный свѣтъ на ихъ цѣли и стремленія и ихъ апологетическую тенденцію. Но изъ того, что при такомъ уясненіи предмета характеръ отдѣльныхъ эллинистическихъ писателей той поры является не въ особенно благопріятномъ свѣтѣ, отнюдь не слѣдуетъ, что мы должны произнести въ нравственномъ отношеніи обвинительный приговоръ всему направленію. Стремленія этихъ людей были несомнѣнно вполнѣ законны и вполнѣ почтенны. На нападенія юдофобскихъ греческихъ писателей, каковы Манеѳонъ, Апіонъ, Херемонъ, Лизимахъ, Посидоній, Аполлоній Молонъ, Агатархидъ и др., они старались документально возражать чистотою и возвышенностью своей вѣры; своимъ же единовѣрцамъ на чужбинѣ, слишкомъ легко забывавшимъ свое происхожденіе, они внушали необходимость знакомиться съ библіей, уваженіе къ еврейству и извѣстную самостоятельность. Вѣдь Египетъ былъ родиною литературнаго юдофобства, страною, гдѣ скоро послѣ знакомства съ появившеюся тамъ греческою библіею стали усматривать оскорбленіе національнаго чувства въ томъ, что египтяне играли такую нелестную роль въ исторіи образованія израильскаго народа. Оттуда эта юдофобская литература проникла въ Римъ, а изъ него уже распространилась по всѣмъ странамъ міра и чрезъ всѣ послѣдующія столѣтія. Все это нельзя упускать изъ виду при обсужденіи этой литературы, которую еще больше, чѣмъ всякую другую, должно объяснять духомъ времени, когда она создалась. А при такомъ объясненіи, во всѣхъ ошибкахъ и заблужденіяхъ ея мы обвинимъ именно этотъ духъ времени, но не еврейскій народъ. Эту тѣсную взаимную связь между духомъ греческаго и еврейскаго эллинизма ничѣмъ нельзя выразить такъ мѣтко, какъ слѣдующими аргументами, противопоставляемыми ложному воззрѣнію на тотъ періодъ тѣмъ ученымъ изслѣдователемъ, которому мы обязаны первымъ близкимъ знакомствомъ съ этою раннею порою еврейско-эллинистической литературы: «Вся письменность еврейскаго эллинизма имѣла своимъ источникомъ стремленіе гармонически сочетать чуждое и туземное, язычество и еврейство, греческія и древне-еврейскія формы, ученія и воззрѣнія. Какого рода былъ

путь, полученный исторіографіею отъ грековъ? Не въ блескѣ своего древняго великолѣпія представилась духовная жизнь греческаго народа востоку, когда этотъ послѣдній воспринялъ греческую образованность... Въ эту пору духовныя силы грековъ быстро клонились къ упадку... Въ такомъ же положеніи находилась и исторіографія. Было бы несправедливо отрицать, что и въ александрійскій періодъ были выдающіеся историки, и отвергать высокое достоинство научныхъ работъ, впервые пытавшихся одновременно обнять природу въ ея цѣльной совокупности и историческіе факты. Но при этомъ не подлежитъ никакому сомнѣнію, что труды Эратосѳена—перваго хронолога, Полемона—самаго надежнаго изслѣдователя греческихъ древностей, Полибія—второго по достоинству между всѣми греческими историками, въ сильной степени заглушались безконечнымъ количествомъ литературныхъ произведеній мелкихъ писателей; что реторическая погоня за эффектами, нелѣпые романы, страсть къ скандаламъ—преобладали надо всѣмъ остальнымъ. Среди общаго стремленія къвеселому, занимательному, въ борьбѣ всевозможныхъ партій и кружковъ почти погибло чувство исторической правды. Серьезная исторія сдѣлалась легкой разсказщицей, которая должна была служить личному тщеславію или политическимъ тенденціямъ, у которой не искали и не находили поученія и разумнаго отдыха... Неудивительно, что исторіографія еврейскихъ эллинистовъ, при отсутствіи въ ней самостоятельности, рабски слѣдовала господствующему настроенію... Въ этой школѣ обучались искусству превращать исторію въ романъ и возвышать романъ на степень исторіи. У этихъ учителей пріобрѣтали умѣнье—въ интересахъ своего народа обезображивать истину, прикрывать ошибки и заблужденія предковъ, пополнять не имѣющими никакого основанія предположеніями пробѣлы преданія, наконецъ, даже вымышлять совершенныя небылицы... Отъ грековъ заимствовали основныя подробности басенъ, разсѣянныхъ во всей древней исторіи... Но греки научали вещамъ еще похуже, чѣмъ затемненіе и обезображиваніе исторіи; литературные подлоги проникли въ еврейскій эллинизмъ также изъ Греціи... У грековъ искусство литературнаго подлога также старо, какъ ихъ прозаическая литература. Первый, начавшій заниматься этимъ дѣломъ, былъ никто иной, какъ благородный Солонъ, совершавшій такія операціи, ради патріотическихъ цѣлей, надъ Гомеромъ. За нимъ слѣдуетъ пресловутый Ономакритъ, который, какъ гласитъ преданіе, не только продѣлывалъ эти штуки съ Гомеромъ, но подделывалъ также гимны Орфея и Музея, предсказанія и оракулы, и ули-

ченный въ обманѣ, былъ изгнанъ Гиппархомъ. Но только послѣ Ономакрита эта литература приняла размѣры, часто вводившіе въ заблужденіе Геродота, подававшіе поводъ къ самымъ веселымъ насмѣшкамъ Аристофану, вызывавшіе горькія жалобы у Платона. И какою незначительною представляется псевдоэпиграфія Геродотовскаго и Платоновскаго времени въ сравненіи съ основанною на риторскомъ тщеславіи, корыстолюбіи и слѣпомъ духѣ партій подложною литературой александрійскаго періода! Нѣтъ почти ни одной области литературы, въ которой эта александрійская производительность не выступала бы на первый планъ, которая не поросла бы этими ядовитыми растеніями».

Въ приведенныхъ словахъ передъ нами вѣрная и точная картина тогдашняго эллинизма; и въ этомъ послѣднемъ мы снова встрѣчаемъ всѣ дурныя черты эллинизма еврейскаго, который тѣмъ скорѣе и сильнѣе могъ заразиться пустымъ, фальшивымъ фразерствомъ, страстью къ подлогамъ и обманамъ, что онъ вѣдь находился въ полной зависимости отъ этихъ греческихъ образцовъ. Поэтому непонятно, на какомъ основаніи литературныя ошибки и этическіе недостатки еврейскаго народа приписываются винѣ именно его,—непонятно тѣмъ болѣе, что отъ обвиненій въ обезображиваніи и подлогѣ этихъ сочиненій не должны быть избавлены также язычники и христіане, рядомъ съ признаніемъ за ними заслуги сохраненія всей этой письменности, такъ какъ полученіемъ отрывковъ самой ранней литературы еврейскаго эллинизма мы обязаны главнымъ образомъ трудолюбію Александра Полигистора (80 л. до Р. X.). Онъ съ наивною безпристрастностью собралъ отдѣльныя части зданія въ одно цѣлое, и сборники эти, спустя нѣсколько столѣтій, были изданы въ свѣтъ ученымъ Евсевіемъ въ его «Praeparatio evangelica», а отчасти и не менѣе ученымъ Климентомъ Александрійскимъ въ его «Коврахъ». Сколько при всемъ этомъ пропало, сколько забыто, выпущено и обезображено—въ настоящее время опредѣлить невозможно. Но и сохранившіеся отрывки, которые критическая проницательность признала вѣрными копіями древнихъ подлинниковъ и текстъ которыхъ она возстановила на сколько было возможно, позволяютъ намъ составить себѣ понятіе о цѣломъ рядѣ писателей и поэтовъ еврейско-эллинистической литературы, какъ о людяхъ дѣятельныхъ и горячо относившихся къ своимъ тенденціямъ, но несамостоятельныхъ и въ сильной степени раздѣлявшихъ всѣ недостатки своихъ современниковъ.

Подъ этотъ строгій, но не несправедливый приговоръ не долженъ, однако,

подходитъ старѣйшій, извѣстный намъ, дѣятель еврейско-эллинистической литературы, хронографъ *Деметріосъ* *. У него не замѣчаются еще вышеупомянутыя ошибки и недостатки писателей позднѣйшихъ, но за то нѣтъ и ихъ достоинствъ. Отрывки его произведеній, до насъ дошедшіе, состоятъ только въ хронологическихъ и біографическихъ замѣткахъ о лицахъ и событіяхъ библейской поры отъ Іакова до Моисея, о Моисеѣ и Іеѳро (Іоѳорѣ), о странствіи евреевъ въ пустынѣ и о погибели еврейскаго государства. Суть ли эти отрывки только разсѣянныя частицы большого сочиненія по исторіи еврейскаго народа—опредѣлить по нимъ въ настоящее время уже невозможно. Но къ одному несомнѣнному выводу приводитъ разсмотрѣніе ихъ—что относительно историческаго знакомства съ предметомъ они еще имѣютъ какое нибудь значеніе, внутренняго же достоинства совершенно лишены; они «трезвы, безпритязательны и бѣдны мыслями, страдаютъ отсутствіемъ стилистическаго умѣнья, свѣжести и поэтичности въ изложеніи» и представляютъ собой рѣзкій контрастъ съ блескомъ и яркою цвѣтистостью позднѣйшей еврейско-эллинистической исторіографіи. Но, съ другой стороны, эти отрывки отличаются простотою и естественностью взгляда, равно свободнаго какъ отъ погони за легендами и сказками, такъ и отъ страсти представлять библейское время въ ложномъ свѣтѣ, хотя бы и въ ущербъ исторической правдѣ. Деметріосъ относится къ своей задачѣ—написать хронику—даже съ такою утрированною серьезностью, что пренебрегаетъ простѣйшими требованіями гладкаго и пріятнаго изложенія и вмѣсто живого историческаго разсказа даетъ только сухія замѣтки и голыя хронологическія цифры. Въ соблюденіи же главныхъ условій хронологіи—точнаго знанія предмета и добросовѣстнаго пользованія источниками—ему, конечно, нельзя отказать.

Но при этомъ мы встрѣчаемся и съ тою особенностью, которою характеризуется все это литературное направленіе: Деметріосъ, старѣйшій изъ тогдашнихъ извѣстныхъ намъ писателей, жившій, вѣроятно, во второй

---

* Слѣдуетъ прибавить, что существованіе еврейскаго хронолога подъ именемъ *Дмитрія* еще весьма сомнительно. Отрывки по хронологіи, вращавшіеся въ эллинистическихъ литературныхъ кружкахъ, приписывались вѣроятно аѳинскому государственному мужу и литератору, бѣжавшему впослѣдствіи въ Александрію къ Птоломею Лаги, *Дмитрію изъ Фалерона* (Demetrios Phalereus), какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ Евсевій Памфильскій и другіе. Этимъ обстоятельствомъ хорошо объясняются безпристрастіе и трезвость означенныхъ отрывковъ, на которыя указываетъ ниже авторъ настоящаго сочиненія. *Ред.*

половинѣ третьяго столѣтія и притомъ въ Египтѣ, находится, однако, уже въ это время въ такой же зависимости отъ «Септуагинты», какою страдали относительно ея позднѣйшіе писатели этой литературы! Но у Деметріоса зависимость эта еще не переходитъ въ слѣпую вѣру; онъ еще настолько смѣлъ, что высказываетъ собственныя соображенія, иногда прямо противорѣчащія греческому переводу библіи, и по своему усмотрѣнію пополняетъ генеалогическіе пробѣлы. Правда, что въ его библейской экзегетикѣ преобладаютъ еще тотъ же теологическій характеръ и та же апологетическая тенденція, которыми отличаются и труды его преемниковъ. Она представляетъ даже удивительное сходство съ гаггадическою экзегетикой родины, вслѣдствіе чего восходитъ на степень вѣроятности предположеніе, что рядомъ съ палестинскимъ мидрашемъ существовалъ и *мидрашъ эллинистическій*, который, подобно первому и даже, можетъ быть, больше чѣмъ первый, былъ самою странною смѣсью національныхъ и чуждыхъ идей, еврейскихъ и языческихъ цикловъ легендъ, библейскихъ и греческихъ формъ, и который сохранялъ извѣстную самостоятельность при одновременномъ съ нимъ существованіи перваго, подчиняясь его вліянію въ самыхъ главныхъ частяхъ, оказывая на него вліяніе въ важныхъ моментахъ. Безпрерывно и безпорядочно перепутываются между собою александрійская гаггада и палестинская; распутать эти нити, чтобы опредѣлить взаимную связь между ними, будетъ дѣло изслѣдованія, которое покамѣстъ научно констатировало существованіе такого эллинистическаго толкованія св. писанія и тотъ фактъ, что это толкованіе не только находилось подъ исключительнымъ вліяніемъ раввинскаго, но и вліяло на это послѣднее, хотя и скрытыми путями, но тѣмъ не менѣе активно и теперь еще замѣтнымъ образомъ. Если изъ этой эллинистической экзегетики устранить греческій элементъ, составляющій ея особенность, то сходство, кидающееся въ глаза уже при чтеніи отдѣльныхъ экзегетическихъ отрывковъ Деметріоса, явственно выступаетъ наружу. Трудно рѣшить, гдѣ впервые сказались эти вліянія и откуда изошли они; во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что они существовали уже въ хронологическихъ отрывкахъ Деметріоса, слѣдовательно—въ третьемъ столѣтіи.

Какъ доказательство этого факта, отрывки эти имѣютъ очень важную историко-литературную цѣнность. Но она заключается не въ одномъ этомъ обстоятельствѣ, а также и въ неоспоримомъ фактѣ, что въ Деметріосѣ имѣемъ мы писателя, который, дѣйствуя простыми средствами и съ благородными цѣлями, не подчиняясь обаятельнымъ чарамъ блиставшаго

вокругъ него эллинизма и не слѣдуя ложному синкретистическому направленію своего времени, рѣшился въ поученіе своимъ единоплеменникамъ, а можетъ быть, и для отраженія нападокъ со стороны враговъ, «написать лучше скудную, но правдивую лѣтопись, чѣмъ блестящую и лживую исторію».

Большое пространство времени отдѣляетъ послѣдующихъ эллинистическихъ писателей отъ Деметріоса; огромное разстояніе находится также между воззрѣніями, послужившими источникомъ его сочиненію, и тѣми, которыя слѣдуютъ за ними въ теченіи столѣтія. Рядомъ со стремленіемъ расширить *историческое* содержаніе библіи и философски объяснять, а также защищать отъ враждебныхъ нападокъ и обвиненій ея содержаніе *религіозное*, создается новое направленіе, которое, сохраняя вѣрность библейскому слову, пытается представить *поэтическую* разработку его. Чтобы не прерывать связи, мы, прежде чѣмъ перейти къ обозрѣнію этой интересной эстетической дѣятельности, обрисуемъ въ главныхъ чертахъ такъ называемое историческое направленіе,—насколько у этихъ александрійскихъ писателей можетъ быть рѣчь объ исторіи въ истинномъ смыслѣ слова.

Ибо этимъ авторомъ является намъ не историкъ, каковъ, напримѣръ, *Язонъ* изъ Кирене, написавшій исторію евреевъ въ пяти книгахъ, изъ которыхъ вторая, Маккавейская, составляетъ уже упомянутое нами извлеченіе,—а поддѣлыватель, котораго прозвали *Псевдо-Аристеасомъ* и дѣятельность котораго доставляетъ намъ печальное знакомство съ литературною фальсификаціею того времени. Вышеприведенное сообщеніе его, въ формѣ письма къ Филократу о происхожденіи греческаго перевода библіи и поводѣ къ нему, есть ничто иное, какъ романъ—правда, придуманный умно и ловко и выполненный художественно. Но смѣлость, съ которою авторъ выдаетъ свою выдумку за исторію, требуя полной вѣры въ нее, включеніе сюда подложныхъ писемъ и приписываніе ихъ подложному лицу, ибо дѣйствительный Аристеасъ былъ язычникъ и жилъ почти столѣтіемъ раньше при дворѣ Птоломея Филадельфа—все это хорошо характеризуетъ его литературные пріемы и цѣли.

Только въ прошедшемъ столѣтіи удалось обличить поддѣлывателя и сорвать съ него маску сопоставленіемъ выдуманныхъ имъ фактовъ съ его хронологическими ошибками и, на основаніи этого, очевиднымъ доказательствомъ невѣрности его сообщенія, которое онъ несомнѣнно написалъ во второмъ столѣтіи, приблизительно въ послѣдніе годы династіи Птоло-

меевъ, и которому суждено было впослѣдствіи пріобрѣсти большое значеніе, подняться на ступень достовѣрнаго историческаго источника, такъ что новые историки относили сочиненіе этой книги даже ко времени Тиверія.

Книгу эту называли «продуктомъ еврейскаго тщеславія», такъ какъ въ основѣ ея лежитъ очевидное стремленіе возвысить еврейство и прославить библейскія книги. И дѣйствительно, какъ бы ни насмѣхались греки, когда такой царь, какъ Филадельфъ, или такой ученый, какъ Димитрій Фалеревсъ, относились съ самымъ живымъ интересомъ къ еврейскимъ писаніямъ и еврейскому закону, или когда, наконецъ, это осмѣянное еврейское ученіе вышло изъ философскаго диспута гордымъ побѣдителемъ—тутъ несомнѣнно играло роль тщеславіе еврейскаго эллинизма, съ которымъ мы еще неоднократно будемъ встрѣчаться и которое, болѣе чѣмъ гдѣ нибудь, составляетъ основной мотивъ именно въ этомъ сочиненіи, имѣвшемъ весьма серьезную цѣну въ глазахъ Филона и Іосифа, точно также какъ и всѣхъ христіанскихъ отцовъ церкви. Но развѣ это тщеславіе не объясняется совершенно естественно существованіемъ столь славныхъ образцовъ, выходившихъ изъ-подъ пера современныхъ знаменитостей, и развѣ оно не оправдывается вполнѣ побужденіями автора, явственно обнаруживающими стремленіе защитить религіозныя воззрѣнія евреевъ отъ постоянно усиливавшихся нападеній со стороны грековъ? Вѣдь высказывался же здѣсь первосвященникъ Элеазаръ на счетъ моисеевыхъ предписаній о пищѣ совершенно въ духѣ греческихъ школьныхъ теорій, и когда выдумки мистификатора, скрывавшагося подъ маскою Аристеаса, принимались за наличную монету, то онъ-ли былъ виною тому, или, скорѣе, введенные въ заблужденіе современники и ученые послѣдующей поры, которые при болѣе спокойномъ обсужденіи, конечно, могли бы открыть мистификацію? Соверши этотъ псевдо-Аристеасъ только это одно преступленіе, оно, подлежа конечно, обвинительному приговору съ высшей, духовной точки зрѣнія, представлялось бы все-таки простительнымъ. Но онъ провинился въ гораздо болѣе тяжкихъ литературныхъ грѣхахъ и, благодаря новѣйшимъ разоблаченіямъ критики, является передъ нами уже не веселымъ мистификаторомъ, а просто поддѣлывателемъ. Эта новѣйшая критика съ немалою филологическою проницательностью открыла между сочиненіемъ Аристеаса и однимъ отрывкомъ, сохранившимся съ именемъ какого-то вообще неизвѣстнаго *Артапана*, равно какъ и съ многими другими псевдо-эпиграфическими произведеніями той поры, такое поразительное семейное сходство какъ

относительно тенденціи, такъ и въ выполненіи, что смѣло могла отнести и эти всѣ сочиненія на счетъ псевдо-Аристеаса. А чуть существованіе такого литературнаго поддѣлывателя было положительно доказано, ничто не мѣшало приписать ему и всѣ остальные, совершенно согласные съ его цѣлями и пріемами псевдо-эпиграфическіе документы, письма и стихи, находящіеся въ сочиненіяхъ позднѣйшихъ, вообще весьма благонадежныхъ и достовѣрныхъ писателей.

Изъ этихъ сочиненій останавливаемся прежде всего на поддѣльномъ отрывкѣ Артапана. Что касается его, то на предположеніе о поддѣлкѣ навело одно мѣсто въ извѣстіи Аристеаса, гдѣ этотъ послѣдній говоритъ о какомъ-то сочиненіи египетскихъ священниковъ «о еврейскомъ народѣ», которое онъ будто бы получилъ отъ ученыхъ первосвященниковъ «высокоученаго Египта» и въ которомъ рѣшительно обнаруживалась панегиристическая тенденція. Но сочиненіе это, конечно, не могло быть ничьимъ инымъ, какъ Артапановскимъ, которое авторъ, именно вслѣдствіе вышеупомятой тенденціи его, считаетъ очень древнимъ и имѣющимъ египетское происхожденіе, ибо въ обоихъ этихъ сочиненіяхъ, какъ ихъ цѣль и образъ мыслей, такъ и положеніе, въ которомъ они находятся относительно греческой литературы и исторіи Египта, несомнѣнно свидѣтельствуютъ о ихъ происхожденіи изъ одного и того же источника. Оба они распоряжаются съ исторіею въ высшей степени произвольно, оба выводятъ на сцену язычниковъ для прославленія закона Израиля, оба, наконецъ, исходятъ изъ однихъ и тѣхъ же аргументовъ и приходятъ къ однимъ и тѣмъ же выводамъ. На основаніи этихъ-то данныхъ, представляется почти несомнѣннымъ, что сочинитель ложной книги Аристеаса есть вмѣстѣ съ тѣмъ и авторъ сочиненія Артапана о евреяхъ—сочиненія, обнаруживающаго такое искусство производить путанницу въ исторіи и смѣшивать египетскія легенды съ еврейскими, которое по-истинѣ изумительно и которымъ легко объясняется довѣріе, питавшееся учеными той поры къ этимъ псевдо-эпиграфическимъ сочиненіямъ.

Такой фантастическій романъ, какимъ представляется у псевдо-Артапана жизнь Моисея, едва-ли можно найти во второй разъ даже въ эллинистической литературѣ того времени. Моисей—здѣсь то же, что Музей, только съ этимъ инымъ именемъ, и притомъ онъ не ученикъ Орфея, а его учитель. Этотъ Моисей—или Моисесъ—выведенъ авторомъ не только какъ изобрѣтатель философіи, іероглифическихъ письменъ, многихъ сосудовъ и орудій, но и какъ могущественный герой, побѣждающій эѳіоповъ,

знаменитый основатель городовъ. До этихъ поръ романъ сохраняетъ еще тождество съ отдѣльными еврейскими циклами легендъ; но всякое родство исчезаетъ, когда псевдо-Артапанъ, бывшій будто египетскаго, да притомъ еще священническаго происхожденія, прибѣгаетъ къ египетской легендѣ для прославленія своего героя и, смѣшивая ее съ еврейскою, производитъ невозможную сказочную кашу. Тутъ этотъ же самый Моисесъ отождествляется съ египетскимъ Гермесомъ-Тотомъ и прославляется, какъ основатель культа Ибиса и Аписа; еврейская же исторія буквально египтизируется и ставится въ самую тѣсную вымышленную связь съ египетской, такъ что предъ читателемъ самымъ явственнымъ образомъ выступаетъ наружу тенденція книги— въ виду всяческихъ нападеній на евреевъ, прославить въ Моисеѣ, возвышеннѣйшемъ пророкѣ этихъ послѣднихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ даже и основателя египетскаго религіознаго культа и египетскаго государственнаго устройства.

Само собой разумѣется, что это сочиненіе, точно также какъ и вышоупомянутый разсказъ Аристеаса, возникли на александрійской почвѣ. Обѣ поддѣлки показываютъ «на что отваживалась обманщица Греція въ области исторіи», и обѣ свидѣтельствуютъ также о существованіи писателя, который жилъ въ первой половинѣ второго столѣтія и провинился еще многими другими фальсификаціями, такъ что намъ придется еще разъ заглянуть въ его мастерскую.

Дѣйствительно, уже введеніе къ отрывкамъ еврейско-эллинистическаго историка *Эвполемоса* обнаруживаетъ присутствіе здѣсь той же самой ловкой руки псевдо-Аристеаса. Введеніе это состоитъ изъ переписки въ четырехъ письмахъ между царемъ Соломономъ и царями Хирамомъ финикійскимъ и Уфресомъ египетскимъ. Переписка эта, продиктованная тѣмъ же тщеславіемъ, которое вызвало всю псевдо-эпиграфическую литературу того времени, натурально славитъ въ Соломонѣ «великаго царя», а въ израильтянахъ — чтимую язычниками и внушающую имъ страхъ націю. Все содержаніе четырехъ писемъ, въ которыхъ оба царя отвѣчаютъ почти одинаковыми фразами мудрому Соломону, невольно приводитъ насъ къ псевдо-Аристеасу-Артапану, тенденціозному писательству котораго не могли быть чужды даже подобныя грубыя поддѣлки.

Но если содержаніе принадлежитъ псевдо-Аристеасу, то стилистическая обработка его несомнѣнно работа Эвполемоса, который написалъ нѣсколько сочиненій, напримѣръ, «о пророческомъ дарѣ Иліи» и «о еврейскихъ царяхъ» и этому послѣднему, вѣроятно, предпослалъ вышеупомянутыя четыре

письма. Мнѣніе это основано на томъ обстоятельствѣ, что между тѣмъ какъ греческій стиль Аристеаса—гладкій и плавный, даже фразистый, полный вычурности и паѳоса, сочиненіе Артапана и эта переписка отличаются такою скудостью и неисправностью въ этомъ отношеніи, что существенная часть работы должна быть тутъ приписана исключительно Эвполемосу, бывшему такимъ неискуснымъ, жалкимъ писакой, и стилистическая тяжеловѣсность котораго, вопреки противоположнымъ утвержденіямъ, доказываетъ, что онъ жилъ не въ Египтѣ, а въ Палестинѣ, и приблизительно около 140 г. окончилъ свое сочиненіе по еврейской исторіи.

Въ пользу этого мнѣнія свидѣтельствуютъ и многіе другіе факты, главнымъ образомъ—пользованіе по временамъ еврейскимъ библейскимъ текстомъ рядомъ съ Септуагинтой, а затѣмъ—сухость библейской экзегетики Эвполемоса. Что касается этой послѣдней, то одновременно съ такою сухостью въ ней обнаруживается такая свобода, даже такой произволъ, который характеризуетъ не только автора, но еще больше его время,—время, когда еврейскій историкъ могъ совершенно по своему усмотрѣнію и желанію измѣнять, дополнять, даже извращать текстъ и содержаніе св. писанія въ такой степени, какъ отваживался продѣлывать все это Эвполемосъ, въ сообщеніяхъ котораго о хронологіи, о герояхъ библіи и строеніи храма находится столько странныхъ, противорѣчащихъ источникамъ подробностей, и основный тонъ всему даетъ смѣсь греческой миѳологіи съ еврейскими легендами, находящими себѣ отчасти мѣсто и въ позднѣйшей гаггадѣ.

Если же основательно предположеніе, что этотъ Эвполемосъ одно лицо съ тѣмъ, котораго вмѣстѣ съ нѣкимъ Язономъ Іуда Маккавей отправилъ посланникомъ въ Римъ для склоненія этого послѣдняго къ союзу съ еврейскимъ государствомъ,—то фактъ, что одинъ и тотъ же человѣкъ могъ быть одновременно патріотомъ-евреемъ и эллинистическимъ писателемъ, свидѣтельствуетъ намъ о существованіи уже въ ту пору въ Палестинѣ эллинистическаго теченія, которое не отвергало еврейства и вмѣстѣ съ тѣмъ не становилось во враждебное отношеніе къ греческой цивилизаціи. Свидѣтельство это для духовнаго развитія важнѣе, чѣмъ само сочиненіе Эвполемоса. Оно знакомитъ насъ съ новымъ теченіемъ въ духовной жизни Палестины—теченіемъ, не менѣе важнымъ, чѣмъ уже разобранное нами таннаистическое направленіе въ комментированіи св. писанія; оно же объясняетъ возможность возникновенія эллинистическихъ апокрифовъ, равно какъ и греческихъ переводовъ апокрифическихъ книгъ; оно же, наконецъ,

подтверждаетъ извѣстія о греческихъ молитвенныхъ домахъ, греческихъ монетахъ и надписяхъ на палестинской землѣ. То обстоятельство, что въ ту пору въ Палестинѣ жила и дѣйствовала партія религіозно настроенныхъ и еврейско-патріотическихъ эллинистовъ, достаточно для существеннаго опроверженія общепринятаго мнѣнія, что «каждый палестинскій эллинистъ былъ измѣнникъ своему отечеству и каждый палестинскій патріотъ— врагъ эллинистической цивилизаціи».

Сохранившіеся съ именемъ Эвполемоса отрывки имѣютъ еще другую историческую цѣнность. Два изъ нихъ, на основаніи различныхъ важныхъ аргументовъ, отняты у еврейскаго Эвполемоса и приписаны одному самаритянскому историку, который жилъ послѣ эпохи Маккавеевъ и тенденція котораго заключается въ прославленіи самаритянскаго ученія посредствомъ смѣшенія его съ еврейскимъ, но еще болѣе—съ греческими воззрѣніями. Въ этихъ видахъ въ разсказѣ введена священная гора самаритянъ Гаризимъ, и первымъ жрецомъ ея представленъ родоначальникъ евреевъ патріархъ Авраамъ. Вавилонскія, греческія и древне-еврейскія легенды перемѣшаны между собою въ его разсказахъ о вавилонскомъ поколѣніи гигантовъ и въ его исторіи Авраама, какъ мудреца-звѣздочета — разсказахъ, лишенныхъ почти всякаго фактическаго достоинства и имѣющихъ историческое значеніе только потолику, поколику они служатъ надежными, хотя и единственными доказательствами того факта, что и между самаритянами и еврейскими эллинистами существовала извѣстная связь и что эта секта имѣла также эллинистическое направленіе въ литературѣ. Не только псевдо-Эвполемосъ свидѣтельствуетъ объ этомъ; еще многими другими сочиненіями подтверждается существованіе самаритянско-эллинистической литературы, основная черта которой—враждебное отношеніе къ іудейству и которая стремится къ сближенію съ язычниками.

Замѣчаніе это главнымъ образомъ касается отрывковъ *Малхоса-Клеодемоса*, которые, правда, состоятъ всего изъ восьми строкъ, но, не смотря на это, позволяютъ составить правильное заключеніе о происхожденіи и образѣ мыслей ихъ автора, имѣющаго почетный титулъ «пророка». Какъ уже это прозваніе указываетъ на не-еврейское происхожденіе, ибо со времени пр. Малеахи никто въ Іудеѣ не носилъ его, такъ и способъ его объясненія св. писанія свидѣтельствуетъ о присутствіи здѣсь самаритянизма. Исторію Авраама онъ соединяетъ съ финикійскимъ сказаніемъ о Геркулесѣ въ одно совершенно миѳическое зданіе, заставляющее предполагать пользованіе болѣе древними языческими источниками. Во всякомъ случаѣ и

отрывки этого историческаго сочиненія свидѣтельствуютъ о существованіи самаритянско-эллинистической литературы, которая держалась на томъ же самомъ темномъ синкретистическимъ фундаментѣ и руководилась тѣми же рѣзко обозначаешимися апологетическими тенденціями, которыя лежали въ основаніи и еврейско-эллинистической исторіографіи.

Такимъ же характеромъ отличается и состоящій строкъ изъ семнадцати отрывокъ сочиненія о евреяхъ въ сборникѣ Александра Полигистора, приписываемый еврейскому историку *Аристею*, котораго, однако, отнюдь нельзя смѣшивать съ псевдо-Аристеемъ. Это отрывокъ изъ исторіи Іова, вѣрно пересказанный, за немногими уклоненіями, по библіи и опирающійся на греческій переводъ книги Іова, сдѣланный, вѣроятно, тоже во второмъ столѣтіи, но дальнѣйшее изслѣдованіе котораго невозможно на основаніи этихъ нѣскольких сохранившихся строчекъ.

Въ общемъ итогѣ дѣятельность фрагментистовъ еврейско-эллинистической исторіографіи какъ въ Египтѣ, такъ и въ Палестинѣ и между самаритянами, не представляетъ особенно отрадной картины и не позволяетъ высказать благопріятное сужденіе о выборѣ ими матеріала, о средствахъ и цѣляхъ для обработки его. Писателямъ этимъ не доставало той внутренней правды, которая одна можетъ творить великое и благородное.

Въ нѣсколько болѣе утѣшительномъ свѣтѣ представляются намъ поэты еврейско-эллинистической литературы. Правда, для эстетической критики еще труднѣе по такимъ скуднымъ отрывкамъ, какіе находятся въ вышеупомянутыхъ сборникахъ, составить себѣ общую картину поэтическаго творчества и сужденіе о немъ. Точно также и случайность, почти уничтожившая эти стихотворенія, не можетъ быть выставляема въ видѣ доказательства маловажности ихъ значенія. Такимъ образомъ не о поэтическомъ дарованіи писателей, а въ крайнемъ случаѣ только объ умственномъ прогрессѣ въ направленіи того времени можно заключать по стихотворнымъ отрывкамъ, составляющимъ послѣдніе остатки, вѣроятно, богатой изящной литературы. Если эллинистическіе поэты желали посредствомъ благосклонности мудрецовъ достигнуть того, что̀ историки старались закрѣпить карандашомъ Кліо, именно—признанія и одобренія со стороны іудейства, то понятно, что имъ, какъ и историкамъ, надо было обращаться къ библейской древности и оттуда добывать себѣ героевъ.

Такъ они и поступали. Но такъ какъ у нихъ не было знакомства съ еврействомъ, то они, еще ближе, чѣмъ историки, держались Септуагинты, и вслѣдствіе этого вся литература представляетъ собою противоположность

естественному и нормальному развитію. Историки злоупотребляютъ поэтическою свободой, а поэты—историческою точностью; у вторыхъ исторія становится стихотвореніемъ, у первыхъ—стихотвореніе обращается въ стихотворную исторію.

Но дѣйствительнаго поэтическаго достоинства всѣ эти произведенія не могли имѣть, ибо имъ прежде всего не доставало основной силы любви, которая одна есть знакъ поэтической воспріимчивости. Кромѣ того, однако, не имѣли они предъ собой ни одного достойнаго образца, ибо греческая поэзія сдѣлалась въ это время вялою и безцвѣтною, и жалкимъ эпилогомъ погибшаго міра героевъ звучатъ для насъ ученый эпосъ Аполлонія, или бездушные гимны и элегіи Каллимаха, скучныя идилліи Теокрита, чувствительные эротическіе стихи Александра, нелѣпыя загадки Ликофрона. Жизненность и красота античнаго искусства исчезли, и воскресить ихъ не имѣло силы это поколѣніе эпигоновъ. Ему не доставало природной свѣжести, индивидуальной жизни, поэтическаго величія Гомерова духа. Поэтому они только и могли, что проливать на прошедшее свѣтъ ярко блестящихъ и прекрасныхъ воспоминаній, развертывать богатый свитокъ совершившагося и исчезнувшаго и составлять изъ него милые, пестрые, наглядные образы. Поэтому ихъ поэзія — ученая и лишенная свободнаго полета искусственная поэзія, которая только въ рѣдкихъ случаяхъ можетъ производить благопріятное впечатлѣніе.

Вслѣдствіе этого и остатки еврейско-эллинистическаго стихотворства, авторы которыхъ не были способны достигнуть ни возвышенной субъективности библейской поэзіи, ни мощной объективности поэзіи греческой, полны несвободнаго, искусственнаго духа. Лишенные глубокаго эстетическаго достоинства, они въ крайнемъ случаѣ имѣютъ условное историческое значеніе, и плачевная печать эпигонства тяжело лежитъ на ихъ эпическихъ и драматическихъ произведеніяхъ.

Такая рѣзкая субъективность, какою отличается еврейская поэзія, должна была, какъ уже выше упомянуто, оставаться чуждою драматическому элементу въ жизни. Сюжеты, лежавшіе внѣ субъективнаго міросозерцанія этихъ пѣвцовъ, не могли быть ни понимаемы ими, ни воплощаемы въ опредѣленные образы. Притомъ же для развитія драмы необходимо время полнаго расцвѣта націи, а оно для евреевъ окончилось съ вавилонскимъ плѣненіемъ, для Эллады—съ херонейской битвой. Поэтому неудивительно, что драма еврейско-греческаго поэта *Эзекіиля*—(быть можетъ, того, который въ письмѣ Аристеаса названъ Теодектомъ)—не смотря на

ея хорошій планъ и плавный стихъ, не представляла собой ничего выдающагося. Дошедшіе до насъ 270 стиховъ изъ различныхъ актовъ этой трагедіи, озаглавленной «Исходъ изъ Египта», свидѣтельствуютъ, что Эзекіиль, по образцу Еврипида, вложилъ въ свое произведеніе поучительную тенденцію и обнаружилъ въ немъ склонность къ размышленію и свойственный эллинизму пріемъ—очеловѣчивать героевъ легенды. Для подражателя Еврипида, точно также, какъ и для еврейскаго эллиниста, написавшаго свою драму въ Египтѣ приблизительно около 150 г. до Р. Х., слѣдовательно, бывшаго современникомъ Евполема, характеристично то обстоятельство, что и онъ не нашелъ для драматическаго воспроизведенія собственно никакого другого героическаго образа, кромѣ личности Моисея, и только этого послѣдняго выдвинулъ на первый планъ въ своей діалогической исторіи.

На основаніи сохранившагося для насъ сценаріума почти невозможно составить себѣ картину этого дѣйствія, въ которомъ выступаютъ слѣдующія лица: Моисей, Сепфора, Хусъ, Рагуэль, посланникъ, вѣстникъ и, наконецъ, еще Богъ въ кустарникѣ. Моисей въ первый разъ появляется въ странѣ мидіанитовъ; онъ разсказываетъ о приключеніяхъ своей юности и о своемъ бѣгствѣ и тутъ видитъ предъ собой семь дѣвъ, изъ которыхъ одна объясняетъ ему, въ какой мѣстности онъ находится. Послѣ этого совершается его бракъ съ Сепфорой. Далѣе Моисей разсказываетъ своему тестю свой сонъ, который истолковывается въ его пользу. Въ слѣдующемъ актѣ передается появленіе Бога и разговоръ Его съ Моисеемъ—разговоръ, въ которомъ Богъ уже заранѣе возвѣщаетъ чудеса, какія пророкъ совершитъ въ Египтѣ. Слѣдующій актъ приводитъ насъ къ Красному морю, гдѣ египетскій вѣстникъ разсказываетъ о совершившемся за это время — вѣроятно, не на сценѣ, а за кулисами — переходѣ израильтянъ. Затѣмъ появляется еще вѣстникъ, описывающій Моисею двѣнадцать источниковъ и семьдесятъ пальмъ у Элима, а также и чудесную птицу Фениксъ.

Хотя пьеса написана стихомъ греческой драмы—ямбами, но все выходитъ довольно прозаично, и авторъ почти рабски держится переданнаго Септуагинтою библейскаго разсказа.

Кромѣ отрывковъ драмы Эзекіиля, дошли до насъ, благодаря трудолюбію собирателя, «многосвѣдущаго» Александра, еще другіе отрывки (всего 23 гекзаметра) изъ двухъ эпическихъ стихотвореній, на которые можно смотрѣть нѣкоторымъ образомъ, какъ на двѣ противоположныя другъ другу пьесы. По всей вѣроятности, еврейской поэмѣ Филона Старшаго «Іеруса-

лимъ» была противопоставлена поэма самаритянская «Сихемъ», написанная *Теодотомъ*—произведенія, которыя оба имѣютъ предметомъ поэтическое прославленіе и описаніе столицы, одно—іудейской, другое—самаритянской.

Поэма Филона, состоявшая — если тутъ нѣтъ ошибки переписчика — изъ четырнадцати книгъ, на самомъ же дѣлѣ, вѣроятно — всего изъ четырехъ, приводитъ насъ къ заключенію, что ея авторъ близко зналъ священный городъ, что онъ, слѣдовательно, постоянно, или по крайней мѣрѣ долго жилъ тамъ—новое доказательство взаимной связи палестинскаго и александрийскаго эллинизма. Авторъ, судя по всѣмъ признакамъ — одинъ изъ старѣйшихъ писателей еврейско-эллинистической литературы. Изъ сохранившихся немногихъ и темныхъ стиховъ его эпоса достаточно обнаруживается тенденція—прославить по достоинству Іерусалимъ и храмъ на Моріи относительно ихъ историческаго значенія, топографическаго положенія и религіозной важности. Имѣя въ виду эту цѣль, авторъ начинаетъ эпизодомъ изъ жизни Авраама, разыгрывающимся на Моріи—жертвоприношеніемъ Исаака. Связь трехъ отрывковъ филологически еще не установлена, присутствіе же полемической тенденціи, направленной противъ самаритянскаго эпоса, не подлежитъ сомнѣнію.

Поэма *Теодота* озаглавлена еще, правда, «περὶ Ἰουδαίων» («о евреяхъ»), но почти всѣ извлеченія Александра Полигистора имѣютъ такое же заглавіе, бывшее, повидимому, собирательнымъ. Содержаніе сохранившихся стиховъ поэмы доказываетъ, что предметъ ея составляла исторія не евреевъ, а Сихема, «священнаго города» самаритянъ, воспѣваемаго въ патетическихъ стихахъ:

„Между двумя высокими, богатыми лѣсомъ и травою высотами
Красуется славный Сихемъ,
Священный городъ, построенный внизу у подошвы,
Окруженный стѣнами изъ гладкаго камня".

И въ этомъ стихотвореніи встрѣчаемъ мы излюбленную въ то время и одинаково употреблявшуюся поэтами и историками еврейскаго эллинизма смѣсь греческихъ и еврейскихъ легендарныхъ цикловъ, равно какъ и слѣды вышеупомянутаго эллинистическаго мидраша, находящіеся также въ раввинской Гаггадѣ. Если же принять умную гипотезу, что этотъ Теодотъ то же самое лицо, которое упоминается и въ еврейскихъ источникахъ, и притомъ въ качествѣ участника въ религіозномъ диспутѣ между евреями и самаритянами, устроенномъ Птоломеемъ Филометоромъ, и на которомъ уже

въ то время обѣ партіи приписали каждая себѣ побѣду, — то слѣдуетъ также прійти къ выводу, что изображеніе авторомъ борьбы сыновей Іакова съ Сихемомъ было сдѣлано не въ особенно благопріятномъ для евреевъ духѣ.

Гораздо болѣе поэтическаго достоинства, благодаря слѣдованію пророческимъ и апокалиптическимъ образцамъ библіи, имѣютъ *сивиллъскія книги*, служащія, быть можетъ, представительницами второго періода поэтической литературы еврейскаго эллинизма. Легенда о Сивиллѣ, какъ пророчицѣ, пришла къ евреямъ изъ Рима; она обозначала умственный прогрессъ сравнительно съ идеею, лежавшею въ основаніи греческихъ оракуловъ, и въ то время сдѣлалась удобнымъ средствомъ возвѣщать въ чуждой одеждѣ пришествіе Мессіи, конецъ міра и великолѣпіе царства Божьяго, но еще больше—прославлять превосходство еврейства и бороться противъ языческаго политеизма. Поэтому все то, что эллинисты-поэты не смѣли высказывать отъ своего имени и въ качествѣ евреевъ, влагалось ими въ формѣ классическихъ стиховъ въ уста языческой Сивиллы, чтобы она провозглашала эти вещи во всеуслышаніе народовъ земли. И столько правды и убѣдительности было въ видѣніяхъ Сивиллы, что не только современники, но и послѣдующія поколѣнія внимали ея предсказаніямъ и признавали въ нихъ божественное откровеніе.

Устрашающая таинственность исчезла, когда мысли, высказывавшіяся здѣсь въ мистической оболочкѣ, сдѣлались общимъ достояніемъ человѣчества,—и такимъ образомъ Сивиллу постигло забвеніе. Только въ шестнадцатомъ столѣтіи часть сивилльскихъ книгъ была снова найдена, и подложность ихъ тотчасъ же признана. Нашему столѣтію принадлежитъ дополненіе этой находки двумя частями и оцѣнка четырнадцати книгъ пророческой мудрости Сивиллы по ея истинному достоинству и историческому значенію.

Но если единогласенъ приговоръ критики о достоинствѣ и тенденціи этого страннаго собранія еврейскихъ и христіанскихъ предсказаній на фундаментѣ эллинистической теософіи, то очень различны мнѣнія о времени происхожденія отдѣльныхъ книгъ, ихъ родинѣ и религіозномъ источникѣ. Съ исторической вѣрностью только *третья* книга—такъ называемая Эритрейская Сивилла—можетъ быть приписана еврейскому автору, который собралъ тутъ древніе языческіе оракулы и преданія, отчасти переработалъ ихъ и слилъ съ библейскими пророчествами; съ вѣрностью приблизительною это можетъ быть сдѣлано относительно книгъ *четвертой* и *пятой*, нѣсколькихъ отрывковъ первой, второй и осьмой, и трехъ по-

слѣднихъ книгъ. Эти предвѣщанія Эритрейской Сивиллы славятъ духовную глубину еврейства, и авторъ ихъ былъ несомнѣнно одинъ изъ эллинистическихъ поэтовъ въ Александріи, жившій приблизительно въ концѣ последняго до-христіанскаго столѣтія, а по другимъ свѣдѣніямъ — въ срединѣ второго. Тяжело и боязливо, серьезно и торжественно звучитъ рѣчь этой Сивиллы, которая выдаетъ себя за ниспосланную Богомъ, чтобы склонить грѣшный родъ человѣческій къ покаянію и возврату на путь истины. Но люди не внемлютъ, и поэтому всѣ гибнутъ. Вотъ проходятъ передъ нами поколѣнія прошедшаго времени и выводятся на сцену царства будущаго. Разрушеніе становится и ихъ удѣломъ, и только священный родъ богобоязненныхъ, въ справедливости и любви живущихъ людей уцѣлѣетъ и окрѣпнетъ послѣ многихъ перенесенныхъ страданій и опасностей. Ужасна картина послѣдняго суда, на который созовутся народы земли...

„Но когда на васъ обрушится гнѣвъ всемогущаго Бога,
Тогда познаете вы ликъ великаго Господа.
Но души людей будутъ испускать страшные стоны
И воздымать руки къ великому небу—
И начнутъ называть помощникомъ могущественнаго Царя
И молить объ отвращеніи губительнаго гнѣва“.

Затѣмъ Сивилла, удачно подражая паренетической манерѣ древнихъ пророковъ, начинаетъ, въ противоположность этой апокалиптической картинѣ пожара и потопа, войны, бѣдствій и гибели, рисовать утѣшительную картину вѣчнаго мира народовъ и великолѣпія царства Мессіи, когда Израиль снова сдѣлается свободенъ, и всѣ народы станутъ поклоняться «безсмертному царю, Богу, великому и высочайшему»...

„Перестань же, жалкая Эллада, гордо подымать голову.
Обратись съ мольбой къ Безсмертному, Великодушному, и берегись.
Пошли въ тотъ городъ народъ, невѣдающій совѣта,
Народъ, который происходитъ изъ священной страны великаго Бога.
Служи всемогущему Господу, дабы и тебѣ выпало что нибудь на долю,
Когда и эта жизнь покончится, и день предопредѣленія
Придетъ къ людямъ, къ добрымъ, по приказанію Божьему.
Ибо смертнымъ кормилица-земля дастъ въ изобиліи
Превосходнѣйшіе хлѣба, вино и оливы,
И сладкое питье—милый медъ небесный,
Деревья и плоды древесные, а также и тучныхъ овецъ;
Быковъ и барашковъ отъ овецъ и отъ козъ козлятъ;
Разольетъ она повсюду рѣки молока, сладкаго и бѣлаго;
И наполнятся также снова всяческимъ добромъ города;

И земля потучнѣетъ, не будетъ въ мірѣ ни войны, ни шума битвъ,
Не будетъ больше земля потрясаться глубокими стонами,
Прекратятся на ней войны, уничтожится засуха,
Не будетъ больше голода и истребляющаго плоды града;
Но водворится великій миръ на всей землѣ,
И до конца вѣковъ цари будутъ друзьями между собою,
И по одному и тому же закону будетъ людьми на всей землѣ
Управлять безсмертный Богъ съ усыпаннаго звѣздами неба,
Ибо Онъ—единый Богъ, и нѣтъ никакого другого".

«Такъ говорю я, Сивилла,—такимъ эпилогомъ заключается видѣніе,—я, пришедшая изъ ассирійскаго Вавилона въ Элладу для возвѣщенія смертнымъ людямъ загадокъ Господа. Ибо мнѣ открылъ Господь, что было нѣкогда, что будетъ современемъ, и вложилъ мнѣ все это въ душу, чтобы я объявила всѣмъ смертнымъ!»

Съ такимъ же притязаніемъ говорить отъ имени великаго Бога выступаетъ и Сивилла четвертой книги, возвѣщая, что поклонники этого Бога не введены въ заблужденіе лживымъ пророкомъ Аполлономъ и не стали поклоняться камнямъ, но любятъ невидимаго Творца вселенной и приносятъ Ему свое набожное почитаніе.

И она тоже начинаетъ со времени потопа, какъ времени, когда она, дочь человѣка, который одинъ былъ пощаженъ волнами, впервые выступила на сцену; затѣмъ въ ея рѣчахъ проходятъ десять поколѣній до наступленія страшнаго суда и начала мессіанскаго царства будущаго. И она увѣщеваетъ несчастныхъ возвратиться на путь истины, пока еще не пришелъ великій страшный судъ, который разрушитъ міръ и вслѣдъ за которымъ явится чудное царство Божіе.

Авторъ этого прекраснаго стихотворенія, не уступающаго возвышенностью и глубиною третьей книгѣ, хотя и довольно странною представляется намъ его характеристика «милою, нѣжною идилліею Сивиллы»—жилъ, однако, позже автора третьей книги, вѣроятно, около 80 г. по Р. Х., въ Сиріи или Малой Азіи. «Въ гибельномъ ударѣ, поразившемъ за десять лѣтъ до того его націю, и въ послѣдовавшихъ затѣмъ разрушительныхъ явленіяхъ природы (землетрясеніе на Кипрѣ, изверженіе Везувія) онъ усмотрѣлъ признаки приближенія возвѣщеннаго пророками и Сивиллами страшнаго суда и поэтому началъ настойчиво отвращать своихъ собратій-людей отъ пребыванія въ грѣхѣ идолопоклонства и въ безнравственности; удрученнымъ же горестью единомышленникамъ своимъ утѣши-

тельно указывалъ на обѣщанное время неомраченнаго счастья послѣ страшнаго суда».

Гораздо болѣе позднему періоду,—по мнѣнію нѣкоторыхъ критиковъ, даже седьмому столѣтію,—принадлежатъ три послѣднія книги сивиллъскихъ предсказаній, въ которыхъ только немногія вставки имѣютъ христіанское происхожденіе и которыя тоже, вѣроятно, сочинены въ Египтѣ въ третьемъ по-христіанскомъ столѣтіи.

Въ сивиллъскихъ книгахъ, и именно въ пятой, находится также то дидактическое стихотвореніе, которое дошло до насъ подъ именемъ древняго милетскаго гномика—такъ называемое *Фокилидейское стихотвореніе*. Только новой филологіи было предоставлено съ полною увѣренностью включить это произведеніе въ кругъ еврейской письменности. Оно—библейско-моральная антологія, сочиненная въ Александріи приблизительно въ эпоху римскихъ императоровъ и еще въ средніе вѣка употреблявшееся преимущественно для дѣтскаго чтенія, благодаря своей этической тенденціи. Въ формѣ увѣщанія къ язычникамъ псевдо-Фокилидъ проводитъ передъ ними законы Пятикнижія, имѣющіе отношеніе къ морали частной или общественной жизни съ тѣхъ сторонъ своихъ, которыя не касаются еврейской національности, и къ этому присоединяетъ собраніе изреченій обще-этическаго характера, распредѣленныхъ по главнымъ добродѣтелямъ, слѣдуя въ этомъ случаѣ названіямъ и пріемамъ, принятымъ въ греческихъ философскихъ школахъ. Весь составъ этого стихотворенія и его исключительная цѣль дать «почерпнутое, правда, изъ библейскихъ источниковъ, но лишенное всякаго положительно-библейскаго элемента руководство къ нравственному образу жизни»—вводятъ его въ область еврейско-эллинистической литературы, которая для проповѣдыванія библейской морали прибѣгала къ именамъ и авторитету греческихъ поэтовъ и философовъ. Что это сочиненіе гуманисты шестнадцатаго столѣтія признавали очень годнымъ для школьнаго употребленія—легко объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что оно давало имъ случай провозглашать библейскую мораль въ классической формѣ устами стараго милетца. Точно также понятно, что эти увѣщательные стихи впослѣдствіи пришли въ забвеніе какъ у евреевъ, такъ и у христіанъ, и подобно всей псевдо-эпиграфической литературѣ никогда не могли оказывать глубокое и прочное вліяніе.

Но если къ «предвѣщаніямъ Сивиллъ» относились еще довольно сдержанно, но тѣмъ щедрѣе были на обвиненія въ подлогѣ перваго представителя еврейско-эллинистической религіозной философіи, *Аристовула*.

Уже первый біографъ его далъ ему прозвище «лжеца и обманщика»; послѣдующіе же критики распространили эти эпитеты и на весь народъ, откуда Аристовулъ произошелъ, и находили этотъ «противунабожный обманъ» лежащимъ въ «натурѣ еврея». Позднѣйшимъ изслѣдователямъ не осталось, наконецъ, ничего иного, какъ вообще отрицать подлинность отрывковъ изъ сочиненія этого писателя «Толкованіе св. законовъ», сохранившагося также только въ собраніяхъ отцовъ церкви, и относить ихъ во второе по-христіанское столѣтіе. Такъ и было сдѣлано, а за этимъ естественно послѣдовала попытка возстановить добрую репутацію тяжко оклеветаннаго человѣка. Но можно было предвидѣть, что этотъ обратный путь снова поведетъ чрезъ мастерскую того поддѣлывателя, изъ-подъ пера котораго вышли разсказъ Аристеаса и подложное сочиненіе Артапана, да, вѣроятно, и письма Эвполема и сочиненіе о евреяхъ, ошибочно приписывавшееся *Гекатею Абдеритскому* и заключающее въ себѣ псевдо-Софокловскіе стихи (Pseudosophoclea), приведенные тутъ для оправданія Аристовула.

Аристовулъ, родомъ изъ Панеаса у источниковъ Іордана (181—145 г. до Р. Х.), жилъ въ царствованіе Птоломея Филометора, при дворѣ этого царя и пользовался большимъ почетомъ. По побужденію Птоломея написалъ онъ это сочиненіе, въ которомъ пересказалъ всю исторію псевдо-Аристеаса о греческомъ переводѣ библіи и легенду о предшествовавшемъ этому послѣднему до-александрійскомъ переводѣ отдѣльныхъ частей, напр., разсказа объ исходѣ изъ Египта, о завоеваніи Святой Земли и о Моисеевомъ законодательствѣ. Аристовулъ пользовался сочиненіемъ Аристеаса и повторилъ его bona fide, тѣмъ болѣе, что у обоихъ этихъ писателей была одна и та же цѣль—защитить еврейство отъ нападеній язычниковъ. Существованіе такихъ обвиненій, каковы, напр., разсказы Манеѳона, Агатархида и другихъ юдофобскихъ писателей, что евреи были выгнаны изъ Египта вслѣдствіе появившейся на нихъ страшной проказы, что они въ іерусалимскомъ храмѣ поклонялись ослиной головѣ, что ихъ празднованіе субботы очень смѣшно, наконецъ, что они даже совсѣмъ безбожники—все это должно было обратить исторію въ апологію, которая, конечно, хватала ужъ черезъ край, когда представляла Платона пользующимся еврейскими законами, или даже Пиѳагора почерпающимъ свою мудрость изъ книгъ библіи. Но что Аристовулъ писалъ съ полнымъ убѣжденіемъ въ правдивости сообщаемаго и заимствовалъ изъ источниковъ, казавшихся историческими,—это обстоятельство доказывается всею его дѣятельностью,

насколько о ней извѣстно, самымъ несомнѣннымъ образомъ. Притомъ же еврейскій эллинистъ не отважился бы посвятить своему государю сочиненіе, полное лжи, басней и подлоговъ, если бы самъ не былъ введенъ въ сильное заблужденіе.

Не въ этой повѣствовательной дѣятельности заключается главное значеніе Аристовула, а въ дѣятельности его, какъ изслѣдователя въ области философіи и какъ толкователя писанія. Философское міровоззрѣніе его близко къ ученію перипатетиковъ, и съ особенною любовью занимался онъ философіею Аристотеля, которая не могла не дѣйствовать особенно обаятельно на писателя, восторженно относившагося къ художественнымъ произведеніямъ Эллады, но въ то же время проникнутаго религіозными идеями своего народа. Вѣдь ему, по всей вѣроятности, было извѣстно, что уже Аристотель восхвалялъ въ одномъ изъ его предшественниковъ и единовѣрцевъ «истинно греческій образъ дѣйствій этого человѣка, его воздержность и самообладаніе», и вѣдь находилъ Аристовулъ именно въ метафизикѣ этого мыслителя то представленіе о божествѣ, какъ вѣчномъ, сверхчувственномъ, неизмѣняющемся существѣ, которое было первою попыткой греческой философіи дать теизму научное основаніе и которое такъ легко было извѣстнымъ образомъ согласовать съ его собственными идеями о единствѣ Бога—идеями, какія высказываетъ библія. Эту-то гармонію желалъ установить Аристовулъ посредствомъ своего изслѣдованія, и съ этой цѣлью онъ главнымъ образомъ старается найти объясненіе образнаго значенія всѣхъ чувственныхъ выраженій въ священномъ писаніи евреевъ. Естественнымъ послѣдствіемъ этого стремленія является тотъ *аллегорическій способъ толкованія*, который становится типичнымъ для дальнѣйшаго развитія еврейскаго эллинизма, но котораго мы не находимъ еще у историковъ этой литературы въ ея первомъ періодѣ. Аристовулъ же идетъ неуклонно по слѣдамъ «Септуагинты», когда всѣ антропоморфизмы библіи объясняетъ символически и на вопросъ царя отвѣчаетъ, что библію слѣдуетъ понимать не буквально, а по преимуществу аллегорически. Но между нимъ и первыми переводчиками существуетъ уже то различіе, что онъ, ободряемый умственнымъ прогрессомъ своего времени, высказываетъ, сравнительно съ ними, болѣе смѣлыя мысли, напр., появленіе Бога на Синаѣ признаетъ только ниспосланіемъ явственныхъ знаковъ Его силы и величія, а не дѣйствительнымъ видимымъ явленіемъ Его личности, или рѣчь Бога въ это время понимаетъ не по человѣческому представленію, а какъ высшее божественное наитіе. Его объясненія субботы,—быть можетъ, прямой

отвѣтъ на нападенія Агатархида,—его толкованіе священнаго числа семь вводятъ непосредственно въ область того аллегористическаго ученія, которое въ его сочиненіяхъ мы находимъ развитымъ уже вполнѣ, но начала котораго встрѣчаются уже у его предшественниковъ.

Не въ пересказѣ, однако, повѣстей и басенъ псевдо-Аристеаса заключается главное преступленіе Аристовула, а въ томъ обстоятельствѣ, что въ третьемъ, тоже ему приписываемомъ отрывкѣ, параллелями къ его философскимъ идеямъ приводятся стихи *Орфея*, *Аратоса*, *Линоса*, даже *Гомера* и *Гезіода*, долженствующіе доказать знакомство этихъ поэтовъ съ идеями библіи, но на самомъ дѣлѣ по большей части поддѣльные или измѣненные (Pseudoorphica). И неужели на такую процедуру отважился тотъ самый писатель, который, приводя одинъ стихъ Аратоса, извиняется въ измѣненіи двухъ слоговъ, хотя оно нисколько не нарушаетъ смысла,—отважился, не подумавъ, что вѣдь его поддѣлка такихъ знаменитыхъ и общеизвѣстныхъ поэтовъ могла быть весьма легко обнаружена! И обманъ этотъ могъ оставаться неразоблаченнымъ въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій въ такомъ образованномъ городѣ, какъ Александрія! Едва-ли основательно такое мнѣніе. Гораздо правильнѣе, думаемъ, принять, что Аристовулъ только *цитировалъ* всѣ эти стихи, что онъ или извлекалъ ихъ, въ видѣ доказательствъ, изъ рукописей, гдѣ они существовали въ то время именно въ такомъ видѣ и откуда ихъ устранила только позднѣйшая филологическая критика, или же списывалъ все у того же псевдо-Аристеаса, совѣстливость котораго въ этомъ отношеніи была, какъ извѣстно, весьма эластична и который могъ вставлять мнимые стихи Гомера и Орфея еще легче, чѣмъ онъ поддѣлывалъ, вѣроятно, стихи Софокла и письма царей и первосвященниковъ. Аристовулъ былъ, конечно, знакомъ съ сочиненіями этого поддѣлывателя и въ какомъ нибудь изъ нихъ почерпнулъ эти стихи, съ полнымъ убѣжденіемъ въ ихъ подлинности и желая особенно скрасить ими свою защиту библейскихъ воззрѣній и еврейскихъ праздниковъ. Неоспоримо, что такое объясненіе представляется гораздо болѣе правдоподобнымъ, чѣмъ предположеніе, что Аристовулъ былъ самъ поддѣлыватель. Понятно, что стихи столь древнихъ греческихъ поэтовъ, свидѣтельствовавшіе о знакомствѣ авторовъ съ Моисеевымъ закономъ и высокомъ почтеніи къ нему, должны были имѣть въ глазахъ Аристовула большую цѣнность по отношенію къ его цѣли—защищать еврейство отъ нападеній грековъ и привести его въ гармоническое согласіе съ ученіемъ древнихъ художниковъ.

Если онъ при этомъ приписывалъ мыслителямъ золотого періода греческой жизни знакомство съ еврейскимъ закономъ и проникновеніе въ него съ философской стороны, то это опять-таки согласовалось съ его тенденціею и тѣмъ менѣе можетъ быть поставлено ему въ вину, что онъ только повторялъ высказывавшееся уже до него и одновременно съ нимъ учеными греками. Такъ, Мегасѳенъ доказывалъ, что вся мудрость грековъ давно уже проповѣдывалась евреями, Клеархъ и Теофрастъ прославляли еврейскіе нравы и обычаи, Гермиппъ говорилъ о еврейскомъ вліяніи на ученіе Пиѳагора!

Называя очищеннаго отъ критическихъ упрековъ Аристовула основателемъ еврейско-эллинистической религіозной философіи, или по крайней мѣрѣ ея первымъ и извѣстнымъ представителемъ, мы, чтобы быть послѣдовательными, должны усматривать въ вышеупомянутой апокрифической «Книгѣ Мудрости» среднюю ступень этой теософіи, «распустившееся на Аристовуловомъ фундаментѣ растеніе», а въ сочиненіяхъ *Филона*—ея высшій расцвѣтъ. Филонъ, родившійся между 30 и 20 г. до Р. Х., жилъ еще въ царствованіе Калигулы, къ которому въ Римъ онъ пріѣзжалъ въ 39 и 40 г. по Р. Х. въ качествѣ посла отъ своихъ александрійскихъ единовѣрцевъ.

Въ Филонѣ еврейскій эллинизмъ воплощается со всѣми своими преимуществами и недостатками. Онъ приводитъ въ полную систему теософію, составленную изъ восточной и греческой философіи, и его трудами аллегорическое толкованіе библіи возводится на ступень философско-эллинистическаго мидраша. Но чтобы понять его дѣятельность и міровоззрѣніе, надо воскресить себѣ время, когда Филонъ писалъ и которое значительно отличается отъ времени его эллинистическихъ предшественниковъ. Разрывъ между идеею и матеріею, до тѣхъ поръ еще остававшійся скрытымъ, теперь становится все явственнѣе и явственнѣе; неудовлетворяемая современными явленіями и равнодушная къ объективному міру, субъективная личность уходила въ самое себя, ибо при упадкѣ всякой религіозной жизни, при разрушеніи всякихъ житейскихъ отношеній и спутанности всякихъ нравственныхъ понятій, она не находила себѣ нигдѣ въ реальномъ мірѣ осязательной поддержки и опоры. Только надежда на будущее представляла еще замѣну мрачнаго настоящаго, и эта надежда мало-по-малу обратилась въ жадное стремленіе къ высшему пониманію, къ идеальному искупленію и освобожденію—стремленіе, долженствовавшее найти себѣ своеобразное выраженіе въ трансцендентальной философіи, имѣвшее цѣлью не мы-

шленіе, а созерцаніе, шедшее путемъ не реальной идеи, а мистическаго экстаза, и по всему этому нашедшее себѣ значительнѣйшаго представителя въ такомъ человѣкѣ, какъ Филонъ, проникнутомъ столь глубокою набожностью, полномъ столь глубокой сердечной теплоты и въ такой степени склонномъ къ философской спекулятивности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и къ мистикѣ.

Религіозная философія возникаетъ только тогда, когда сама религія уже становится предметомъ обсужденія. Въ періоды безусловнаго вѣрованія нѣтъ изслѣдованія религіозныхъ вопросовъ и философствованія въ этой области; есть только исполненіе предписаній религіи, безъ разсужденія— правильны или неправильны они. Точно также и аллегорическій способъ толкованія можетъ появляться только тамъ, гдѣ толкователь уже находится въ извѣстномъ противорѣчіи со своимъ текстомъ—противорѣчіи, требующемъ не буквальнаго, а символическаго разрѣшенія. Такимъ временемъ исканій и колебаній, распаденія и спутанности было время Филона и Христа. Та болѣзненная духовная жажда, которою томились всѣ благородные умы этой поры, естественно могла наполнять не одно вѣрующее сердце и въ школахъ раввиновъ; умы учениковъ этихъ школъ легко могли освѣщаться лучами новыхъ идей, но законъ и обведенная вокругъ него стѣна не допускали проникновенія ихъ во святую-святыхъ познанія. Съ непоколебимою вѣрою занимались они изслѣдованіемъ этого закона, между тѣмъ какъ ихъ эллинствующіе единовѣрцы старались построить его на началахъ разума и толковать символически.

Еврейство было священно и дорого и для этихъ послѣднихъ, но они хотѣли поднять его на ступень философской спекулятивности и на мѣсто простого историческаго усвоиванія его ученій поставить познаніе его истинъ. Такимъ образомъ возникла гностика еврейско-эллинистической философіи, благороднѣйшимъ представителемъ которой служитъ глубокомысленный Филонъ. Въ его системѣ еврейское ученіе образуетъ содержаніе, греческая философія—форму; онъ стоитъ на одной почвѣ съ современными ему неоплатониками и новопиѳагорейцами, почвѣ платонической и стоической философіи, къ которой онъ относится съ почтеніемъ, между тѣмъ какъ еврейскій законъ для него святыня, и онъ исполняетъ всѣ его постановленія. Это двойственное вліяніе обнаруживается и во внѣшней формѣ его изложенія, имѣющей превосходство предъ этою стороной въ сочиненіяхъ всѣхъ остальныхъ эллинистовъ. Греческій языкъ для Филона—орудіе, которымъ онъ владѣетъ весьма тонко и искусно, такъ что часто бы-

ваетъ трудно рѣшить, «чему слѣдуетъ больше удивляться въ немъ—совершенству выраженія или глубинѣ и красотѣ мысли». Но вмѣстѣ съ тѣмъ его изложеніе окрыляется поэтическимъ полетомъ библейской поэзіи, съ которою онъ познакомился сперва по греческому переводу, а потомъ, конечно, и по подлиннику *.

Дѣйствительно, Филонъ стоитъ совершенно на еврейской почвѣ, хотя его философія собственно ведетъ изъ области еврейства въ чуждыя духовныя сферы. Моисеевъ законъ служитъ для него резюмированіемъ всякой истины и всякой мудрости. Но и въ греческихъ ученіяхъ онъ находитъ доказательство правды вѣчныхъ идей. Поэтому онъ усердно отыскиваетъ въ библіи ученія греческихъ философовъ, которыя, по его соображенію, должны же находиться въ ней, если и она, и они поучаютъ истинѣ. Натурально, все это не можетъ совершаться безъ аллегорическаго толкованія, которое должно примирить и слить во-едино тѣ и другія воззрѣнія.

Идея Бога запечатлѣна у Филона рѣзкимъ философскимъ характеромъ. Богъ у него «духъ вселенной», «первобытный свѣтъ», который можетъ быть наглядно познанъ только чрезъ посредство сохраняющихъ міръ лучей. Онъ творецъ всѣхъ вещей и отечески заботится о ихъ существованіи и благосостояніи. Въ качествѣ создателя міра Богъ выходитъ изъ своей самости и отождествляется съ *Логосомъ*. Этотъ послѣдній терминъ—въ греческомъ языкѣ обозначающій одновременно слово и образъ — въ еврейско-эллинистической религіозной философіи былъ уже до Филона суррогатомъ «мудрости» библіи и «νοῦς» Платона. Но у Филона понятіе логосъ получило обильное результатами значеніе. Оно сдѣлалось соединительнымъ звеномъ между обоими божьими свойствами—могуществомъ и добротой, звеномъ, «которое посредствомъ себя соединяетъ ихъ съ Богомъ въ высшей сферѣ, а въ низшей проявляетъ ихъ Божіею дѣятельностью на землѣ». Самъ же логосъ произошелъ отъ Бога, отъ Него получилъ Его образъ и чрезъ Него сдѣлался, повидимому, личнымъ срединнымъ существомъ, которое наглядно изображаетъ Бога въ болѣе слабомъ видѣ.

Этимъ логосомъ, отпечатлѣніемъ, понятіемъ, идеею божества былъ Деміургъ, создавшій вселенную Богъ и вмѣстѣ съ тѣмъ естественный посредникъ между Богомъ и міромъ, или, какъ называетъ его поэтически-сво-

---

* Это послѣднее утвержденіе еще сомнительно, такъ какъ Филонъ обнаруживаетъ во всякомъ случаѣ весьма слабыя познанія въ древне-еврейскомъ языкѣ. *Ред.*

бодно Филонъ, «единородный (μονογενής) сынъ Божій». Этотъ логосъ, создавшій міръ, натурально могъ и возсоздать его или осуществить міръ будущій; вѣдь онъ былъ единородный сынъ Бога, онъ былъ, слѣдовательно, Мессія! Тутъ предъ нами источники перваго христіанства, и происхожденіе его изъ ученія Филона вполнѣ уясняется намъ въ идеѣ логоса.

Но къ логосу присоединяются также и творческія силы, которыя должны быть признаны идеями въ духовномъ мірѣ—*ангелы*, частью первобытные духи и свѣтообразы, частью подчиненныя существа, ангелы-слуги, отъ которыхъ происходитъ злое, живущее въ душѣ человѣка. Конечно, дитя въ первыя семь лѣтъ своей жизни невинно, и его душа подобно мягкому воску; но съ пробужденіемъ сознанія начинается борьба между духомъ и чувственностью, борьба, которую человѣкъ можетъ вести только при помощи Бога и добрыхъ ангеловъ. Это понятіе о побѣдѣ чувственности жизнью духа Филонъ развилъ въ спекулятивный спиритуализмъ, который непосредственно выводитъ за предѣлы антропологическихъ воззрѣній еврейства.

Но самъ Филонъ продолжаетъ еще признавать даже Откровеніе, какъ ни противорѣчитъ оно его философскимъ кореннымъ воззрѣніямъ. Но за исключеніемъ этого единственнаго,—ибо оно понимается имъ, какъ еврейскій догматъ,—предположенія, все остальное содержаніе еврейства есть въ глазахъ этого философа символъ идей и понятій, техническія выраженія для которыхъ заимствуются изъ ученія Платона и стоиковъ: храмъ и жрецы, законы о жертвоприношеніяхъ, очищеніи и пищѣ, праздники и другія установленія. Такимъ образомъ почти всѣ его сочиненія,—онъ оставилъ ихъ 47,—составляютъ непрерывный комментарій къ библіи, или, вѣрнѣе, къ двумъ первымъ книгамъ ея,—комментарій, который отличается отъ палестинскаго мидраша только рѣзко выступающею индивидуальностью автора, болѣе сильнымъ употребленіемъ аллегоріи и искусственнымъ прикрашиваніемъ рѣчи. Самъ Филонъ раздѣляетъ свои сочиненія на двѣ части: «Книгу о созданіи міра» и «Книгу о законѣ». Только два произведенія его—«Противъ Флакка» и «Посольство къ Каю» имѣютъ апологическій и историческій характеръ; остальныя входятъ въ категорію библейскихъ писаній, и поэтому мы считаемъ лишнимъ приводить здѣсь отдѣльныя заглавія ихъ. Впрочемъ, подлинность вышеупомянутой второй книги подвергается сомнѣнію.

Не смотря на то, что сочиненія Филона проникнуты искреннею любовью къ еврейству и глубокою набожностью, раввины не уважали ихъ,

быть можетъ, даже совсѣмъ не были знакомы съ ними, и потому они остались безъ вліянія на еврейскую литературу, тогда какъ вліяніе ихъ на развитіе христіанства было немаловажное. Надо замѣтить, однако, что многія воззрѣнія и идеи Филона, особенно его странная, заимствованная у пиѳагорійцевъ мистика чиселъ, встрѣчаются въ позднѣйшемъ еврейскомъ мистическомъ ученіи каббалы, «такъ что всякая мало-мальски понятная каббалистическая книга вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ понятіе о Филоновой символикѣ». Его символически-аллегорическій способъ толкованія библіи можетъ быть оцѣненъ по своему какъ экзегетическому, такъ и этическому достоинству, двумя небольшими примѣрами. Отдохновеніе въ субботній день, которому онъ придаетъ особенную важность, означало для него «чистѣйшій душевный міръ» безъ малѣйшаго нарушенія. «На это указываютъ слѣдующія слова: когда Господь приводитъ тебя въ страну, которую Онъ обѣщалъ твоимъ праотцамъ, и даетъ тебѣ большіе и прекрасные города, которые построилъ не ты, дома, наполненные запасами, которые собраны не тобою, колодцы, которые вырыты не твоею рукою, виноградники и оливковыя рощи, насажденныя не тобой... слѣдовательно, всѣ вещи, служащія для наслажденія и удовлетворенія потребностямъ,—то подъ городами слѣдуетъ понимать общія, широко захватывающія добродѣтели; подъ домами—добродѣтели особенныя, ограниченныя болѣе тѣсными предѣлами; подъ колодцами—благородные, воспріимчивые къ мудрости умы; подъ произрастаніями—результаты и плоды; плодъ познанія есть созерцательная жизнь, которая радуетъ, какъ вино, и распространяетъ свѣтъ, какъ масло. Все это—божественныя блага, между тѣмъ какъ построенные человѣческими руками города полны раздора и страстей».

Толкованіе библіи у Филона касается большею частью отдѣльныхъ главъ или стиховъ, но иногда встрѣчаются и аллегорическія разсужденія о какомъ нибудь словѣ или понятіи, которыя въ этомъ случаѣ объясняются во всѣхъ ихъ значеніяхъ. Такъ, напримѣръ, слово «солнце» имѣетъ въ библіи, по мнѣнію Филона, нѣсколько высшихъ значеній:

„Солнце, во первыхъ, употребляется въ ней какъ образъ человѣческаго разума. Ибо какъ солнце господствуетъ надъ земнымъ шаромъ, такъ разумъ руководитъ нашимъ тѣломъ. Поэтому тотъ, кто хочетъ быть господиномъ тѣлесныхъ вещей, долженъ, подобно Іосифу, избирать себѣ тестемъ жреца солнечнаго города (Геліополисъ, Онъ), или руководителя разума, вступая въ самый тѣсный союзъ съ этимъ послѣднимъ. Но и внѣшнее тѣлесное чувство понимается иногда подъ словомъ солнце. Въ этомъ значеніи употреблено оно во фразѣ: солнце начало свѣтить, когда онъ (Іаковъ) проходилъ мимо лика

божьяго. Ибо когда мы не въ состоянiи прилежно заниматься самыми священными идеями, какъ бы безтѣлесными образами, но только проходимъ мимо нихъ, то должны прибѣгать къ помощи другого, физическаго свѣта, который, однако, будучи сравниваемъ со свѣтомъ духа, почти ничѣмъ не отличается отъ тьмы. Когда земной свѣтъ загорается, онъ пробуждаетъ солнце отъ сна, въ то же время усыпляя умъ, справедливость, познанiя и мудрость, до того времени бодрствовавшiя. Вслѣдствiе этого священное слово не допускаетъ очистительной силы до захожденiя солнца, ибо всякое волненiе внѣшнихъ чувствъ нарушаетъ дѣятельность разума. Такъ и священникъ долженъ наслаждаться святыней только послѣ захожденiя солнца *. Ибо кто любитъ земной блескъ, тотъ отстраняется отъ наслажденiя высшими благами религiи. Только могущiй пренебрегать земнымъ блескомъ, становится участникомъ этого высшаго наслажденiя. Развѣ восходящее солнце не производитъ дѣйствiя, противоположнаго вызываемому солнцемъ заходящимъ? Когда солнце восходитъ, все на землѣ становится свѣтло, но небесныя свѣтила меркнутъ; когда же оно заходитъ, на землю спускается темнота, но на небѣ появляются блестящiя звѣзды. Точно такимъ же образомъ потухаетъ въ насъ высшiй божественный свѣтъ, когда мы привязаны къ блеску внѣшнихъ чувствъ; только послѣ погашенiя земного блеска зажигаются лучи высшей, божественной добродѣтели. Но и слово божье часто называется солнцемъ, ибо оно есть отраженiе блистающаго на себѣ солнца. Наконецъ, терминъ солнце переносится на самого Бога, ибо Богъ есть первобытный свѣтъ, ибо Онъ проникаетъ взоромъ во все сокровеннѣйшее и выводитъ на свѣтъ самые тайные проступки. Оттого и поется въ священныхъ гимнахъ: Богъ—мой свѣтъ и мое спасенiе!"

Такого рода комментированiе библiи было у Филона, который представляетъ своею дѣятельностью высшую ступень и конецъ еврейско-эллинистической религiозной философiи. Дальнѣйшее развитiе его системы было почти невозможно на почвѣ еврейства; но оно нашло себѣ мѣсто на другой почвѣ, и отпрыски его идеи логоса не только помогали созданью и развитiю христiанства, но и въ средние вѣка оплодотворяли и питали собою философское мiровоззрѣнiе, и послѣднiе слѣды ихъ нетрудно открыть во многихъ философскихъ системахъ новаго времени.

Въ свое же время они способствовали лучшему ознакомленiю грековъ и римлянъ съ идеями еврейства и вынудили у тѣхъ и другихъ болѣе справедливую оцѣнку этого послѣдняго. Поэтому неудивительно, что передовые государственные люди, выдающiяся женщины Рима—находились подъ влiянiемъ этихъ идей. То было время, когда старые боги, преслѣдуемые смѣхомъ людей, готовились покинуть Олимпъ, когда старый Панъ умеръ;

* Т. е. при всѣхъ очистительныхъ обрядахъ; въ Пятикнижiи говорится: «При захожденiи солнца онъ становится чистымъ». *Ред.*

не совершенно-ли естественно послѣ этого, что невидимый и единый Богъ евреевъ, котораго эллинисты показывали въ философскомъ освѣщеніи, но въ то же время въ таинственныхъ сумеркахъ, дѣйствовалъ неодолимо-притягательно на умы?

Но непосредственное знакомство съ этою теософіею доставилъ римскому обществу палестинскій эллинизмъ, существованіе котораго въ помаккавейское время доказывается уже историческими отрывками Эвполемоса и многими апокрифическими сочиненіями и которое имѣетъ главнѣйшаго представителя своего въ историкѣ *Іосифѣ Флавіѣ*, род. въ 38 г. по Р. Х. въ Іерусалимѣ. Онъ составляетъ прямую противоположность самому выдающемуся представителю александрійскаго эллинизма, Филону, сочиненіями котораго онъ, конечно, пользовался, но о которомъ онъ упоминаетъ всего одинъ разъ,—противоположность въ томъ отношеніи, что Филонъ отличался глубокой набожностью и безукоризненною чистотою характера, Іосифъ же, хотя и выставлялъ на видъ свой фарисейскій образъ мыслей, но сдѣлался измѣнникомъ своего народа и оффиціознымъ историкомъ.

Іосифъ писалъ свои сочиненія при римскомъ дворѣ, гдѣ онъ въ царствованіе трехъ императоровъ—Веспасіана, Тита и Домиціана—старался своею литературною дѣятельностью заставить современниковъ забыть его непохвальное прошедшее на поприщѣ государственной службы; но ему не удалось воспрепятствовать тому, чтобы его собственныя произведенія сдѣлались сильными обвинителями его характера. Произведеній этихъ сохранилось четыре: «Еврейская война» въ семи книгахъ, излагающихъ исторію разрушенія Іерусалима и римской войны въ Іудеѣ и первоначально написанныхъ по еврейски; «Двадцать книгъ еврейскихъ древностей», гдѣ онъ разсказываетъ исторію своего народа отъ древнѣйшихъ временъ до 26 г. по Р. Х.; «Возраженіе противъ грековъ», именно «противъ Апіона»—полемическое сочиненіе, сохранившееся не вполнѣ; наконецъ, «Жизнь Флавія Іосифа», автобіографія, вызванная сочиненіемъ его политическаго и литературнаго противника, *Юстуса Тиверіадскаго*, секретаря царя Агриппы, «о еврейской войнѣ», гдѣ находились сильныя нападки на Іосифа, и имѣвшая цѣлью объяснить или оправдать двуличность и двусмысленность его поведенія.

Этотъ же самый Юстусъ написалъ и исторію еврейскихъ царей отъ Моисея до 100 г., но отъ его сочиненій не сохранилось ничего.

Во всѣхъ произведеніяхъ Іосифа авторомъ выставляется на видъ его горячая любовь къ соплеменникамъ и вѣра. Ни та, ни другая не могутъ

быть отрицаемы даже самыми отъявленными противниками его. Къ этому присоединяются еще близкое знакомство съ памятниками и исторіею еврейства и незаурядное писательское дарованіе, вслѣдствіе чего его сочиненія не только служатъ важнѣйшимъ и почтеннѣйшимъ источникомъ этой исторіи, но и сдѣлались образцомъ историческаго изложенія, благодаря прекрасному историческому стилю автора, который снискалъ Іосифу прозваніе греческаго Ливія.

Иное дѣло его правдивость и надежность, которыя не всегда выдерживаютъ критику,—хотя Тацитъ и признаетъ его историческимъ источникомъ за пользованіе источниками древнѣйшими и за объективность изложенія—и противъ которыхъ основательно предъявляются возраженія, когда дѣло идетъ о самозащитѣ автора или о римскомъ императорскомъ домѣ. Его сочиненіе «О еврейской войнѣ», которую онъ могъ вѣдь отчасти описать какъ очевидецъ, имѣла ближайшею цѣлью вытѣснить у его единовѣрцевъ другія изложенія того же самаго предмета, а затѣмъ — дать грекамъ и римлянамъ болѣе благопріятное понятіе о евреяхъ. Напротивъ того, «Еврейскія Древности» были написаны главнымъ образомъ для язычниковъ; ихъ тенденція обнаруживаетъ тѣсное родство между Іосифомъ и александрійскими эллинистами, съ которыми есть у него еще одна общая черта—аллегорическій способъ толкованія. Въ одномъ мѣстѣ онъ даже заявляетъ, что имѣетъ намѣреніе написать философскій комментарій къ исторіи сотворенія міра, стало быть—палестинско-эллинистическій мидрашъ. Но эта мысль не осуществилась, и имѣющая такую же тенденцію проповѣдь «О господствѣ разума», такъ называемая четвертая книга Маккавеевъ, приписывается Іосифу Флавію ошибочно.

Точка зрѣнія его вообще—строго религіозная, и его міровоззрѣніе—существенно еврейское, конечно, находящееся подъ вліяніемъ языческихъ представленій. Но его идея созданія міра, поддерживанія его и направленія Богомъ понимается и неоднократно высказывается не «въ духѣ александрійской идеи міровой души», а въ библейскомъ смыслѣ. Что, не смотря на это, онъ платилъ дань воззрѣніямъ и суевѣріямъ своего времени, это свидѣтельствуетъ столько же о недостаткѣ въ немъ послѣдовательности и прочности мышленія, сколько и о хаотическомъ состояніи тогдашняго общаго образованія, представителемъ котораго мы вполнѣ можемъ считать его. Такъ, въ своей исторіи древностей онъ разсказываетъ, между прочимъ, что искусство изгонять злыхъ духовъ изобрѣтено Соломономъ, что оно переходило потомъ по наслѣдству изъ поколѣнія въ по-

колѣніе и практиковалось еще въ его время. Послѣ этого онъ описываетъ одинъ случай заклинанія бѣсовъ, когда нѣкій Элеазаръ, въ присутствіи Веспасіана, посредствомъ кольца вытащилъ бѣса изъ носа одного бѣсноватаго!

Но въ то же самое время Іосифъ является удивительно просвѣщеннымъ человѣкомъ и не затрудняется естественно объяснять, даже подвергать сомнѣнію чудеса библіи; но при этомъ онъ ограждаетъ себя осторожнымъ изреченіемъ: «Пусть каждый думаетъ на этотъ счетъ, какъ ему угодно!» То обстоятельство, что онъ пересказалъ и даже еще изукрасилъ сказку псевдо-Артапана о Моисеѣ, не служитъ особенно хорошимъ доказательствомъ его историческаго вкуса, но другія подробности въ его исторіи войны и исторіи древностей, равно и въ полемическомъ сочиненіи противъ Апіона и въ автобіографіи, представляютъ этотъ же вкусъ въ болѣе выгодномъ свѣтѣ.

Характеристическимъ примѣромъ для опредѣленія его положенія относительно религіозныхъ памятниковъ и воззрѣній его націи можетъ служить рѣчь, которую онъ влагаетъ въ уста Моисею передъ синайскимъ откровеніемъ. Моисей именно говоритъ слѣдующее:

«Богъ, о, евреи, снова, какъ и прежде, благосклонно выслушалъ меня, и въ настоящее время Онъ самъ находится между вами, чтобы дать вамъ предписанія и законы, по которымъ вы могли бы вести счастливую жизнь и научились бы наилучшимъ образомъ устроить вашъ общинный бытъ и управлять имъ. Поэтому я заклинаю васъ Имъ самимъ и Его чудными созданіями— не пренебрегать словами, которыя я буду теперь говорить вамъ, въ томъ соображеніи, что это будетъ произносить человѣческій языкъ, и видя предъ собой меня. Нѣтъ, взвѣшивайте возвышенность и силу этихъ словъ, и по нимъ познайте величіе Того, Кто измыслилъ ихъ и удостоилъ васъ бесѣды посредствомъ меня, ради вашего благополучія. Ибо не Моисей, сынъ Амрама и Іохебедъ, даетъ вамъ эти заповѣди, но Тотъ, Кто ради васъ превратилъ Нилъ въ кровь, всяческими казнями сломилъ надменность египтянъ, проложилъ вамъ открытую дорогу черезъ Красное море, ниспослалъ съ неба пищу голодающимъ и добылъ изъ скалы обильные источники питья для жаждущихъ; Тотъ, Кто поставилъ Адама господиномъ земли и моря, спасъ Ноя отъ потопа, далъ бродившему безъ пріюта Аврааму землю Ханаанскую; Тотъ, по чьей волѣ Исаакъ родился отъ престарѣлыхъ родителей; Кто благословилъ Іакова прекрасными двѣнадцатью сыновьями и далъ въ руки Іосифу господство надъ всѣмъ Египтомъ. Эти заповѣди да будутъ для васъ священны. Да будутъ онѣ для васъ дороже вашихъ женъ и дѣтей. Если будете соблюдать ихъ, будете необычайно счастливы; земля окажется для васъ плодородною, море—спокойнымъ, Богъ благословитъ васъ добрыми дѣтьми и вы

сдѣлаетесь страшными для враговъ вашихъ. Я находился въ присутствіи самого Бога и слышалъ самъ Его безконечный голосъ. Такъ сильно заботится Богъ о васъ и вашемъ родѣ!»

Такого рода рѣчи могли, конечно, соотвѣтствовать вкусу того времени, хотя тутъ говоритъ не столько Моисей, сколько Іосифъ. Но для болѣе зрѣлаго вкуса стилистическое искусство Флавія заключается не въ этомъ елейномъ легендарномъ тонѣ, а въ удивительно наглядныхъ, хотя и краткихъ изображеніяхъ войны въ Іудеѣ, римскаго войска, подвиговъ зелотовъ, и вообще этой бурной эпохи. Одну изъ прекраснѣйшихъ частностей въ этомъ отношеніи составляетъ эпизодъ въ третьей книгѣ «Еврейской войны», рисующій картину римскаго войска. Послѣ художественно-историческаго изображенія бѣдственнаго состоянія евреевъ, авторъ вдругъ показываетъ читателю римскіе легіоны, идущіе съ моря во всемъ ихъ великолѣпіи, грозно направляющіеся впередъ для истребленія фанатическаго народца. «Мастерскими короткими штрихами проводитъ онъ предъ нашими глазами легіоны, этихъ, съ юности сросшихся со своимъ оружіемъ солдатъ, этихъ природныхъ побѣдителей всего свѣта, для которыхъ миръ былъ безкровная война, а война—кровавое продолженіе ихъ занятій во время мира,—этихъ воиновъ, переносившихъ всякій климатъ, для которыхъ моровая язва, нервная горячка—были чѣмъ-то неслыханнымъ. Мы видимъ блестящую іерархію многочисленнаго офицерскаго корпуса, которая въ каждомъ легіонѣ ведетъ 64-мя ступенями отъ центуріона послѣдняго манипельса до посѣдѣвшаго въ бою, покрытаго почестями и отличіями примипилуса. Мы понимаемъ пламенное честолюбіе, долженствовавшее подстрекать этихъ людей къ восхожденію, посредствомъ подвиговъ, со ступени на ступень. Мы во-очію усматриваемъ желѣзныя узы, съ помощью которыхъ эти толпы людей сплочивались въ одно исполинское тѣло; мы присутствуемъ при той, ничѣмъ не развлекаемой внимательности, съ которою всѣ слѣдятъ за малѣйшими движеніями своего полководца; мы понимаемъ, наконецъ, что передъ нашими глазами величайшее міровое чудо древности, мечъ всемірнаго завоевателя, направляемый искуснѣйшею рукою. Да, Іосифъ Флавій въ эту минуту проникаетъ въ тайну величія Рима и слабости своей собственной націи, которая должна была погибнуть отъ ослѣплявшихъ ее безумныхъ надеждъ».

И въ то же самое время, какъ мы восхищаемся этимъ стилистическимъ искусствомъ, не можетъ не приходить въ голову мысль, что этотъ самый человѣкъ сдѣлался измѣнникомъ своего бѣднаго народа, того народа, ко-

торому онъ впослѣдствіи читалъ такія красивыя надгробныя рѣчи; что между тѣмъ, какъ еще не переставали дымиться развалины храма и Сіона, онъ заворачивался въ философскій плащъ нищаго, сдѣланный изъ лоскутьевъ греческой учености и римской добродѣтели, чтобы посредствомъ ораторскихъ ухищреній оплакивать несчастіе своихъ единоплеменниковъ! И вотъ эта-то мысль, не смотря на всѣ блестящія дарованія Флавія, дѣлаетъ достойнымъ презрѣнія этого писателя, который, среди всѣхъ бѣдствій, обрушивающихся на его народъ, примѣняетъ возвышенныя мессіанскія предсказанія пророковъ къ заклятому врагу и разрушителю Іерусалима, императору Веспасіану, и этимъ покупаетъ себѣ жизнь и свободу,— этого писателя, который, въ качествѣ перваго оффиціальнаго историка, для свой книги, безмятежно и внѣ всякой опасности написанной при римскомъ дворѣ, испрашиваетъ одобреніе и признаніе ея единственно вѣрнымъ изложеніемъ—у Тита, того самаго Тита, кому обязана своимъ уничтоженіемъ въ пламени пожара та святыня, которую онъ же, Іосифъ, оплакиваетъ лицемѣрными слезами!

Не смотря на все это, сочиненія Флавія, разсматриваемыя со стороны ихъ историческаго достоинства, какъ источника, бросаютъ самый яркій свѣтъ на то бурное время, когда на вершинѣ Голгофы и въ храмѣ Моріи разыгрались двѣ возвышеннѣйшія и страшнѣйшія трагедіи всемірной исторіи. Конечно, ни Іосифъ, ни Филонъ не упоминаютъ о Христѣ—относящееся къ этому вопросу одно мѣсто въ сочиненіяхъ перваго давно уже признано позднѣйшею вставкой; Іосифъ разсказываетъ только о появившемся въ его время новомъ родѣ философіи, о «соблазнителяхъ, которые вводили въ заблужденіе глупый народъ обѣщаніемъ Божьей помощи»; но о Мессіи, утверждающемъ, что онъ осуществилъ священнѣйшія надежды евреевъ, не говорятъ ни Іосифъ, ни Филонъ, хотя оба пережили Христа, такъ какъ Филонъ жилъ еще въ 49-мъ, а Іосифъ—въ 94-мъ г. по Р. Х. Годъ же смерти того и другого неизвѣстенъ и, вѣроятно, уже никогда не будетъ открытъ.

Если не принять предположенія, что христіанскіе переписчики, чрезъ посредство которыхъ дошли къ намъ сочиненія Флавія, выкидывали изъ этихъ послѣднихъ все, несогласовавшееся съ ихъ религіознымъ вѣрованіемъ, т. е. все, написанное имъ о Іисусѣ и христіанахъ, то это умолчаніе служитъ краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ, что современники не придавали возникавшему новому ученію того значенія, которое оно получило впослѣдствіи.

Понятно, что такія ученія, какъ ученія евреевъ и евреевъ-христіанъ (такъ называлась половина послѣдователей перваго христіанства, желавшихъ удержать одновременно съ новою религіею и Моисеевъ законъ) — должны были произвести глубокое волненіе въ испорченномъ и внутренно пустомъ римскомъ обществѣ. Въ Римѣ тотчасъ же выступили впередъ друзья и враги еврейства, и то обстоятельство, что хитрый Цицеронъ боялся ихъ ненависти, можетъ служить почти доказательствомъ ихъ духовнаго значенія, о которомъ, впрочемъ, свидѣтельствуютъ и нападенія римскихъ писателей, каковы Ювеналъ, Персій и др. Не особенно остроумно осмѣивавшійся Марціаломъ еврейскій писатель *Теодоръ*, поэтъ и другъ Горація *Фускъ Аристій* и еще многіе другіе тогдашніе сочинители также служатъ для насъ указаніемъ, что римскіе евреи въ ту пору занимались литературой, о чемъ мы узнаемъ и изъ другихъ данныхъ—правда, относящихся уже къ позднѣйшему времени.

Но еврейскій эллинизмъ еще не совсѣмъ покончилъ свое существованіе со смертью Филона и Іосифа. Если, сообразно съ естественною послѣдовательностью, именно греческіе евреи, находившіеся внѣ знаменитой, построенной толкованіемъ писанія ограды, первые приняли евангеліе новаго ученія, проповѣдывавшееся имъ ученикомъ уже упомянутаго нами Гамаліеля, Павломъ,—то часть населенія оставалась все-таки вѣрною религіи своихъ отцовъ, вопреки всѣмъ нападеніямъ и соблазнамъ, исходившимъ какъ отъ язычниковъ, такъ и отъ язычниковъ-христіанъ.

Но для этого кружка вѣрныхъ приверженцевъ современемъ появилась надобность въ новомъ переводѣ библіи, такъ какъ «Септуагинта» уже, повидимому, не удовлетворяла потребностямъ измѣнившагося порядка вещей. Раввины и безъ того относились къ этой «Септуагинтѣ» совсѣмъ несочувственно, и потому они поддержали всѣмъ своимъ вліяніемъ предпріятіе *Аквилы* (Акиласа) изъ Понта, который около 90 г. по Р. Х. еще разъ перевелъ библію на греческій языкъ, согласно экзегетикѣ своего времени. Аквила былъ знатный язычникъ, котораго легенда дѣлаетъ даже родственникомъ императора Адріана, обратившійся потомъ въ христіанство, а въ заключеніе перешедшій въ еврейство.

Его переводъ, на сколько можно судить по сохранившимся скуднымъ остаткамъ, отличался отъ «Септуагинты» рабски-буквальною передачею подлинника. Такая близость требовалась тѣмъ болѣе, чѣмъ сильнѣе текстъ «Септуагинты» отдалялся отъ еврейскихъ воззрѣній. Но переводъ Аквилы имѣлъ еще то преимущество, что могъ опираться на прочно установленный

еврейскій текстъ и примѣнять къ дѣлу принятый въ то время способъ объясненія. Школа этого комментированія библіи, о которой намъ еще придется говорить и которая до тѣхъ поръ выжимала букву писанія, пока не отыскивала въ ней его настоящаго смысла, вмѣстѣ съ тѣмъ ища въ каждомъ словѣ побочнаго значенія и указанія на традицію, — эта школа нашла себѣ въ прозелитѣ Аквилѣ послушнаго ученика. Потому-то его переводъ встрѣтилъ со стороны двухъ самыхъ выдающихся законоучителей, Элеазара-бенъ-Гирканоса и Іошуи бенъ-Хананіи, формальное одобреніе, выразившееся въ примѣненіи ими къ Аквилѣ словъ псалмопѣвца: «Услада разлита на твоихъ устахъ», и неоднократно цитировался раввинами какъ въ Гаггадѣ, такъ и въ Галахѣ. Да, до такой степени доходило воодушевленіе, что снова привлекли къ дѣлу старый библейскій стихъ и въ этомъ переводѣ снова усматривали Іафетовъ духъ греческой граціи и прелести, поселившійся въ шатрахъ Сима!

Трудно съ точностью рѣшить, основано-ли такое сужденіе на оппозиціи старому греческому переводу библіи, или источникомъ его служитъ дѣйствительное признаніе внутренняго достоинства перевода,—трудно при существованіи немногихъ отрывковъ его, къ которымъ, по одной устроунной, уже новѣйшей гипотезѣ, слѣдуетъ присоединить и неосновательно причислявшійся до сихъ поръ къ «Септуагинтѣ» переводъ «Проповѣдника». Повидимому, Аквила сдѣлалъ два перевода библіи—парафрастическій и буквальный, κατ' ἀκρίβειαν. Второй имѣлъ, быть можетъ, своимъ руководящимъ началомъ новую систему толкованія—Акибы, жившаго именно въ то время, и у законоучителей-талмудистовъ пользовался такимъ высокимъ уваженіемъ, что они не затруднялись цитировать различные варіанты его. Но независимы отъ этихъ отрывковъ части находящагося въ библіотекѣ св. Марка въ Венеціи перевода Аквилы II, о которомъ одинъ компетентный критикъ отзывается, какъ о сдѣланномъ неизвѣстно когда, съ знаніемъ «Септуагинты», но умышленнымъ отстраненіемъ ея, на основаніи позднѣе установленнаго текста и при пользованіи еврейскими средневѣковыми грамматиками *.

Тою же потребностью были вызваны, конечно, и два другихъ, сдѣланныхъ немного позднѣе, греческихъ перевода библіи—*Симмаха* и *Теодотіона* изъ Ефеса, въ Малой Азіи, первый—отчасти вольный, второй—

---

* Этотъ переводъ, извѣстный подъ названіемъ *Graecus Venetus*, изданъ Гебгардтомъ въ Лейпцигѣ въ 1875 г. *Ред.*

строго буквальный относительно еврейскаго текста. И эти переводы также сохранились въ разсѣянныхъ отрывкахъ, равно какъ и нѣсколько скудныхъ остатковъ отъ работъ въ томъ же родѣ анонимныхъ еврейскихъ эллинистовъ. Отъ библейскаго перевода Теодотіона уцѣлѣла еще книга Даніила, которую уже въ раннее время ввели въ употребленіе вмѣсто дурной и малотолковой переработки этой же книги въ «Септуагинтѣ». Вслѣдствіе этого прежній переводъ пропалъ, и только въ прошедшемъ столѣтіи его нашли снова.

Переводъ Симмаха выражаетъ собою весь характеръ того времени, такъ какъ переводчикъ весьма явственно высказываетъ здѣсь свои догматическія убѣжденія. Способъ изложенія его взгляда на чистую духовность Бога, на догматъ воскресенія, вѣчную жизнь; стараніе избѣгать антропоморфизмовъ и замѣнять ихъ другими выраженіями; пользованіе толкованіями еврейскихъ школъ того времени какъ на счетъ предписаній Галахи, такъ и по другимъ вопросамъ; наконецъ, связь этого перевода съ тогдашнимъ пониманіемъ еврейскаго языка — все это даетъ сохранившимся отрывкамъ Симмаха особенную цѣнность и особенный интересъ. Тѣмъ страннѣе, что о немъ не говорится въ раввинскихъ источникахъ—если это не тотъ Симмахъ, о которомъ упоминаютъ, какъ объ ученикѣ Меира, — не говорится, какъ есть свѣдѣніе, потому, что его вообще не любили и не хотѣли, чтобъ его переводъ былъ предпочтенъ принятому и одобренному переводу Аквилы. Но Симмахъ не нуждается въ какомъ нибудь постороннемъ свидѣтельствѣ: «на свой трудъ онъ наложилъ полную печать своей коренной своеобразности».

Что же касается до точно также неизвѣстнаго у евреевъ Теодотіона, то переводъ его былъ несомнѣнно старше работы Симмаха, но менѣе оригиналенъ и строже держался буквы еврейскаго первоначальнаго текста и тѣхъ религіозныхъ воззрѣній, которыя проповѣдывались въ палестинскихъ школахъ во II столѣтіи. Теодотіонъ старается примирить Аквилу и «Септуагинту», пополняетъ пробѣлы этой послѣдней, исправляетъ ея ошибки, удерживаетъ выраженія Акилы, когда они кажутся ему подходящими, замѣняетъ ихъ другими, когда они выходятъ слишкомъ рѣзкими, или не вполнѣ передаютъ смыслъ. Особенно часто удерживаетъ онъ, по образцу «Септуагинты», еврейскія слова въ тѣхъ случаяхъ, когда самому ему не вполнѣ понятно ихъ значеніе.

По свидѣтельствамъ отцовъ церкви, Теодотіонъ, какъ и Симмахъ, были евреи-христіане, эбіониты или назареи, но послѣдняя изъ этихъ сектъ

приняла отъ этого Симмаха и названіе симмахіянъ. Въ отрывкахъ его перевода библіи усматривали даже слѣды его еврейско-христіанскаго происхожденія. По мнѣнію другихъ, Симмахъ былъ самаритяниномъ и только впослѣдствіи перешелъ въ іудейство. Но и это показаніе, какъ и всѣ остальныя, опровергнуто новѣйшими изслѣдованіями о происхожденіи обоихъ переводчиковъ библіи.

Что Теодотіонъ жилъ раньше Симмаха—это весьма вѣроятно; и у Іеронима находимъ извѣстіе, что Симмахъ унаслѣдовалъ всѣ ошибки своего предшественника.

Преданность еврейскихъ эллинистовъ религіи отцовъ, хорошо доказываемая этою усиленною переводческою дѣятельностью, подтверждается, однако, и многими другими извѣстіями, и многими умственными продуктами послѣдующихъ столѣтій. Переводъ книги Іова, диспуты мученика Юстина съ Трифономъ, Язона съ Папискусомъ, псевдо-филоновы рѣчи о Іонѣ и Сансонѣ, нѣсколько сочиненій, несправедливо приписываемыхъ неоплатонику Нумеміосу, но на самомъ дѣлѣ имѣющихъ еврейское происхожденіе и въ которыхъ Платонъ прославляется, какъ аѳинскій Моисей, показанія, разсѣянныя у отцовъ церкви, и многія другія данныя—все это свидѣтельствуетъ, что умственный интересъ эллинствующихъ евреевъ къ философскому пониманію ихъ религіозныхъ документовъ долго еще сохранялся ненарушимымъ и находилъ себѣ литературное выраженіе.

Бурное время уничтожило почти всѣ эти произведенія, и отъ всей литературы еврейскаго эллинизма остались, за немногими исключеніями, только скудные остатки. Но и эти ничтожныя свидѣтельства страшно тревожнаго и смутнаго времени даютъ намъ понятіе о духѣ, проникавшемъ еврейско-эллинистическую литературу, которая, одновременно съ набожнымъ сохраніемъ религіознаго преданія, прокладывала путь высшему духовному пониманію закона и библейскаго слова, и стремленіе которой состояло также въ защитѣ еврейства отъ нападеній язычниковъ и въ возвышеніи его. Что это обширное духовное теченіе нашло себѣ впослѣдствіи истокъ въ христіанствѣ—причиной тому были чуждые элементы, которые оно постепенно восприняло въ себя и ассимилировало со своими греческими воззрѣніями.

Но рядомъ съ этимъ теченіемъ шло на всемъ протяженіи перваго періода самостоятельной еврейской литературы еще другое, которое, оставаясь почти безъ прикосновенія чуждыхъ элементовъ, развивалось строго замкнутымъ въ своей своеобразности, и въ которомъ лежали скрытыми

зародыши позднѣйшей организаціи духовной жизни. Для этого направленія непоколебимая вѣра въ законъ была высшимъ жизненнымъ принципомъ, а правило ничего не писать—ненарушимою нормой. Вслѣдствіе этого не дошло до насъ названія ни одной книги и ни одного писателя за весь этотъ періодъ, когда такъ кипѣла духовная жизнь; но ей было суждено найти себѣ свидѣтельство уже въ еврейской литературѣ послѣдующихъ столѣтій.

ПЕРІОДЪ ТРЕТІЙ.

ТАЛМУДИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

(Отъ 100 до 750 г. по Р. Х.).

Введеніе.

Іерусалимъ былъ разрушенъ, храмъ сдѣлался жертвою огня, государство распалось, и народъ Іудеи готовился къ своему великому странствію въ продолженіе тысячелѣтій и по всѣмъ странамъ міра. Начинается безпримѣрная трагедія, не подходящая ни подъ одну изъ эстетическихъ категорій. Нѣтъ здѣсь единства мѣста, ибо сыны еврейскаго народа подвергаются гоненію, какъ на родномъ востокѣ, такъ и на дальнемъ западѣ; нѣтъ единства времени, потому что уже почти два тысячелѣтія разыгрывается эта трагедія, и все-таки еще не предвидится ея конецъ; нѣтъ и единства дѣйствія, если принять въ соображеніе неистощимую изобрѣтательность гонителей въ придумываніи разныхъ мукъ и то обстоятельство, что каждое утро приносило съ собою новое страданіе несчастному еврейскому народу.

Неоднократно доказывали и не разъ писали въ историческихъ книгахъ, что политическая исторія евреевъ окончилась съ разрушеніемъ Іерусалима. Какъ будто политическая исторія заключаетъ въ себѣ только подвиги народа, а не также и страданія его! Какъ будто восемнадцать столѣтій непрерывнаго гоненія не имѣютъ печальнаго права называться политическою исторіею, въ самомъ смѣломъ значеніи этого слова!

Но еврейское племя еще существуетъ, являясь въ одно и то же время героемъ и авторомъ той всемірно-исторической драмы, которая не имѣетъ себѣ примѣра въ исторіи народовъ.

Какимъ образомъ оказалось это возможно? Одинъ великій поэтъ на-

звалъ это единственное, поразительное явленіе въ исторіи величайшею загадкой въ жизни народовъ, возвышеннѣйшею поэзіею всѣхъ временъ, эпилогъ которой, вѣроятно, совпадетъ съ тѣмъ моментомъ, когда совсѣмъ распутается великій, еще нетронутый узелъ всѣхъ націй земли. Но поэтъ предчувствовалъ, въ чемъ будетъ состоять разрѣшеніе этой загадки, ибо призналъ исторію этого народа, его образъ жизни и непрекращающееся существованіе несомнѣнными доказательствами тѣхъ чудесъ, которыя извѣстны намъ о немъ, и тѣхъ *писаній*, которыя дошли къ намъ отъ него. И дѣйствительно, въ еврейской литературѣ заключается разгадка, какимъ образомъ народъ, отвергаемый всѣми націями земли и гонимый, травимый отъ востока къ западу, отъ сѣвера къ югу, не смотря на все это, удержался, и послѣ восемнадцати столѣтій *такой* политической исторіи, такой ужасной трагедіи, не вызвавшей, однако, ужаса и сострадания въ зрителяхъ, могъ выступить болѣе сильнымъ и многочисленнымъ, болѣе свѣжимъ въ духовномъ отношеніи, чѣмъ въ тѣ дни, когда онъ пустился въ странствіе по свѣту со своею великою міровою книгою и оставивъ навѣки то, что было для него искони дорого и священно — родину и храмъ!

Страданіе было наслѣдственнымъ достояніемъ еврейскаго народа, мышленіе и пытливое изслѣдованіе сдѣлались задачею его жизни. *Мыслить* и вмѣстѣ съ тѣмъ *страдать* среди всѣхъ гоненій и страданій—становится съ этихъ поръ девизомъ еврейской исторіи, главнѣйшую сущность которой составляетъ писательство. Ибо евреевъ гнали и уничтожали, но еврейство уцѣлѣло, и изъ пепла каждаго костра выходила обновленною и съ новыми силами, подобно фениксу, еврейская литература. Народы и страны погибали, престолы рушились и міръ колебался, «но евреи сидѣли, склонившись надъ своею книгой и не замѣчали дикой бури, проносившейся надъ ихъ головами».

Еврейская литература странствуетъ по землѣ вмѣстѣ съ еврейскимъ народомъ и такимъ образомъ становится по-истинѣ всемірною литературой. Только въ цвѣтущіе дни своей юности видѣла она себя на родинѣ, а между тѣмъ ею представляется намъ удивительное явленіе, что народъ и лишенный отечества можетъ имѣть національную литературу, составляющую главное зерно его существованія, и которую внѣшняя исторія страданій облекаетъ только какъ грубая скорлупа, для того, чтобы зерно не попортилось отъ леденого дыханія средневѣковой эпохи, сохранилось въ цѣлости

до мессіанскихъ дней весны народовъ, которая должна же была наступить рано или поздно.

Такимъ образомъ еврейская нація сдѣлалась и осталась націею надежды. Надежда оживляла и поддерживала ее и послѣ постигшей ее безпримѣрной гибели. Сознаніе великой міровой миссіи давало ей силу твердо стоять на ногахъ, ея космополитическій характеръ внезапно уяснился ей пламенемъ горящаго храма. Ей предстояло разносить по міру великую идею, напечатлѣнную въ ея умахъ пророками и учителями, предстояло проповѣдывать убѣжденіе—что Богъ единъ и Имя Его едино и что наступитъ нѣкогда для всего человѣческаго рода день мира, и свободы, и познанія Бога. Подобно Цезарю, могла еврейская нація указывать на свою библію и говорить: Эта книга носитъ въ себѣ Іудею и ея судьбу!

И—что, можетъ быть, удивительнѣе всего остального—какъ въ сказаніяхъ и легендахъ, заткавшихъ своими волшебными нитями воспоминаніе о страшныхъ дняхъ разрушенія, такъ и въ изреченіяхъ учителей и руководителей, которымъ въ ту бурную пору приходилось увѣщевать и утѣшать народъ,—обнаруживается уже съ полной ясностью сознаніе этой идеальной миссіи. Пусть храмъ сдѣлался жертвою пламени—это была воля Господня; пусть погибли священство и жертвенное богослуженіе—не съ ними было связано существованіе еврейства. На немъ лежала болѣе высокая, болѣе важная миссія.

И еще дымятся развалины, еще тлѣетъ огонь подъ золой храма, когда въ Ябнэ открывается уже школа, и кружокъ учениковъ, «священный остатокъ», собирается подъ знаменемъ учителя, который въ дни гибели возвѣщалъ сохраненіе св. закона, въ дни паденія—прочную будущность его. Саддукеи были уничтожены, такъ какъ уничтожились условія ихъ существованія, Kannaïm сердито стояли въ сторонѣ, или разсѣялись по чужимъ странамъ,—только фарисеи остались и тотчасъ же на старыхъ развалинахъ возвели новое зданіе еврейскаго ученія, вопреки всѣмъ затрудненіямъ, встрѣчавшимся имъ со стороны могущественнаго врага.

Да, еще почти полтора столѣтія продолжалась отчаянная борьба еврейскаго народа. Та кроткая терпимость, которую Виргилій прославляетъ, какъ благородную черту въ міровомъ властителѣ Римѣ относительно его побѣжденныхъ враговъ и чуждыхъ вѣроисповѣданій, нисколько не коснулась евреевъ того времени. Безпощадно и строго обращались римляне даже съ жалкими остатками строптивого народа, которые въ продолженіе еще почти двухъ столѣтій не прекращали своей умственной дѣятельности на

почвѣ родины и имѣли свое религіозное средоточіе въ патріархатѣ и синедріонѣ. Гонимые Домиціаномъ, въ войнѣ съ Траяномъ, страшно мучимые Адріаномъ, который сперва принялъ ихъ подъ свое покровительство, терпимые его преемниками, вели эти остатки жалкое и тревожное существованіе. Если по временамъ и загорались для нихъ лучи болѣе свѣтлаго будущаго, то всякій свѣтъ окончательно погасъ, когда вышедшее изъ нѣдръ этого же еврейства христіанство взошло на тронъ цезарей и посредствомъ Никейскаго собора разорвало послѣднюю связь съ религіею предковъ. При Константинѣ преслѣдованія евреевъ начались снова, Юліанъ Отступникъ остановилъ ихъ, но уже въ царствованіе Өеодосія II они возобновились съ страшною силою, и раздѣленіе имперіи на двѣ части тоже нисколько не измѣнило положенія дѣла. При Юстиніанѣ рабство евреевъ было возведено въ законъ и въ норму. Если прежніе императоры никогда не касались гражданскихъ правъ еврейскаго народа и не обращали свободныхъ гражданъ въ рабы, то Юстиніанъ наложилъ руку и на еврейское ученіе съ цѣлью уничтожить его. Когда затѣмъ, въ правленіе Ираклія, въ ослабѣвшую римскую имперію вторгнулись персы, положеніе евреевъ отчасти улучшилось; послѣдующія эпохи ихъ страданій совпадаютъ съ моментами побѣдъ все болѣе и болѣе усиливающагося и торжествующаго христіанства.

Сравнительно съ евреями, оставшимися въ римской имперіи, лучше жилось тѣмъ, которые отправились въ *Вавилонъ*. Искони уже была эта страна второю родиною для Израиля, оттуда вышли его лучшіе учителя, тамъ находилась многочисленная колонія единоплеменниковъ и были распространены религіозныя воззрѣнія, близко подходившія къ его собственнымъ. Гегемонія вавилонскаго еврейства начинается приблизительно въ третьемъ похристіанскомъ столѣтіи, послѣ ниспроверженія царства пареянъ сассанидами.

Послѣдніе пареянскіе государи, равно какъ и первые цари ново-персидскаго государства, относились къ евреямъ дружественно. Только по мѣрѣ развитія и распространенія ученія Зороастра начинается и пора страданій еврейскаго народа въ странѣ между Евфратомъ и Тигромъ. Если Шабуръ I покровительствовалъ ему, то тѣмъ сильнѣе преслѣдовали его Шабуръ II, Ездигердъ III и Фирузъ IV, хотя евреи постоянно оставались вѣрными слугами государства. Слова, обращенныя нѣкогда къ ихъ отцамъ пророкомъ Іереміею: «способствуйте благу того государства, въ которомъ вы живете», перешли къ нимъ въ плоть и кровь, и никакія преслѣдова-

нія не могли поколебать ихъ вѣрность. Въ томъ же Вавилонѣ въ эту пору сассанидовъ были произнесены слова одного изъ выдающихся учителей еврейскихъ: «Законъ государства—есть самый высшій законъ!»

Поэтому каждый разъ, какъ на престолъ вступалъ государь кроткій, положеніе евреевъ въ ново-персидскомъ государствѣ быстро измѣнялось къ лучшему. Но изученіе закона Божія не прекращалось и въ пору гоненій; въ крайнемъ случаѣ оно въ это время производилось въ ограниченныхъ размѣрахъ или въ тайнѣ, чтобы снова процвѣтать, когда наступали благопріятные дни, каково, напр., царствованіе Нуширвана, давшаго евреямъ свободу вѣроисповѣданія, которую, однако, значительно стѣснилъ уже его преемникъ Гормузъ. Съ разрушеніемъ персидскаго царства увеличились гоненія. Евреи сдѣлались игралищемъ прихоти различныхъ властителей и намѣстниковъ, и только ниспроверженіе царства сассанидовъ арабами доставило имъ нѣсколько лѣтъ облегченія.

Эпоха господства арабовъ составляетъ поворотный пунктъ въ исторіи евреевъ. Страна арабовъ была уже нѣсколько столѣтій обитаема еврейскими племенами, поселеніе которыхъ здѣсь, равно какъ и существованіе, легенда разукрасила многими вымыслами. «Народомъ Писанія» характеристически назвали арабы евреевъ, которые сдѣлались ихъ учителями во многихъ отрасляхъ знанія и состязались съ ними въ стихотворствѣ.

Но между тѣмъ, какъ тамъ развивалась новая умственная жизнь и, благодаря этому, подчиненныя исламу страны сдѣлались впослѣдствіи пріютомъ для гонимыхъ евреевъ, положеніе этого народа въ Европѣ становилось все хуже и безотраднѣе. Когда изъ киммерійской тьмы хлынули дикія орды, и началось то великое переселеніе народовъ, которое уничтожило римское всемірное господство, еврейскій народъ тоже разсѣялся по всѣмъ странамъ міра и повсюду сталъ подвергаться жестокимъ притѣсненіямъ. Но самыя темныя и скудныя свѣдѣнія имѣемъ мы о его странствіяхъ и поселеніяхъ, о его духовной жизни въ этихъ странахъ и въ эту пору.

Уже задолго до вавилонскаго изгнанія жили евреи въ *Испаніи* и, по сказанію легенды, уже пророкъ Іона бѣжалъ отъ гнѣва Господа въ эту страну. Но только съ поселенія здѣсь вестъ-готовъ начинаются историческія извѣстія о пребываніи и въ то же время о страданіяхъ евреевъ и гоненіяхъ на нихъ въ Испаніи. Какъ скоро вестготскіе цари смѣнили аріанское вѣроисповѣданіе на католическое, они начали притѣснять евреевъ. Рекаредъ и Сизибутъ, Сизенандъ и Чинтилья, Чиндасвиндъ и Ре-

цесвиндъ, Эрвигъ и Эгика состязались другъ съ другомъ въ преслѣдованіи еврейскаго народа, въ ограниченіи его правъ, въ униженіи его, истребленіи. Книги вестготскаго свода законовъ представляютъ собою непрерывную лѣтопись гоненій на евреевъ, происходившихъ большею частью по подстрекательствамъ духовенства и въ концѣ концовъ приводившихъ евреевъ къ необходимости выбора между принятіемъ крещенія и оставленіемъ страны. Только послѣ того, какъ арабы въ 711 г. переплыли Гибралтарскій проливъ, уничтожили въ битвѣ при Хересѣ де-ла-Фронтера уже пришедшее въ упадокъ вестъ-готское царство и завоевали Испанію— наступила для евреевъ тѣхъ мѣстностей болѣе спокойная пора.

Поселились также евреи послѣ переселенія народовъ—а быть можетъ, уже и до него—въ *Италіи*. Но и тутъ обрушились на нихъ гоненія и притѣсненія со стороны остъ-готовъ, которымъ впослѣдствіи нисколько не уступали въ этомъ византійскіе императоры. Въ царствованіе Льва Исавріянина произошло одно изъ страшнѣйшихъ гоненій, имѣвшее результатомъ сильную эмиграцію въ отдаленныя страны, даже въ Крымъ и Сарматію до Кавказа. Не особенно лучше жилось евреямъ при папахъ, изъ которыхъ только Грегорій I покровительствовалъ имъ, или подъ господствомъ Лонгобардовъ, владѣвшихъ сѣверною половиною Италіи.

Во *Франкской имперіи* и Бургундіи, до проникновенія туда христіанской религіи, положеніе евреевъ было нѣсколько благопріятнѣе. Уже во время римскаго господства евреи жили въ Галліи и на Рейнѣ. Послѣ крещенія Хлодовика начались и въ тѣхъ мѣстностяхъ гоненія на нихъ, приведшія въ царствованіе Дагобера (въ 629 г.) къ такой же альтернативѣ, какъ и въ другихъ христіанскихъ странахъ: крещеніе или смерть! Законодательство Меровинговъ относительно евреевъ имѣло печальнѣйшее сходство съ вестъготскимъ, а это послѣднее мало чѣмъ отличалось отъ декретовъ византійскихъ императоровъ. Повсюду отнятіе всѣхъ правъ, которыми прежде пользовались несчастные, гнетъ, невыносимо тяжелые налоги, ограниченіе дѣятельности позорными или унизительными профессіями, устраненіе отъ всѣхъ должностей и отъ военной службы, религіозная нетерпимость.

При Каролингахъ положеніе евреевъ опять улучшилось. Карлъ Великій первый понялъ ихъ культурно-историческое значеніе для развитія всемірной торговли и вслѣдствіе этого началъ покровительствовать ихъ дѣятельности и поселеніямъ. Первыя еврейскія колоніи въ *Германіи*, вѣроятно, были основаны изгнанными изъ Франціи во время Меровинговъ и увеличе-

ны пришедшими изъ Италіи и другихъ странъ. Не хуже жилось евреямъ и при преемникахъ Карла, Людовикѣ Благочестивомъ, Карлѣ Лысомъ. Только Карлъ Простой началъ отдавать ихъ имущества церквамъ и притѣснять ихъ самихъ. Послѣдующіе государи усердно продолжали эту достославную дѣятельность. Понятно, что повсюду духовенству принадлежала первая роль въ обращеніи гнѣва народа и государей на евреевъ. Суевѣріе, невѣжество и фанатизмъ вступили въ союзъ противъ еврейскаго народа для того, чтобы окончательно уничтожить его. Со времени разрушенія Іерусалима положеніе сыновъ Израиля постепенно ухудшалось. Въ концѣ описываемаго нами періода преслѣдованія евреевъ во всѣхъ странахъ Европы, за исключеніемъ Испаніи, были обычнымъ явленіемъ.

Но еврейское племя уцѣлѣло въ своемъ коренномъ существѣ, не смотря на всѣ эти бѣдствія. Двигателями этого удивительнаго сохраненія были религіозная централизація и умственная работа.

Въ первыхъ столѣтіяхъ по разсѣяніи евреевъ *синедріонъ* въ Ябнэ составлялъ религіозное средоточіе, «сердце еврейской націи». Оттуда лилась духовная жизнь въ отдаленнѣйшія страны, оттуда вышло установленіе религіозной нормы, оттуда также законоученіе развилось въ ту огромную, широкоразвѣтвленную систему талмудизма, которая потребовала почти шестьсотъ лѣтъ для своего окончанія и наполняетъ собою почти весь періодъ до утвержденія господства арабовъ въ Испаніи и образованія новой духовной жизни и новыхъ религіозныхъ теченій. Президентъ этого учрежденія, патріархъ или этнархъ, былъ религіознымъ главою Діаспоры. Онъ предсѣдательствовалъ въ засѣданіяхъ синедріона, гдѣ давались отвѣты на запросы, постановлялись рѣшенія, объяснялись спорныя статьи закона, вводились новыя правила и отмѣнялись старыя, въ особенности же составлялись предписанія касательно времени того или другого праздника.

Благодаря этому регулированію въ календарной сферѣ, патріархъ пользовался особенно сильнымъ вліяніемъ и особенно широкою властью. Годъ былъ составной, такъ какъ праздничное время ставилось въ законѣ въ зависимость одинъ разъ отъ кругообращенія луны, въ другой разъ — отъ вліянія солнца на времена года. Уравненіе между солнечнымъ и луннымъ годомъ, равно и установленіе праздниковъ по этому календарю, особенно же возвѣщеніе новолунія, было дѣломъ патріарха. Ему и его намѣстнику принадлежало также введеніе разъ навсегда установленныхъ формулъ молитвы вмѣсто прежняго жертвеннаго культа. Нѣкоторыя молитвы находились уже въ библейскихъ книгахъ, другія переданы были устно и припи-

саны мужамъ «великой синагоги», и ко всему этому присоединились теперь новыя.

Область закона, преобразованная и установленная на твердыхъ основаніяхъ Синедріономъ, въ общемъ удержала ту форму, которую она приняла въ пору національной самостоятельности, за исключеніемъ, конечно, тѣхъ постановленій, которыя относились къ Іерусалиму и храму. За то потребовались скоро новыя мѣры противъ евреевъ-христіанъ, которыхъ надо было отдѣлить отъ собственно евреевъ религіозною стѣною—потребовалась даже форма проклятія противъ нихъ со стороны синедріона послѣ того, какъ они совершенно отдѣлились перенесеніемъ субботы на воскресенье. При четырехъ римскихъ императорахъ синедріонъ непрерывно и безпрепятствено продолжалъ свою организаторскую дѣятельность, направленную къ приведенію въ порядокъ религіозныхъ дѣлъ. Только при Адріанѣ дѣятельности этой, повидимому, начинаютъ ставить преграды. Синедріонъ покидаетъ Ябнэ и переселяется въ Ушу въ Галилеѣ, откуда уже скоро послѣ того исходятъ весьма важныя постановленія его касательно общественной жизни. Послѣднія содроганія еврейскаго государственнаго тѣла, возстаніе Баръ-Кохбы, остановили, конечно, работу синедріона, равно какъ оказалось весьма неблагопріятнымъ для нея мрачное и бѣдственное время Адріановыхъ религіозныхъ гоненій, когда Іерусалимъ превратили въ Aelia Capitolina, а храмъ Сіонскій—въ храмъ Юпитера.

Но уже въ царствованіе слѣдующаго императора,—вѣроятно, по постановленію большого синода въ Ушѣ — синедріонъ былъ снова организованъ и патріархатъ снова введенъ въ дѣйствіе. За это время, однако, въ Вавилонѣ, и именно въ Нагаръ-Пакодѣ, образовался другой анти-синедріонъ, такъ какъ въ Палестинѣ за открытое исполненіе еврейскихъ религіозныхъ обрядовъ была установлена смертная казнь. Только послѣ долгихъ совѣщаній и переговоровъ это новое судилище закрылось, чтобы не нарушать единства религіозной жизни. При Іудѣ I, пользовавшемся большимъ почетомъ и носившемъ титулъ «Nassi» (князь), а также «Святого», патріархатъ достигъ высшей степени своего могущества, ибо компетенція синедріона почти вся перешла къ нему. Мѣстопребываніе его было въ Сефорисѣ, и о его значеніи для духовной жизни, выразившемся въ томъ, что онъ привелъ традицію къ извѣстному окончанію, намъ придется еще говорить.

Но мало-по-малу Палестина отодвинулась на задній планъ, и религіозное теченіе направилось въ Вавилонъ. Почти восемь столѣтій находи-

лось тамъ мѣстопребываніе еврейской науки, и оттуда распространилась она по всѣмъ странамъ Діаспоры. Патріархатъ въ Іудеѣ постепенно утратилъ всякое значеніе тѣмъ, что, введя разъ навсегда установленный календарь, чрезъ это самъ отказался отъ своей важнѣйшей функціи—назначенія времени праздниковъ; въ царствованіе же Ѳеодосія II, съ котораго одинъ значительный историкъ ведетъ начало еврейскихъ среднихъ вѣковъ, онъ былъ окончательно упраздненъ.

Но связь между еврейскими общинами чрезъ это не разорвалась, потому что нашла себѣ свою религіозную опору въ Вавилонѣ и процвѣтавшемъ тамъ изученіи закона Божія. Вавилонскіе евреи находились въ вѣдѣніи *Эксиларха* (Resch Geluta), который былъ вмѣстѣ съ тѣмъ однимъ изъ сановниковъ персидскаго государства и занималъ четвертое мѣсто послѣ царя. Легенда относитъ начало вавилонскихъ эксилархов къ Зерубавелю, слѣдовательно, къ царской династіи Давида. Исторія сохранила почти всѣ ихъ имена * и сообщаетъ много свѣдѣній о ихъ правахъ и полномочіяхъ, ихъ дѣятельности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и о ихъ злоупотребленіяхъ. Главною функціею эксилархов было—собирать храмовыя пошлины и подлежащіе внесенію въ государственную казну налоги, а также назначать на должности чиновниковъ и судей. Дѣятельность ихъ продолжалась до одиннадцатаго столѣтія.

Съ политической властью соединяли они иногда авторитетность въ наукѣ и занимались преподаваніемъ св. ученія. Исторія разсказываетъ объ ожесточенной борьбѣ между эксилархами и законоучителями, въ которой, однако, побѣдителями оставались эти послѣдніе, такъ какъ они и ихъ идеи уцѣлѣли и все распространялись, эксилархатъ же, не смотря на все свое могущество, погибъ. Вѣроятно поэтому впослѣдствіи прежній глава академіи въ Сурѣ и былъ возведенъ въ санъ *Гаона* (превосходительство). Дѣйствительное значеніе Вавилона относится собственно къ области научнаго развитія еврейской литературы, которая въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій находила себѣ пріютъ въ большихъ академіяхъ Суры и Пумбадиты и создала великія произведенія, давшія свое имя и сообщившія свой характеръ этому народу. Вотъ почему для иллюстраціи того времени представляетъ особенный интересъ специальная и культурная жизнь евреевъ

---

* Ср. замѣтку объ эксилархахъ въ „Нед. Хрон. Восхода“ за 1887 годъ, № 6. *Ред.*

именно въ Палестинѣ и Вавилонѣ, такъ какъ о тогдашней жизни ихъ въ другихъ странахъ мы имѣемъ самыя скудныя и ненадежныя свѣдѣнія.

Но только для двухъ столѣтій, непосредственно слѣдовавшихъ за разрушеніемъ Іерусалима, имѣетъ еще значеніе соціальная жизнь евреевъ въ Палестинѣ и Римѣ. Положеніе ихъ было большею частью хорошее; они занимались земледѣліемъ, скотоводствомъ и всевозможными ремеслами; между ними были матросы и угольщики, булочники и повара, кожевники и оружейники. «Болѣе великъ тотъ, кто извлекаетъ пользу изъ своей работы, чѣмъ тотъ, кто боится Бога»—такъ училъ одинъ раввинъ того времени, и сообразно этому даже законоучители—и притомъ многіе изъ самыхъ выдающихся между ними—были ремесленниками. Іосе бенъ Халафта занимался дубленіемъ кожъ, Іосе бенъ Илаи — бочарнымъ ремесломъ, Іошуа былъ угольщикъ. Считалось похвальнымъ соединять изученіе закона съ ремесломъ и вмѣнялось въ особенную заслугу—обращать субботній день въ рабочій *, лишь бы только не имѣть необходимости прибѣгать къ благотворительности другихъ людей.

Ростовщики въ то время устранялись изъ общины; за то процвѣтала сухопутная и морская торговля плодами, овощами, деревомъ, виномъ, льномъ, масломъ и всѣми тонкими продуктами отдаленныхъ странъ.

Жизнь культурная шла совершенно по образцу римской. Уже въ предыдущемъ періодѣ, какъ мы говорили, совершилось тѣсное сближеніе въ этомъ отношеніи. Римъ, гостепріимно открывавшій свои ворота всѣмъ богамъ покорявшихся имъ народовъ, интересовался и невидимымъ, не находившимъ себѣ вещественнаго изображенія, Богомъ евреевъ. Насмѣшки, сыпавшіяся на еврейскіе праздники, нравы и обычаи со стороны римскихъ сатириковъ могутъ болѣе всего остального служить доказательствомъ уваженія и вниманія, которымъ все это пользовалось въ римскомъ обществѣ, гдѣ евреи скоро заняли значительное мѣсто. Но, съ другой стороны, и евреи приняли много греческихъ и римскихъ воззрѣній и именъ, хорошихъ и дурныхъ обычаевъ. Только религіозное ученіе ихъ осталось внѣ этого чужеземнаго вліянія и продолжало развиваться въ своей своеобразности на трехъ основныхъ столбахъ, на которые поставили его уже Soferim: за-

---

* Въ талмудѣ это изреченіе понимается въ томъ смыслѣ, что не слѣдуетъ издерживать на субботу больше, чѣмъ на будничный день, когда на это не хватаетъ собственныхъ средствъ. Толкованіе автора принадлежитъ г-ну Людвигу Филиппсону. *Ред.*

донѣ, богослуженія и благотворительности—преобразившихся потомъ въ правду, право и миръ.

Но ученое изслѣдованіе закона не препятствовало и другимъ научнымъ стремленіямъ, и медицина съ астрономіей—особенно первая, искони высокоуважавшаяся евреями и ревностно практиковавшаяся ими—тоже находили въ еврейскихъ кругахъ учениковъ и учителей.

Но понятно, что умственная жизнь сосредоточивалась въ школѣ (Bet Hamidrasch). Наравнѣ съ патріархомъ по сану и значенію стоялъ глава школы (Rosch Ieschiba), и чѣмъ больше падалъ синедріонъ, тѣмъ выше подымались главы школъ, а когда партіархатъ послѣ пятисотлѣтняго существованія погибъ, эта высшая школьная власть вполнѣ заняла его мѣсто. Эпоха новой еврейской жизни въ началѣ третьяго столѣтія въ Вавилонѣ почти или нисколько не измѣнила соціальнаго положенія евреевъ, но для духовнаго развитія ихъ она имѣла неоцѣнимое значеніе. Она была выраженіемъ исторической необходимости, такъ какъ впервые осуществила идею космополитическаго еврейства, которое не было связано съ государствомъ и династіей, съ храмомъ, священникомъ и жертвоприношеніемъ, но имѣло свою опору и главное зерно свое исключительно въ наукѣ. Вавилонъ сдѣлался страною Израиля, и вліяніе Палестины ослабѣвало все болѣе и болѣе, по мѣрѣ того, какъ уменьшалось умственное значеніе ея учителей и академій.

Сура и Пумбадита сдѣлались средоточіями еврейской науки въ Вавилонѣ. Въ продолженіе двухъ мѣсяцевъ въ году, весною и осенью, ученики собирались въ этихъ академіяхъ, почему оба эти мѣсяца—Адаръ и Элулъ—получили названіе «мѣсяцевъ собранія»; сами же научныя собранія назывались Kalla, предсѣдательствующіе въ нихъ — Resche-Kalla, школа — Ieschiba, или по арамейски Metibta. Въ остальные десять мѣсяцевъ учителя и ученики зарабатывали себѣ хлѣбъ своими занятіями.

Такая демократическая организація, конечно, вполнѣ согласовалась съ духомъ еврейства, но отнюдь не съ двойственнымъ положеніемъ еврейскихъ эксиларховъ въ Вавилонѣ. Какъ уже выше упомянуто, борьба между этими послѣдними и главами школъ въ Сурѣ привела въ концѣ концовъ къ тому, что главы школъ получили санъ Gaonim (въ 658 г.) и пріобрѣли собственную компетенцію, сдѣлавшую ихъ совершенно независимыми отъ эксиларховъ. Резиденція Gaonim была и въ Сурѣ, и въ Пумбадитѣ, но первая пользовалась, вѣроятно, преимуществомъ, благодаря старѣйшинству тамошней академіи.

Инвеститура эксиларховъ давалась президентами обѣихъ главныхъ школъ въ характеристической для положенія дѣлъ того времени и взаимныхъ отношеній между этими двумя учрежденіями формѣ. Прежде всего гаонъ Суры обращался къ новому «Князю Изгнанія» (т. е. эксиларху) съ рѣчью, въ которой излагалъ ему обязанности его важной и отвѣтственной должности. Но собственно посвященіе состояло въ томъ, что оба представителя школъ клали руки на голову эксиларха и при трубномъ звукѣ восклицали: «Да здравствуетъ нашъ господинъ, князь Діаспоры!» Послѣ этого всѣ присутствующіе сопровождали эксиларха изъ синагоги къ нему домой. Въ ближайшую къ этому дню субботу совершалось торжественное богослуженіе. Для эксиларха воздвигалась въ синагогѣ особая колоннообразная трибуна. Какъ только онъ, при пѣніи кантора и хора, занималъ на ней мѣсто, гаонъ Суры подходилъ къ нему, преклонялъ колѣно и затѣмъ садился по правую руку эксиларха. Ту же процедуру продѣлывалъ гаонъ Пумбадиты, садившійся слѣва. При чтеніи библіи свитокъ писанія подносили эксиларху, и гаонъ Суры исполнялъ обязанность переводчика (Meturgeman). Послѣ чтенія эксилархъ обыкновенно произносилъ проповѣдь галахическаго или гагадическаго содержанія, но если онъ былъ не изъ ученыхъ, то могъ предоставить это дѣло гаону Суры. Въ заключительной молитвѣ, славившей имя Господне—Kadisch,—опредѣлительно упоминается титулъ эксиларха: «Да совершится сіе при жизни князя!»

За этимъ слѣдовало особое благословеніе ему, начальникамъ главныхъ школъ и ученикамъ (Iekum Purkan)—куда вставлялись названія всѣхъ общинъ и лицъ, какъ близкихъ, такъ и далекихъ, которыя своими приношеніями и дарами главнымъ школамъ доказали свое сочувствіе этимъ учрежденіямъ. Въ заключеніе всего—торжественная процессія шла изъ синагоги въ домъ эксиларха, гдѣ всѣ, участвовавшіе въ празднествѣ инвеституры, соединялись за веселою трапезой.

Такими же торжественными церемоніями сопровождалось и вступленіе въ должность ректоровъ Суры и Пумбадиты, съ тою только разницею, что свитокъ писанія не подносили имъ, ибо это было нѣчто въ родѣ царской почести. Порядокъ ученія былъ съ точностью опредѣленъ для обѣихъ академій. Вторымъ лицомъ послѣ президента былъ главный судья (Dajan di Baba), исполнявшій юридическія обязанности. За нимъ слѣдовали семь представителей собранія учителей (Resche Kalla) и три, носившіе титулъ товарищей (Chaberim). Но кромѣ того въ коллегіи было 100 членовъ, изъ коихъ 70 составляли большой синедріонъ, а 30—

малый; съ теченіемъ времени это учрежденіе утратило свой первоначальный характеръ учебной коллегіи и сдѣлалось совѣщательнымъ и рѣшающимъ парламентомъ, который въ происходившихъ два раза въ годъ собраніяхъ Каллы давалъ отвѣты на всѣ, приходившіе изъ иногородныхъ общинъ запросы и постановлялъ новыя рѣшенія.

Сценою еврейской умственной жизни и ея выраженія въ еврейской литературѣ была въ этомъ періодѣ и затѣмъ въ продолженіи еще двухъ столѣтій Палестина, потомъ, вмѣстѣ съ Палестиною—Вавилонъ, наконецъ одинъ Вавилонъ; языкъ народа былъ греческій или арамейскій, литературный же—тотъ ново-еврейскій, о составѣ котораго изъ языковъ древне-еврейскаго и арамейскаго и пополненіи латинскими и греческими словами мы уже говорили.

По внутреннему развитію эпоха талмудической литературы распадается на четыре большихъ періода, тѣсно примыкающихъ къ развитію изученія закона и находящихъ себѣ выраженіе въ нѣсколькихъ выдающихся сочиненіяхъ.

Если всю эпоху считать приблизительно въ 700 л., — причемъ, конечно, не можетъ быть рѣчи въ исторіи духовнаго развитія о какомъ нибудь опредѣленномъ пунктѣ и точномъ хронологическомъ указаніи—то на періодъ *Таннаимъ*, отъ паденія еврейскаго государства и образованія синедріона въ Ябнэ до Іегуды I приходится около двухъ столѣтій. Если уже прежде, начиная съ Симона Праведнаго, выдающихся законоучителей, имѣвшихъ вліяніе на методическое развитіе идеи ученія, звали таннаимъ, то съ историческимъ основаніемъ таннаистическій періодъ (70—200 г.) начинается собственно съ Іоханана бенъ-Заккаи. Онъ обнимаетъ собой четыре поколѣнія, и его выраженіемъ, а также концомъ умственнаго творчества его служитъ «*Мишна*».

Второй періодъ обнимаетъ поколѣніе *Амораимъ* (говорящіе)—отъ заключенія мишны и основанія академій въ Вавилонѣ до заключенія талмуда—гигантскаго произведенія, въ которое послѣдовавшіе за таннаитами амореи вложили умственную работу, какъ свою собственную, такъ и всѣхъ предшествующихъ временъ. Этотъ періодъ шести аморейскихъ поколѣній считаютъ въ общемъ итогѣ въ три столѣтія (200—500 г.).

По окончаніи талмуда изслѣдователи и законоучители въ Вавилонѣ называются *Сабораимъ* (думающіе). Учащихъ смѣнили говорящіе, этихъ послѣднихъ—думающіе. Ихъ дѣятельность простирается приблизительно отъ окончанія талмуда до развитія гаонатства, почти полтора столѣтія

(500—650 г.), хотя работа самихъ сабореянъ занимаетъ только полстолѣтія въ этомъ періодѣ.

Съ началомъ процвѣтанія гаоната подъ владычествомъ арабовъ, а по другимъ свидѣтельствамъ—уже въ концѣ персидскаго господства, открывается четвертый періодъ. Но онъ продолжается не до самаго уничтоженія этой должности (1040 г.), а только до выступленія караимовъ (650—750 г.), и характерическимъ выраженіемъ его служитъ усиленная собирательная и регулирующая дѣятельность по различнымъ направленіямъ. Большая же половина и конецъ гаонейскаго періода принадлежатъ уже къ періоду слѣдующему.

Вся совокупность этихъ четырехъ періодовъ называется талмудическою литературой и получила это названіе отъ той исполинской работы, которая почти цѣлое тысячелѣтіе неразрывно и нераздѣльно занимала десятка два поколѣній; за нею съ одинаковою любовью и полнымъ самопожертвованіемъ сидѣли учителя и ученики, князья и ремесленники, палестинскіе и вавилонскіе евреи; въ нее вложилъ еврейскій народъ свое духовное сокровище и всю свою душу.

Мишна.

По улицамъ древняго Сіона двигалось въ сумерки похоронное шествіе. Это ученики,—такъ говорятъ въ народѣ,—несутъ въ могилу своего дорогого учителя. Робко и почтительно сторонятся всѣ проходящіе, даже римская стража у городскихъ воротъ безпрепятственно пропускаетъ процессію. Тамъ, за воротами, она останавливается, слуги ставятъ гробъ на землю, открываютъ крышку, и оттуда выходитъ почтенный раввинъ Іохананъ бенъ-Заккаи, притворившійся мертвымъ для того, чтобы такимъ способомъ имѣть возможность безопасно проникнуть въ римскій лагерь.

Тамъ появляется онъ предъ Веспасіаномъ, на котораго импонирующимъ образомъ дѣйствуетъ фигура сѣдого учителя и который позволяетъ ему высказать какую нибудь просьбу, заранѣе обѣщая исполнить ее. Но не за свой народъ, не за священный городъ, даже не за храмъ молитъ раввинъ. «Дозволь мнѣ основать въ Ябнэ школу». И гордый римлянинъ съ улыбкою даетъ свое согласіе. Онъ и понятія не имѣетъ о духовномъ значеніи этого народа, который, среди дымящихся развалинъ своей національной самостоятельности, заботится исключительно о сохраненіи своего вѣроученія. Желѣзному Риму суждено было погибнуть, многимъ народамъ—быть развѣянными бурею исторіи, но Израиль продолжалъ жить въ томъ

ученія, которое Іохананъ бенъ-Заккаи принесъ изъ сожженнаго Іерусалима упавшихъ духомъ друзей мира и безумныхъ зелотовъ въ Ябнэ, маленькій торговый городокъ на Средиземномъ морѣ, милахъ въ шести отъ Іерусалима.

Тамъ Іохананъ устроилъ свою школу, тамъ собралъ онъ разсѣянные остатки своего народа и своихъ учениковъ, и оттуда съ ясновидѣніемъ пророка сталъ онъ тотчасъ же проповѣдывать новую миссію еврейства. «Благотворительность замѣняетъ жертвоприношеніе»—училъ раввинъ, сообразно словамъ писанія: «Не жертвы, а добрыя дѣла угодны Мнѣ!» Излишне говорить о значеніи такихъ словъ, сразу поставившихъ на мѣсто жертвеннаго культа болѣе высокое религіозное почитаніе, богослуженіе сердца. И когда его ученики выражали боязнь за существованіе еврейской націи и ея положеніе относительно другихъ народовъ земли, учитель утѣшалъ ихъ изреченіемъ поэта, которое онъ истолковывалъ истинно пророческимъ образомъ: «благотворительность возвышаетъ народъ, и добрыя дѣла націй суть ихъ искупительныя жертвы!»

Такими-то идеями, въ которыхъ Іохананъ бенъ-Заккаи являлся вѣрнымъ ученикомъ и преемникомъ пророковъ израильскихъ, руководилась школа въ Ябнэ. И всѣ учрежденія, исходившія оттуда, дальнѣйшее развитіе какъ Галахи, такъ и Гаггады, насколько та и другая находились въ связи съ учителемъ, его школою и способомъ ученія, все проникнуто однимъ и тѣмъ же духомъ нравственнаго, высокаго міровоззрѣнія и духовной высоты, дававшимъ побѣжденному большое превосходство надъ побѣдителемъ. Доказательствомъ тому можетъ служить разговоръ между учителемъ и его учениками, переданный «Изреченіями отцовъ».—«Ступайте—сказалъ онъ имъ однажды—и изслѣдуйте, какую дорогу долженъ избрать для себя въ жизни человѣкъ предпочтительно предъ всѣми остальными». — «Онъ долженъ быть благосклоннымъ и снисходительнымъ къ другимъ людямъ»—отвѣчалъ одинъ ученикъ. «Пріобрѣсть себѣ надежнаго друга» — сказалъ другой. «Имѣть хорошаго сосѣда»—утверждалъ третій. «При каждомъ своемъ поступкѣ взвѣшивать его послѣдствія» — сказалъ четвертый. «Имѣть доброе сердце!»—воскликнулъ наконецъ Элеазаръ бенъ-Арахъ,—и учитель рѣшилъ: «Твоему мнѣнію я отдаю преимущество, ибо въ немъ заключены всѣ остальныя ваши». Такому воззрѣнію естественно не могло не быть чуждо и противно всякое ученое высокомѣріе, и поэтому, конечно, въ видѣ его девиза сохранились слова: «Если ты пріобрѣлъ много знаній, то не кичись этимъ, ибо для того ты и рожденъ на свѣтъ!»

Такимъ образомъ Іохананъ бенъ-Заккаи былъ вѣрнымъ послѣдователемъ Гиллеля, у ногъ котораго нѣкогда сидѣлъ онъ, поборникомъ мира и духовнаго развитія своего народа, гарантіею существованія котораго онъ считалъ именно сохраненіе св. ученія. Отъ Гиллеля, вѣроятно, получилъ онъ также завѣщанный преданіемъ матеріалъ для дальнѣйшаго распространенія его устнымъ путемъ—всѣ тѣ объяснительныя правила и постановленія закона, которыя школою Гиллеля были раздѣлены на опредѣлительныя категоріи и совокупность которыхъ получила названіе «*Мишны*» (Ученіе). Правда, что большая часть этихъ постановленій пришла въ упадокъ вслѣдствіе разрушенія храма, и требовалось или отмѣнить ихъ дѣйствіе, или замѣнить ихъ новыми постановленіями. При этомъ кроткій духъ Іоханана выказался въ самомъ полномъ свѣтѣ. Онъ преобразовалъ синедріонъ въ Ябнэ, онъ создалъ религіозныя правила, долженствовавшія замѣнить жертвенное богослуженіе, но въ то же время съ благороднымъ благочестіемъ удерживалъ въ силѣ тѣ, которыя были посвящены набожному воспоминанію о храмѣ и, можетъ быть, носили названіе «Мессіанской Галахи», ибо исполненіе ихъ было въ связи съ временемъ появленія Мессіи и возобновленія іерусалимскаго храма, причемъ надежда на осуществленіе этихъ событій все еще продолжала жить въ сердцѣ народа, считавшаго современное ему положеніе дѣлъ только переходнымъ.

Гаггадическое ученіе Іоханана бенъ-Заккаи, подобно его галахическимъ изслѣдованіямъ, было ясно и просто, но при этомъ тепло и глубокомысленно. То обстоятельство, что онъ былъ сыномъ своего времени и платилъ ему дань, хотя часто и возвышался надъ нимъ своими воззрѣніями—именно оно дѣлаетъ личность этого учителя весьма симпатическою и пріятною. И такимъ образомъ, если принять въ соображеніе духъ того времени, побѣдоносные походы Рима, гибель древняго, веселаго, олимпійскаго царства боговъ, паденіе могущественныхъ государствъ, возникновеніе христіанства, страшныя явленія природы, каково, напримѣръ, бывшее тогда сильное землетрясеніе,—то не должно удивляться, встрѣчая и въ Іохананѣ послѣдователя той мистическо-философской методы объясненія писанія, которая въ толкованіи библейской исторіи сотворенія міра и описанія божественной парадной свиты у Езекіиля создала свое собственное таинственное ученіе, но содержаніе которой мало извѣстно, такъ что можно предполагать, что оно или находилось въ тѣсной связи съ гностикой христіанства, какъ родственнымъ направленіемъ, или же представляло именно противополож-

ность этому гностическому направленію, смотрѣвшему на еврейство—только какъ на первую ступень къ христіанству.

Молодое христіанство въ ту пору жило еще съ породившею его религіею въ тѣсной семейной дружбѣ. Какъ въ еврействѣ раввинство и эллинизмъ долго боролись между собой за верховное господство, точно также въ христіанской общинѣ, руководясь тѣми же тенденціями, вели борьбу христіане-евреи и христіане-язычники. Но для раввиновъ были опасны только первые; только на нихъ нападали они какъ серьезными и рѣзкими осужденіями, такъ и сатирическимъ оружіемъ. Слѣды этихъ распрей слѣдуетъ искать въ новомъ завѣтѣ и въ талмудической литературѣ. Изъ каноническихъ евангелій новаго завѣта, отношенія къ еврейству отчасти сохранены еще въ евангеліи Матѳея. Въ евангеліи Марка обязательность еврейскаго закона уже не существуетъ, а евангеліе Луки является уже свидѣтельствомъ «признанія всемірнаго авторитета христіанской религіи». Но въ новозавѣтныхъ толкованіяхъ св. писанія взаимная связь между двумя религіями еще не прекращается. Даже въ сочиненіяхъ отцовъ церкви сохраняется еще это духовное сродство, распутать многосложныя нити котораго должно быть одною изъ главныхъ задачъ исторіи религіи.

Годъ смерти Іоханана неизвѣстенъ, но его «послѣднее слово», какъ это бываетъ съ столь многими великими людьми, дошло до насъ. Съ этимъ словомъ онъ обратился къ своимъ вѣрнымъ ученикамъ, окружавшимъ его смертный одръ: «Да будетъ страхъ Господень силенъ въ васъ также, какъ боязнь людей; вы избѣгаете грѣха предъ глазами этихъ послѣднихъ, избѣгайте же ихъ и предъ лицемъ Того, Кто видитъ все!»...

Если Іохананъ заложилъ фундаментъ для новаго зданія еврейства, то на его ученикахъ и преемникахъ лежала обязанность продолжать это сооруженіе. Разсказываютъ, что они послѣ смерти учителя разсѣялись и стали распространять его ученіе по различнымъ мѣстностямъ. Самыми выдающимися между ними были *Элiезеръ бенъ Гирканосъ*, *Іошуа бенъ Хананіа*, *Іосе-Гакогенъ*, *Симонъ бенъ Натанель*, *Элеазаръ бенъ Арахъ*. Преемникомъ Іоханана въ патріархатѣ и по предсѣдательству въ синедріонѣ былъ *Гамаліилъ II*, потомокъ Гиллеля, слѣдовательно, по рожденію предназначавшійся для этой должности—человѣкъ энергическій и многосторонне образованный, обладавшій математическими познаніями, любившій греческій языкъ и одобрившій переводъ библіи, сдѣланный Акилою. Но при этомъ Гамаліилъ былъ и ревностнымъ приверженцемъ Галахи и, не смотря на тяжелую борьбу со своими учеными современниками, успѣвалъ доставлять

побѣду своимъ воззрѣніямъ. Школы Гиллеля и Шаммая уже три года въ это время находились между собой въ сильной распрѣ на счетъ установленія методы толкованія писанія, до такой степени, что «изъ одного ученія образовались почти два»,—и поэтому явилась необходимость вступиться въ это дѣло съ желѣзною послѣдовательностью и заставить всѣхъ и повсюду признать авторитетъ традиціонной методы Гиллеля.

Но именно эти распри служили краснорѣчивымъ доказательствомъ духа свободы ученія, господствовавшаго въ этой маленькой, гонимой республикѣ ученыхъ. Ни высокій санъ Гамаліила, ни его знатное происхожденіе не защищали его отъ сильныхъ столкновеній съ главными законоучителями. Одного изъ нихъ—своего собственнаго зятя, Эліезера бенъ Гирканоса, онъ отлучилъ отъ церкви, противъ другого — Іошуи бенъ Хананіа, выступилъ съ большою рѣзкостью, третьему—Акибѣ, грозилъ отлученіемъ. Но учители продолжали упорно оставаться при своихъ мнѣніяхъ и взглядахъ. Одинъ своеобразный случай прекрасно характеризуетъ взаимныя отношенія различныхъ законоучителей. Во время одного бурнаго пренія въ Ябнэйской школѣ будто бы послышался голосъ свыше (Bat-Kol), произнесшій слѣдующія слова: «И тѣ, и эти рѣчи—рѣчи живого Бога, но ученію Гиллеля должно быть отдано предпочтеніе!» Тогда одинъ изъ учителей, Іошуа, поднялся съ своего мѣста и воскликнулъ: «Въ подобныхъ вопросахъ намъ нѣтъ надобности слушать голосъ свыше, ибо ученіе дано не для обитателей неба, а для земныхъ людей, и въ подобныхъ случаяхъ должно рѣшать споръ не чудо, а только большинство научныхъ мнѣній»!

Не смотря, однако, на всѣ эти препятствія, принципы школы Гиллеля пріобрѣли безусловную авторитетность. Привести завѣщанный традиціею матеріалъ въ систематическій порядокъ и примирить враждующія партіи удалось одному руководителю и учителю съ рѣдкими дарованіями, достойнѣйшему преемнику Іоханана бенъ Заккаи, *Акибѣ бенъ Іосефу*. Жизнь Акибы легенда разукрасила романтическими вымыслами, исторія же говоритъ только о его агитаторской дѣятельности въ духѣ политической реставраціи, дѣятельности, поведшей въ его время къ возстанію Баръ-Кохбы, а также о его духовномъ значеніи. Но основаніи всего того, что сообщаютъ объ Акибѣ разсѣянные во многихъ мѣстахъ источники, онъ можетъ быть вполнѣ основательно названъ самостоятельно творческимъ умомъ. На матеріалъ ученія онъ смотрѣлъ не какъ на прочно установленный законъ, долженствовавшій безъ всякихъ перемѣнъ передаваться изъ поколѣнія въ поколѣніе, но какъ на источникъ постояннаго обновленія и ручательство въ

вѣчномъ существованіи народа; слѣдовало только не предоставлять этотъ традиціонный матеріалъ на произволъ и благоусмотрѣніе всякаго большинства, но отыскивать основаніе и доказательство ему въ самомъ библейскомъ словѣ. Въ этомъ библейскомъ словѣ Акиба не находилъ рѣшительно ничего чисто формальнаго; все здѣсь, каждое слово, даже каждая буква, имѣло свою глубокую, неотъемлемую сущность, которую необходимо было подвергать тщательному изслѣдованію и примѣнять сообразно главнѣйшимъ цѣлямъ ея. Этотъ принципъ Акиба проводилъ до его самыхъ крайнихъ результатовъ. Однажды одинъ изъ его товарищей нашелъ опаснымъ это буквальное толкованіе всякаго слога и всякой частицы и сослался на изреченіе: «Господа Бога Твоего долженъ ты чтить и бояться», гдѣ винительный падежъ выражается въ еврейскомъ языкѣ частицею eth, которая здѣсь не можетъ вѣдь еще имѣть какой нибудь побочный смыслъ; на это Акиба возразилъ: «И частица имѣетъ свое значеніе, ибо наравнѣ съ Богомъ долженъ ты чтить и бояться Его ученія!»

Подобная система естественно должна была повести къ односторонности, но, съ другой стороны, точки зрѣнія, съ которыхъ Акиба устанавливалъ свое методологическое распредѣленіе традиціоннаго матеріала, были такъ солидны, что ему удавалось этическимъ способомъ воззрѣнія предохранить ученіе отъ всякой окаменѣлости. Многія толкованія его обличаютъ мыслителя, которому, быть можетъ, не было вполнѣ чуждо и философское міровоззрѣніе современниковъ. И если эти толкованія постоянно опирались на стихи писанія, то несправедливо обвинять эту экзегетику за ея несамостоятельность: надо помнить, что библейскій стихъ былъ прежде всего «общею опорой», историческимъ подкрѣпленіемъ всякой новой идеи, а затѣмъ имѣлъ значеніе нѣсколько побольше простого стиха писанія — составлялъ все имущество и достояніе, сокровище и вѣнецъ, единственное наслѣдіе еврейскаго народа въ дни его паденія.

Да и независимо отъ этихъ соображеній, можетъ-ли толкованіе писанія, только потому, что оно старается опираться на библейское слово,— можетъ-ли оно ослабить высокое этическое достоинство такихъ воззрѣній, которыя, какъ нижеслѣдующее, принимаютъ понятіе о Промыслѣ и свободѣ воли въ его полной возвышенности? «По образу и подобію Божію создалъ Онъ людей», сказано въ писаніи. Какъ?—спрашивалъ Акиба,—развѣ существуетъ образъ Бога и человѣкъ есть Его отраженіе? Конечно, нѣтъ, но эти библейскія слова слѣдуетъ понимать такъ: «Въ особенномъ видѣ создалъ Богъ человѣка и въ такомъ, отличающемъ его, образѣ»!

Образа Божьяго Акиба не допускаетъ и въ поэтическомъ оборотѣ рѣчи и этимъ становится на точку зрѣнія даже выше той, которой держалась еврейско-эллинистическая теософія, тоже вѣдь стремившаяся къ новому толкованію антропоморфизмовъ библіи. «Видишь, теперь человѣкъ сдѣлался, какъ Мы, для познанія добраго и злого» — такъ говоритъ Богъ по буквальному изложенію библіи. Но слѣдуетъ-ли понимать эти слова такъ, что человѣкъ дѣйствительно перешелъ въ область божества? Совсѣмъ нѣтъ. Смыслъ этого мѣста Акиба объясняетъ своимъ внимательнымъ слушателямъ такъ: «Человѣкъ сдѣлался способенъ изъ *себя* познавать доброе и злое». И въ связи съ этимъ толкованіемъ онъ училъ: «Все предвидѣно заранѣ, и свобода дана человѣку». А затѣмъ: «Ты долженъ любить ближняго, какъ самъ себя, въ этомъ главное правило ученія»! Такимъ образомъ принималъ Акиба Промыслъ, свободу воли и идею любви къ людямъ главными основами еврейства.

Но будучи глубокимъ мыслителемъ и строгимъ систематикомъ, онъ старался найти для этихъ основъ методическую во внутреннемъ и внѣшнемъ отношеніи форму, и изъ этого стремленія возникла «Мишна рабби Акибы», или его «Midoth» (основныя правила), которыя, однако, продолжали еще распространяться устнымъ путемъ. Весь матеріалъ богословія онъ распредѣлилъ на три главныхъ вѣтви: Мидрашъ—толкованіе и изложеніе св. писанія, Галаху—номологическія преданія, и Гаггаду — разсказы и притчи. Въ самую Галаху онъ, посредствомъ соединенія законовъ въ отдѣльныя категоріи сообразно ихъ содержанію, а равно и съ помощью мнемотехническихъ вспомогательныхъ средствъ, ввелъ нѣкоторую систему, до тѣхъ поръ остававшуюся совершенно чуждою матеріалу Галахи.

Но подобно своему предшественнику Іоханану бенъ Заккаи Акиба былъ также философъ-мистикъ, и любопытный гаггадическій разсказъ даетъ въ своеобразно аллегорической формѣ болѣе близкое свѣдѣніе объ изслѣдованіяхъ въ этой области какъ его собственныхъ, такъ и его современниковъ. Четыре человѣка вошли въ одинъ садъ: одинъ посмотрѣлъ, и умеръ; другой посмотрѣлъ, и помѣшался; третій сталъ уничтожать молодыя растенія; четвертый же спокойно гулялъ по саду и спокойно вышелъ оттуда. Слѣдуетъ принять за несомнѣнное, что тутъ рѣчь идетъ о мистическихъ идеяхъ. Въ саду мистики умъ одного могъ весьма легко помѣшаться, умъ другого—погибнуть, третій—одно изъ любопытнѣйшихъ явленій того времени: Элиша бенъ Абуя—отвергнулъ религіозныя воззрѣнія своей общины и разошелся съ нею; и только одинъ остался вѣрующимъ и не сошелъ съ

дороги своего естественнаго развитія — Акиба! Его религіозное убѣжденіе нисколько не утратило своей ясности и чистоты; какъ вошелъ онъ въ лабиринтъ мистики мирно и полный идеальныхъ стремленій пытливаго мыслителя, такъ и вышелъ оттуда неомраченнымъ.

Смерть Акибы тоже изукрашена легендой. Разсказываютъ, что онъ погибъ въ числѣ десяти мучениковъ, казненныхъ въ царствованіе Адріана, и въ предсмертной пыткѣ сказалъ Руфу: «Моимъ задушевнѣйшимъ желаніемъ постоянно было—служить моему Богу и моею *жизнью*, такъ какъ до этихъ поръ я могъ любить Его только по мѣрѣ своихъ силъ и способностей». И затѣмъ онъ испустилъ духъ съ заявленіемъ, что отнынѣ паролью его народа на вѣчныя времена останется: «Внемли, Израиль, вѣчный Богъ, нашъ Богъ — единъ»! (Schema Iisrael, adonaï elohenu adonaï echad).

Изъ учениковъ и современниковъ Акибы дѣло его въ духѣ учителя продолжалъ съ особеннымъ рвеніемъ рабби *Меиръ*. Жизнь и этого человѣка окружена легендарнымъ свѣтомъ. Но и съ его ученіемъ знакомитъ насъ Галаха, сохранившая много глубокомысленныхъ и значительныхъ изреченій и объясненій Меира.

Для дальнѣйшаго развитія Галахи онъ, вмѣстѣ съ другими учениками Акибы — *Іудою бенъ Илаи*, *Іосе бенъ Халафта*, *Симономъ бенъ Іохаи* и *Элеазаромъ бенъ Шамуа*, сдѣлалъ не мало помощью своей сильной діалектики, и такъ какъ эти ученые составляли третье и предпослѣднее поколѣніе таннаимъ, то большинство находящихся въ «Мишнѣ» изреченій принадлежитъ имъ. Близкія отношенія Меира съ вышеупомянутымъ *Элишой бенъ Абуя*, котораго за его отступничество прозвали Ахеромъ, Quidam, и который тоже былъ учителемъ Меира, а также съ однимъ язычникомъ-философомъ, вѣроятно, неоплатоникомъ Нуменіосомъ — доказываютъ, что онъ и относительно другихъ взглядовъ и ученій обнаруживалъ извѣстную терпимость, которая въ ту пору была явленіемъ довольно рѣдкимъ.

Элиша бенъ Абуя былъ безспорно приверженцемъ гностицизма. Съ его устъ слетали только греческія пѣсни, и изъ его кармана выпали однажды въ синагогѣ греческія книги; это ставили ему въ упрекъ. Онъ расходится во взглядахъ со своими товарищами и наконецъ окончательно отдѣляется отъ нихъ и выдаетъ ихъ римскому тирану. Только Меиръ остается ему вѣренъ. Трогательны попытки, дѣлаемыя ученикомъ для возвращенія заблудшагося учителя на путь истины, и трогателенъ разсказъ легенды о

томъ, что послѣ смерти Элиши, когда изъ могилы его сталъ выходить дымъ, Меиръ разложилъ на ней свой плащъ, какъ бы для того, чтобы прикрыть прегрѣшенія учителя, и воскликнулъ: «Спи во тьмѣ вѣчности, утромъ Господь освободитъ тебя, а въ противномъ случаѣ освобожу я!»...

Меиръ былъ также поэтъ, и въ его время существовали принадлежавшія его перу болѣе трехсотъ *басень о лисицѣ*, быть можетъ, находившіяся въ связи съ индійскою Панчатантра, но изъ которыхъ сохранились только три. О его остроуміи и оригинальномъ способѣ толкованія ходило множество анекдотовъ, и изъ нихъ уже одинъ вполнѣ характеризуетъ восточника, именно тотъ, гдѣ разсказывается, что Меиръ, когда видѣлъ человѣка, отправляющагося въ путешествіе одинокимъ, всегда привѣтствовалъ его словами: «Привѣтствую тебя, обреченнаго на смерть!», отправлявшимся въ странствіе вдвоемъ говорилъ: «привѣтствую васъ, обреченныхъ на распрю!», а когда пускались въ путь трое вмѣстѣ, онъ восклицалъ: «Привѣтъ вамъ, миротворцамъ!»

Но вмѣстѣ съ нимъ дѣйствовала и его жена—высокоразвитая женщина, личность которой вполнѣ уясняется существующими разсказами о ея семейной жизни. *Берурія* была въ то же время одною изъ первыхъ еврейскихъ женщинъ, объ умственномъ значеніи которой сохранились болѣе точныя свѣдѣнія. Однажды ея мужъ просидѣлъ всю субботу въ синагогѣ и поучалъ своихъ учениковъ. Но во время его отсутствія изъ дома умерли два сына его, отличавшіеся красотой и ученостью. Берурія отнесла ихъ въ спальню и закрыла дорогіе трупы бѣлымъ платкомъ. Когда Меиръ вернулся вечеромъ домой и по обыкновенію хотѣлъ благословить обоихъ сыновей, набожная жена сказала: «Они пошли въ синагогу».

Послѣ этого она принесла ему кубокъ, онъ спѣлъ милое прощаніе съ субботой и выпилъ вина изъ сосуда, который затѣмъ по обычаю передалъ женѣ. И онъ снова спросилъ: «Гдѣ оба сына мои? Надо, чтобы они выпили изъ благословеннаго кубка!» «Они, вѣроятно, недалеко»,—отвѣчала Берурія. Меиръ, ничего не подозрѣвая, былъ въ веселомъ настроеніи, и когда онъ отъужиналъ, она обратилась къ нему: «Рабби, если позволишь, я сдѣлаю тебѣ вопросъ». «Спрашивай»,—сказалъ Меиръ.— «Нѣсколько времени назадъ одинъ человѣкъ отдалъ мнѣ на сохраненіе нѣсколько драгоцѣнностей и требуетъ теперь ихъ обратно. Обязана я возвратить ихъ?»—«И съ такимъ вопросомъ,—воскликнулъ Меиръ,—нашла нужнымъ обратиться ко мнѣ моя жена? Да неужели же тебѣ можетъ казаться возможнымъ присвоеніе чужой законной собственности?»—«Нѣтъ,—отвѣчала

Берурія,—но я сочла за лучшее не возвращать этихъ вещей, пока не скажу объ этомъ тебѣ». Послѣ того она повела его въ спальню и сняла покровъ съ труповъ. «Ахъ, дѣти мои, дѣти мои!—съ плачемъ говорилъ несчастный Меиръ;—я былъ вашъ отецъ, вы же учили меня закону!» Тутъ Берурія взяла мужа за руку и сказала ему: «Рабби, развѣ ты не училъ меня охотно возвращать то, что было мнѣ довѣрено? Господь далъ намъ ихъ, Господь взялъ ихъ обратно, да будетъ прославлено имя Господне!»—«Да будетъ благословлено имя Господне и ради тебя,—отвѣчалъ Меиръ,—ибо сказано въ Писаніи: Кто нашелъ добродѣтельную жену, обрѣлъ сокровище дороже драгоцѣнныхъ жемчуговъ. Она раскрываетъ свои уста съ мудростью, и на языкѣ ея дружеское ученіе».

Много еще интереснаго разсказывается въ Гаггадѣ о Беруріи, также какъ и о другихъ женщинахъ, которыя уже въ то время принимали участіе въ духовныхъ бореніяхъ и работахъ своихъ мужей и пользовались со стороны этихъ послѣднихъ большимъ уваженіемъ. Правда, что съ Беруріею не сравнилась значеніемъ ни одна изъ нихъ, какъ и изъ законоучителей ни одинъ не достигъ такого авторитетнаго положенія, какое пріобрѣлъ себѣ Меиръ.

Что воззрѣнія Меира составили главное основаніе для систематизаціи Мишны въ томъ видѣ, въ которомъ она существуетъ и въ настоящее время—это принято всѣми, и совершенно справедливо. Его принципъ былъ: «Сокращай свои житейскія дѣла, занимайся также св. ученіемъ * и будь смиренемъ относительно всякаго другого человѣка. Если ты будешь прерывать занятіе ученіемъ, то тебѣ будутъ мѣшать и многія другія вещи; а станешь старательно изучать законъ—Богъ воздастъ тебѣ за это своею наградою». Меиръ, такимъ образомъ, очевидно полагалъ центръ тяжести въ Галахѣ, который онъ посвятилъ всю свою жизнь, между тѣмъ какъ Гаггадою, которая уже Акибою была отчасти отодвинута на задній планъ, онъ занимался только мимоходомъ. Противъ этой системы ученія рѣшительно возсталъ уже во время Акибы *Измаилъ бенъ Элиша*, указывавшій на знаменательное согласіе Галахи съ содержаніемъ св. писанія. Возражалъ онъ также противъ галахической систематики Акибы и только за логическими правилами Гиллеля признавалъ полное право существованія. Этимъ ученымъ или кѣмъ либо изъ его школы, державшейся логической

---

* Точнѣе: Сокращай свои житейскія дѣла для того, чтобъ ты могъ заниматься св. ученіемъ. *Ред.*

системы толкованія писанія, былъ поэтому, вѣроятно, положенъ и фундаментъ того галахическаго мидраша ко второй книгѣ Моисея, который впослѣдствіи, послѣ многихъ переработокъ и редакцій, былъ записанъ подъ названіемъ «Mechilta» (содержаніе ученій).

Изъ современниковъ Измаила бенъ Элиши въ дѣлѣ развитія изученія Галахи имѣютъ особенную важность еще четверо: *Симонъ бенъ Iохаи*, *Iуда бенъ Илаи*, *Неемія и Iосе бенъ Халафта*. Первому, жизнь котораго во время сильнѣйшихъ гоненій на евреевъ была полна разныхъ приключеній, впослѣдствіи неосновательно приписали основаніе тайнаго ученія посредствомъ книги, о которой у насъ будетъ еще рѣчь; за то, вѣроятно, ему принадлежитъ начало галахическаго мидраша къ четвертой и пятой книгамъ Моисея, извѣстное подъ заглавіемъ «Sifrë» и оконченное уже впослѣдствіи; Iуда бенъ Илаи же, бывшій ремесломъ бочаръ, а по своему значенію—«самый выдающійся ораторъ того времени», положилъ основаніе галахическому мидрашу къ третьей книгѣ Моисея, носящему названіе «Sifra». Наряду съ «Книгою изъ дома учителя»—такъ гласило первоначальное заглавіе—были въ ходу остальныя «Книги изъ дома учителя». Современники и ученики Меира, по примѣру Акибы, конечно, считали толкованіе писанія и выводъ традиціи изъ библейскаго слова главнѣйшею частью своихъ ученыхъ занятій. И въ ихъ кругу метода Меира тоже легко могла вызвать оппозицію. Представляется вѣроятнымъ, что въ то же самое время одинъ изъ младшихъ учениковъ Акибы, Неемія, открылъ новый путь изслѣдованія, имѣвшій цѣлью,—въ противоположность «Мишнѣ» Меира,—представить традиціонный матеріалъ св. ученія въ полной подробности и связать съ нимъ всѣ распространенія и толкованія Галахи,—вслѣдствіе чего эта метода и получила названіе «Tosefta» (Добавленія). Ею имѣлось въ виду устранять всѣ возникающія сомнѣнія и заграждать дорогу неосновательнымъ и невѣрнымъ соображеніямъ. Дѣйствуя совершенно независимо отъ этихъ изслѣдованій, четвертый изъ этихъ таннаимъ составилъ для своего собственнаго употребленія особый сборникъ—Мишну; но о достоинствѣ этого труда мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній. Составитель его, Iосе бенъ Халафта, есть, однако, вмѣстѣ съ тѣмъ и первый историкъ палестинскихъ евреевъ, такъ какъ Iосифъ Флавій вѣдь писалъ свои историческія сочиненія на греческомъ языкѣ; Iосе бенъ Халафта принадлежитъ «Seder Olam»—лѣтопись, въ которой библейская хронологія была установлена на основаніи имѣвшихъ въ ту пору авторитетъ свѣдѣній.

Но всѣ эти сочиненія, въ которыхъ одинъ новый критикъ усматри-

ваетъ противоположность старой Галахи—Галахѣ позднѣйшей, имѣвшей своими представителями школу Акибы,—всѣ эти сочиненія не писались, а передавались устно изъ одного поколѣнія таннаимъ въ другое, съ дополненіями и поправками, когда представлялась къ тому надобность, съ дальнѣйшимъ развитіемъ, когда это признавалось умѣстнымъ.

Между тѣмъ синедріонъ, какъ извѣстно, переселился въ Ушу и потомъ въ Сеффорисъ. Тамъ, при седьмомъ патріархѣ изъ дома Гиллелитовъ, онъ достигъ высшей степени процвѣтанія въ лицѣ *Іуды Ганаси*, носившаго также прозваніе «Князя» или «Святого», но въ современныхъ источникахъ упоминаемаго только какъ «рабби» (ок. 135—ок. 219). Іуда Ганаси былъ другъ римскаго императора и пользовался при дворѣ большимъ почетомъ; о его преніяхъ съ нѣкіимъ Антониномъ говорится много въ позднѣйшихъ источникахъ. Но на счетъ того, какой именно римскій императоръ жилъ въ такой тѣсной дружбѣ съ еврейскимъ патріархомъ—критика до сихъ поръ еще находится въ разногласіи; большинство называло Марка Аврелія, другіе—Септимія Севера, Каракаллу и Геліогабала. Между Кесаремъ и Іудою происходили бесѣды и пренія по самымъ разнообразнымъ вопросамъ. Однажды философствующій императоръ оспаривалъ фарисейское ученіе о наградѣ и карѣ въ загробномъ мірѣ, на томъ основаніи, что вѣдь человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, а такъ какъ они послѣ смерти разъединяются, то нельзя же ихъ привлекать къ отвѣтственности. На это Іуда отвѣчалъ сравненіемъ: Одинъ государь приставилъ къ своему великолѣпному саду двухъ сторожей—слѣпого и хромого. Прійдя однажды въ этотъ садъ, онъ увидѣлъ, что лучшія растенія исчезли. Государь разгнѣвался и потребовалъ къ отвѣту сторожей. Хромой оправдывался такъ: «Царь, я не виноватъ, мои хромыя ноги не позволяютъ мнѣ двигаться». Слѣпой сказалъ: «Государь, я тоже не виноватъ, ибо при своей слѣпотѣ не могъ ходить по саду». Но царь не принялъ во вниманіе этихъ оправданій и возразилъ: «Правда, всякій изъ васъ въ отдѣльности не могъ совершить это преступленіе, но совершили его вы оба вмѣстѣ: хромой—здоровыми глазами, слѣпой—здоровыми ногами!» Такъ поступитъ и владыка міра на томъ свѣтѣ. Онъ возвратитъ каждую душу въ ея тѣло и потребуетъ отвѣта отъ него и отъ нея, соединенныхъ вмѣстѣ!

Такой сильно чувственный взглядъ нельзя, однако, признавать уровнемъ философской зрѣлости того времени, онъ можетъ только дать понятіе о тогдашнемъ способѣ веденія метафизическихъ преній. Но для насъ

важнѣе то, что сообщается о другихъ подробностяхъ жизни и воззрѣній Іуды, ибо онъ былъ послѣднимъ въ родѣ таннаимъ и своею дѣятельностью оказалъ большое вліяніе на еврейство.

Преимущественно дѣятельность Іуды, хотя онъ придавалъ значеніе сану и высокому положенію, была реформаторская. Онъ отмѣняетъ десятинный и юбилейный годъ — слѣдовательно, библейскія постановленія — для нѣкоторыхъ, слишкомъ сильно удрученныхъ римскими налогами городовъ, онъ измѣняетъ постановленія объ обнародованіи новолунія, онъ умѣетъ съ безпощадною строгостью вводить въ должныя границы всякую оппозицію отдѣльныхъ законоучителей. «Это дѣло передали мнѣ для исполненія наши предки»,—говорилъ онъ, когда его обвиняли въ этихъ нововведеніяхъ. И при этомъ онъ ссылался на библейскій разсказъ о набожномъ царѣ Хизкіи, разбившемъ мѣднаго змія, нѣкогда сооруженнаго Моисеемъ по приказанію Божьему—за то, что народъ началъ поклоняться ему, какъ идолу: поступить такимъ образомъ Хизкія считалъ своимъ долгомъ въ интересѣ и благѣ народа. Точно также и ему, Іудѣ, выпало на долю дѣлать во многихъ законахъ и постановленіяхъ перемѣны, которыя должны были содѣйствовать отнюдь не уничтоженію, а, напротивъ, укрѣпленію религіозныхъ догматовъ.

Такія воззрѣнія свидѣтельствуютъ, что въ Іудѣ жилъ духъ Гиллеля и Іоханана, побуждавшій его довершать дѣло своихъ предшественниковъ. Въ основаніе этой дѣятельности онъ положилъ «Мишну» Акибы, и притомъ въ редакціи ея Меиромъ, но не съ цѣлью создать этимъ неизмѣнную норму на все будущее время, а для того, чтобы по примѣру и образцу предшественниковъ систематизировать по извѣстнымъ категоріямъ и передать въ этомъ видѣ преемникамъ разросшійся до исполинскихъ размѣровъ традиціонный матеріалъ.

Если же, не смотря на это, «Мишна» Іегуда Ганаси все-таки получила такой нормирующій характеръ, то причиною тому были, конечно, внѣшнія обстоятельства, опредѣлить которыя трудно при недостаточности источниковъ. Причинную связь между положеніемъ Іуды при римскомъ дворѣ и признаніемъ его «Мишны» едва-ли можно допустить въ этомъ случаѣ. Гораздо болѣе соотвѣтствуетъ истинѣ тотъ фактъ, что многочисленные ученики пользовавшагося большимъ почетомъ патріарха разносили и распространяли его «Мишну» по чужимъ, отдаленнымъ странамъ. Во всякомъ же случаѣ вѣрно, что его сборникъ вытѣснилъ изъ употребленія всѣ остальныя, какъ предшествующія, такъ и современныя «Мишны», и получилъ

исключительную авторитетность въ еврействѣ. Тѣ изъ только что упомянутыхъ остальныхъ, которыя не нашли мѣста въ его сборникѣ, большею частью подвергнулись полному забвенію, и только его трудъ удержалъ заглавіе: «Наша Мишна».

Напротивъ того, что касается составленныхъ современниками и учениками Іуды «Мишнъ»,—эти современники носятъ обыкновенно названіе полу-таннаимъ—и изъ которыхъ по разсѣяннымъ отрывкамъ пытались возстановить только одну — Мишну *Абба Саула*, то большая часть ихъ содержала въ себѣ только разногласія съ нѣкоторыми мнѣніями учителя, или тѣ взгляды Галахи, которыхъ Іуда или не включилъ въ свой сборникъ, или, включивъ, не развилъ, а только коснулся ихъ мимоходомъ. Онѣ составили такъ называемую внѣшнюю, апокрифическую «Мишну» и получили поэтому заглавіе «Boraitha», или—въ качествѣ сборника—«Tosefta» (добавленія); впослѣдствіи ихъ употребляли для уясненія и дополненія главной Мишны, но имъ не удалось пріобрѣсти никакого авторитетнаго характера, хотя нѣкоторое время онѣ пользовались одинаковыми правами гражданства съ главною. Сколько и что именно вошло въ эту «Тосефту» изъ прежняго труда Неемія—опредѣлить въ настоящую пору почти невозможно. Какъ «Мишна» Меира расширилась сборникомъ Іуды, такъ измѣнила свой видъ и «Тосефта» Нееміи отъ этого позднѣйшаго сборника Борайты, поставившаго себѣ задачею представить изслѣдователю весь матеріалъ законовѣдѣнія въ наглядномъ изложеніи, и при этомъ еще какъ бы съ его мотивами. «Тосефта» существуетъ еще къ пятидесяти одному трактату «Мишны». Но по новѣйшимъ изслѣдованіямъ она имѣла, конечно, гораздо болѣе важное значеніе, служивши первоначально «Мишною» іерусалимскаго талмуда — мнѣніе, имѣющее за себя много вѣроятности.

Но написалъ ли на бумагѣ Іегуда Ганаси свою «Мишну» и тѣмъ уничтожилъ старое неизмѣнное правило, что Галаху нельзя приводить въ прочно установленный видъ занесеніемъ ея на бумагу, а слѣдуетъ оставлять ее въ постоянномъ умственномъ теченіи—это не рѣшено еще до сихъ поръ. Но большинство изслѣдователей—и притомъ самыхъ ученыхъ — въ этой темной области приняли болѣе вѣроятное предположеніе, что и эта «Мишна», подобно галахическимъ Мидрашамъ, и по смерти Іуды передавалась только устно, хотя патріархъ совершенно закончилъ ее.

Есть извѣстіе, что больше тридцати лѣтъ Іегуда Ганаси занимался своимъ трудомъ, о которомъ намъ придется говорить еще подробнѣе, благодаря важному положенію, занимаемому имъ въ еврейской литературѣ.

Вся «*Мишна*» распадается на шесть главныхъ частей (Sedarim), которыя въ своей совокупности содержатъ въ себѣ 63 трактата (Massichtot) и 524 главы (Perakim). Эти шесть категорій «Мишны» имѣютъ слѣдующія заглавія: I. Seraim—«Сѣмена», гдѣ въ десяти трактатахъ заключаются постановленія касательно земледѣлія и полевыхъ плодовъ. II. Moöd—«Праздники», двѣнадцать трактатовъ о дняхъ праздничныхъ и постахъ. III. Naschim—«Женщины», законы о бракѣ, изложенные въ семи трактатахъ. IV. Nesikin—«Поврежденія», ученіе о правѣ собственности въ десяти трактатахъ. V. Kodaschim—«Святыни», одиннадцать трактатовъ о священныхъ вещахъ и жертвенныхъ обычаяхъ. VI. Tohorot—двѣнадцать трактатовъ, обсуждающихъ предписанія на счетъ чистоты и обрядныя правила на случай оскверненія.

Уже изъ этого краткаго оглавленія видно, что трактаты «Мишны» не расположены одинъ за другимъ въ опредѣленномъ систематическомъ порядкѣ, за исключеніемъ развѣ того чисто внѣшняго, по которому болѣе длинные поставлены въ началѣ всякаго отдѣла, а болѣе короткіе—въ концѣ. Такъ, первый отдѣлъ — быть можетъ, для указанія, въ чемъ на будущее время долженъ заключаться центръ тяжести еврейскаго вѣроученія — начинается трактатомъ о богослуженіи, а тамъ, гдѣ можно менѣе всего ожидать, именно въ отдѣлѣ, содержащемъ ученіе о правѣ, помѣщена превосходная гномологія «Pirke Aboth» (Изреченія отцовъ), заключающая въ себѣ практически-нравственныя изреченія мудрыхъ людей, начиная отъ членовъ великой синагоги и кончая сорока послѣдующими учителями; къ третьемъ же отдѣлѣ, посвященномъ женщинамъ, находимъ, къ удивленію, и предписанія на счетъ клятвъ и обѣтовъ.

Если, однако, въ «Мишнѣ» нѣтъ методическаго порядка, то она все-таки повидимому составлена по извѣстной системѣ, опредѣлить которую, конечно, трудно. Но именно это систематическое начало весьма затрудняло научное изслѣдованіе «Мишны» и вызывало много гипотезъ о ея происхожденіи и авторитетности—гипотезъ, изъ которыхъ только одна имѣетъ право на особенное вниманіе, благодаря своей внутренней правдоподобности. По этому мнѣнію, успѣшному развитію преданія препятствовали распри въ школахъ Гиллеля и Шаммая; для устраненія этого неблагопріятнаго обстоятельства Гамаліилъ облекъ большинство великаго синедріона рѣшающею властью, которой долженъ былъ подчиняться каждый отдѣльный членъ; но эта мѣра осталась безплодною, и свободное, индивидуальное развитіе матеріала вѣроученія продолжало бы пребывать въ прежнемъ положеніи, если бы въ Акибѣ

не появилась личность, которой добровольно подчинились всѣ остальныя и которая одна пользовалась у своихъ современниковъ авторитетомъ цѣлаго судилища. Но послѣ его смерти все-таки возникло много молитвенныхъ домовъ, не желавшихъ подчиняться великому синедріону, и поэтому Іуда Ганаси призналъ единственно благимъ для будущаго дѣломъ—собрать, пересмотрѣть и привести въ порядокъ весь религіозный традиціонный матеріалъ. Но онъ не создалъ «неподвижный и неизмѣняемый кодексъ», исключавшій всякое разногласіе мнѣній, а включилъ туда и мнѣнія отдѣльныхъ выдающихся учителей, для того, чтобы на какое либо изъ нихъ могло опереться будущее судилище въ случаѣ, если бы представилась надобность измѣнить перешедшую по преданью Галаху; такимъ способомъ онъ надѣялся дать и будущимъ поколѣніямъ возможность видоизмѣнять и развивать матеріалъ вѣроученія.

Вотъ что извѣстно о галахической части, занимающей въ «Мишнѣ» самое большое мѣсто. Гаггадическихъ элементовъ заключается въ ней немного, ибо они противорѣчатъ ея характеру. Тѣмъ не менѣе Гаггада и сюда нашла себѣ доступъ какъ въ двухъ цѣлыхъ трактатахъ, объ одномъ изъ которыхъ мы уже говорили, такъ и въ заключительныхъ словахъ многихъ другихъ, обыкновенно имѣющихъ предметомъ утѣшеніе и благословеніе, а наконецъ и въ отдѣльныхъ галахотъ, которые, по своей сущности, находятся въ связи съ гаггадическими элементами. Но подобныя составныя части большей частью оказываются позднѣйшими добавленіями учениковъ патріарха, о которомъ и въ этомъ самомъ трудѣ говорится: «Съ тѣхъ поръ, какъ Рабби умеръ, исчезли смиреніе и богобоязнь!»

Всѣ эти и другія еще обстоятельства доказываютъ, что были сдѣланы двѣ редакціи «Мишны»; но неоднократно встрѣчающееся выраженіе: «это первая Мишна» дало также мѣсто предположенію, что самъ Іуда въ старости еще разъ пересмотрѣлъ свою «Мишну» и что его сынъ Симонъ по смерти отца прибавилъ сюда многія, полученныя имъ отъ него добавленія.

Языкъ «Мишны» смѣшанный, составленный изъ трехъ частей. Преобладающая часть—еврейская, состоящая или изъ чисто еврейскихъ, или изъ принадлежащихъ спеціально «Мишнѣ» словъ. Къ нимъ присоединяются затѣмъ еще слова арамейскія или евреизированныя, какія находились въ то время въ народномъ употребленіи, и, наконецъ, греческія и латинскія, обозначаемыя окончаніемъ ихъ. Слова «языкъ Мишны» сдѣлались въ послѣдствіи постояннымъ терминомъ для обновленной еврейской рѣчи. Весь характеръ произведенія, конечно, серьезенъ и строгъ, и только изрѣдка поз-

воляетъ себѣ «Мишна» поэтическій полетъ, фантастическія картины — въ тѣхъ случаяхъ, когда нужно изобразить великолѣпіе Сіона въ минувшіе дни.

Вѣдь въ этомъ минувшемъ жило настоящее поколѣніе, и въ немъ находило оно себѣ утѣшеніе при мысли о мрачномъ настоящемъ и, быть можетъ, еще болѣе мрачномъ будущемъ. Такъ, почти половина «Мишны» содержитъ въ себѣ правила и предписанія на счетъ предметовъ, совершенно чуждыхъ современности и которые въ крайнемъ случаѣ могли имѣть значеніе развѣ только академическихъ вопросовъ—напримѣръ, на счетъ налоговъ въ пользу аронитовъ изъ почвенныхъ произведеній Св. Земли, на счетъ чистоты и нечистоты и т. п. Но господствующій въ «Мишнѣ» духъ характеризуетъ и тотъ духъ, которымъ были проникнуты ея творецъ и его единомышленники—товарищи.

«Мишна» была послѣднимъ религіознымъ подвигомъ, исшедшимъ изъ Палестины. Съ нею оканчивается таннаитическій вѣкъ, при входѣ въ который стоитъ личность Іоханана бенъ-Заккаи, при выходѣ—фигура князя Іуды. Въ нихъ обоихъ ясно и рѣзко отпечатлѣлся духъ таннаитовъ, задачею которыхъ было—вылить въ прочную форму колеблющуюся и текучую традицію, и которые съ рвеніемъ и искусствомъ выполнили эту задачу въ «Мишнѣ».

Талмудъ.

Три столѣтія длилась дѣятельность таннаимъ по «Мишнѣ», и еще три столѣтія съ лишнимъ должны были пройти въ умственной работѣ людей, принявшихъ это наслѣдство для разработки и распространенія его по всѣмъ направленіямъ — для амораимъ. Но уже не на почвѣ Палестины, надъ которою съ этихъ поръ лежало проклятіе, началась и окончилась работа этихъ новыхъ поколѣній, а въ томъ самомъ Вавилонѣ, который нѣкогда послалъ въ Іерусалимъ такихъ людей, какъ Ездра и Гиллель, и былъ искони милъ и дорогъ Израилю предпочтительно предъ всѣми другими странами. Всѣ ожиданія и надежды романтическихъ умовъ на чудное спасеніе и возстановленіе прежняго блеска и величія нашли себѣ могилу подъ развалинами Бетара, ярко сверкающій «сынъ звѣздъ» оказался блуждающимъ огонькомъ, и такимъ образомъ являлась необходимость открыть новую цѣль жизни и дѣятельности, распространить существенно измѣненное воззрѣніе на обязанности человѣка въ настоящемъ и надежды въ будущемъ. Въ нѣсколькихъ, проникнутыхъ тоскою и покорностью судьбѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ бодрыхъ и свѣжихъ словахъ была въ то время дана евреямъ Діаспоры пароль на современные имъ и на буду-

щіе дни; это были уже цитированныя нами слова: «И намъ не осталось ничего болѣе, какъ это ученіе!»

Тутъ заключалось все. Храмъ и священники, государство и городъ могли погибнуть, ибо ихъ часъ пробилъ, — но ученіе уцѣлѣло и должно было уцѣлѣть, какъ знамя, вокругъ котораго могъ бы собираться разсѣянный народъ, за которымъ онъ могъ бы слѣдовать по всему свѣту. Это сознаніе новой задачи и космополитической миссіи Израиля, которая собственно началась только съ паденія Іерусалима, можно найти у многихъ учителей того времени. Оно повторяется, какъ припѣвъ, во многихъ ихъ преніяхъ, оно высказывается въ многочисленныхъ самостоятельныхъ рѣчахъ и изреченіяхъ. Кто изъ Вавилона возвращается въ Палестину, тотъ совершаетъ грѣхъ,—такъ говоритъ одинъ изъ выдающихся учителей, и, конечно, нельзя было опредѣлительнѣе выразить научную важность новой родины, противопоставленную романтическому стремленію къ прежнему отечеству. И точно также всѣ фантастическія надежды на Мессію, исходили-ли онѣ отъ раввиновъ или отъ сивиллъ, нельзя было ничѣмъ уничтожить такъ рѣзко и энергично, какъ смѣлыми словами Гиллеля: «Израилю не слѣдуетъ ожидать никакого Мессію, ибо наши предки уже во времена Хизкія наслаждались его великолѣпіемъ» — словами, обезкураживающее впечатлѣніе которыхъ другой законодатель хотѣлъ, быть можетъ, смягчить не столь же смѣлымъ, но не менѣе значительнымъ изреченіемъ: «Между нынѣшнимъ временемъ и временемъ царства Мессіи нѣтъ иного различія, какъ гнетъ народовъ, который тогда уничтожится для Израиля!» И между тѣмъ какъ въ Палестинѣ еще не задолго до того все старое еврейское государство съ его законами и учрежденіями нашло себѣ кодификацію въ «Мишнѣ», въ Вавилонѣ былъ произнесенъ уже упомянутый нами принципъ: «Государственный законъ есть высшій законъ!»

Яснѣе нельзя выразить, что прошедшее сохраняетъ только свое историческое достоинство, но что всякое время налагаетъ на человѣка свои обязанности и требуетъ своихъ собственныхъ дѣятельныхъ слугъ. Въ Вавилонѣ люди жили въ настоящемъ, въ Палестинѣ же все еще старались удержаться за прошедшее. Результатомъ этого стремленія было то, что умственная жизнь въ Палестинѣ постепенно увядала, между тѣмъ какъ тамъ она разцвѣтала все больше и больше. Въ продолженіе нѣкотораго времени обѣ страны еще соперничали въ наукѣ богословія. Но скоро послѣ смерти патріарха Іуды мы видимъ въ Вавилонѣ, подъ защитою и покровительствомъ кроткихъ государей, развитіе живой и энергичной дѣятель-

ности, разсадниками которой служатъ академіи въ Сурѣ, Негардеѣ и Пумбадитѣ. Учителя, уже во время таннаимъ называвшіеся «толкователями» или амораимъ, имѣли задачею распространять и объяснять матеріалъ «Мишны». Теперь они старались выполнять эту задачу каждый сообразно своему воззрѣнію, и болѣе чѣмъ вѣроятно, что эти воззрѣнія въ раличныхъ странахъ значительно отличались одно отъ другого.

Въ Палестинѣ, гдѣ патріархатомъ управлялъ Іуда II, который, не смотря на многіе недостатки свои, пользовался высокимъ значеніемъ, самыми выдающимися представителями перваго поколѣнія амораимъ были *Ханина б. Хама*, *Іохананъ б. Напха*, его зять *Симонъ* или *Решъ Лакишъ* и *Іошуа б. Леви*. Но Ханина, независимо отъ религіозной дѣятельности, занимался и медицинской практикой; его уже Іуда Ганаси назначилъ главнымъ начальникомъ школы, и онъ заботился исключительно о томъ, чтобы сохранять въ цѣлости и неприкосновенности полученное отъ учителя наслѣдство, тогда какъ Іохананъ и Решъ Лакишъ дѣйствовали, напротивъ того, путемъ критическимъ. О преимуществахъ и красотѣ Іоханана источники разсказываютъ чудеса, да и умственное значеніе его, судя по сохранившимся изреченіямъ, было не маловажное. Съ одной стороны, онъ былъ расположенъ къ Галахѣ и въ спорныхъ случаяхъ старался развивать и прочно устанавливать ее сообразно различнымъ редакціямъ таннаитовъ; съ другой же стороны—онъ симпатически относился къ греческому образованію, и взаимныя отношенія между еврействомъ и эллинизмомъ ничѣмъ не были охарактеризованы такъ прекрасно, какъ замѣчаніемъ Іоханана, что изъ двухъ сыновей Ноя, набожно прикрывавшихъ прегрѣшенія своего отца, Симъ въ награду за это получилъ плащъ пророка (Talith—плащъ съ нитями, надѣваемый евреями во время молитвы), а Іафетъ—плащъ философа (Pallium).

Если Іохананъ есть представитель обширной основательной учености въ Галахѣ, то въ его ревностномъ товарищѣ,—вмѣстѣ съ тѣмъ его зятѣ,—Решъ-Лакишѣ мы видимъ дѣятеля въ области остроумной діалектики, которая затѣмъ сдѣлалась характеристическою своеобразностью этихъ амореевъ и впослѣдствіи выродилась въ хитроумную схоластику. Серьезнымъ и строгимъ, либеральнымъ и оригинальнымъ является этотъ изслѣдователь какъ въ своихъ галахическихъ рѣшеніяхъ, такъ и въ своихъ гаггадическихъ изреченіяхъ, изъ которыхъ иныя хорошо характеризируютъ его самого и его время. «Іовъ никогда не жилъ, его книга есть ничто иное, какъ поэтическій вымыселъ»—замѣтилъ онъ въ одномъ преніи на счетъ того, въ

какое именно время жилъ этотъ библейскій страдалецъ. Въ другой разъ онъ протестовалъ противъ распространившагося и въ еврейскихъ кругахъ гностицизма съ его крайностями слѣдующими рѣзко полемическими словами: «имена ангеловъ евреи принесли съ собой въ Палестину изъ вавилонскаго плѣненія»; былъ еще случай, когда въ спорѣ съ однимъ laudator temporis acti онъ весьма настоятельно защищалъ права настоящаго времени сравнительно съ прошедшимъ, ставя гораздо выше заслуги эпигоновъ въ изученіи закона.

Но среди этихъ амореянъ жили въ то время еще другіе изслѣдователи, дѣйствовавшіе или какъ философы-проповѣдники нравственности, каковъ, напримѣръ, *Симлаи*, о борьбѣ котораго съ назареянами изъ-за догмата троицы и ученія о св. духѣ сохранилось много разсказовъ, или какъ толкователи библіи, напримѣръ, *Гиллель*, братъ патріарха. Этотъ Гиллель былъ учителемъ отца церкви *Оригена* въ еврейскомъ языкѣ, въ библейской экзегетикѣ и, вѣроятно, также въ традиціонномъ объясненіи слова писанія. Оригенъ самъ сознается, что онъ совѣтовался съ еврейскими изслѣдователями прежде, чѣмъ приступилъ къ своей «Hexapla» — замѣчательному труду, въ которомъ, для охраненія библейскаго текста отъ измѣненій и обезображиваній, были сопоставлены шесть различныхъ греческихъ переводовъ библіи—Септуагинта, Аквилы, Симмаха, Теодотіона и еще два, которые Оригенъ нашелъ въ Никополисѣ и Іерихонѣ.

Само собой разумѣется, что полемика приняла самый рѣзкій видъ въ то время, когда еврейство и христіанство, въ первыя два столѣтія еще жившія въ мирѣ и согласіи, начали сильно расходиться между собою. Правда, уже до того религіозныя пренія между евреями и евреями-христіанами происходили при помощи всѣхъ оружій учености и сатиры; но враждебный характеръ эта полемика приняла только тогда, когда отцы церкви выдвинули противъ еврейства тяжелую философскую артиллерію. Для исторіи этой борьбы талмудическая литература даетъ богатый, еще недостаточно оцѣненный по достоинству матеріалъ, съ помощью котораго немало освѣщается и лежащая до сихъ поръ во мракѣ исторія первобытнаго христіанства.

Первые отцы церкви были платоники, выступившіе противъ язычниковъ съ доказательнымъ заявленіемъ, что Платонъ всю свою мудрость почерпнулъ у Моисея, а евреямъ доказывавшіе, что идея логоса была намѣчена уже въ библейскихъ книгахъ, такъ какъ вся философія имѣетъ свое происхожденіе въ библіи. Подобное толкованіе «библейскихъ ораку-

ловъ» не могло нравиться законоучителямъ; поэтому они съ рѣзкостью и негодованіемъ возстали противъ этихъ взглядовъ, проповѣдывавшихся на площади и улицѣ, дома и въ школѣ, и имѣвшихъ всѣ данныя для того, чтобы пріобрѣсти себѣ прозелитовъ. Самое сильное негодованіе возбуждали въ нихъ евреи-христіане. Только тогда, когда языческіе элементы получили преобладаніе, такъ что рознь была доведена до послѣднихъ предѣловъ, нѣсколько улеглось это негодованіе, высказывавшееся во многихъ изреченіяхъ талмудической письменности, направленныхъ противъ минеянъ.

Іошуа б. Ханавіа упоминается между таннаимъ, какъ самый выдающійся полемистъ; Абайи * и Симлаи считались между амореями самыми ревностными противниками новаго ученія. Въ діалогѣ съ евреемъ Трифономъ *Юстинъ Мученикъ*, значительнѣйшій между апологетами, выступившими на защиту христіанскаго ученія противъ язычества и еврейства, оставилъ намъ яркую картину этой борьбы. Но какъ ни энергически возстаютъ эти отцы церкви противъ раввинскаго еврейства, ихъ зависимость отъ толкованія писанія раввинами все-таки очень значительна и несомнѣнна. Начиная съ Юстина Мученика и до Іеронима и Августина продолжается эта зависимость отъ еврейскихъ традицій. И между тѣмъ какъ всѣ эти отцы церкви, съ цѣлью дѣятельной оппозиціи гностикѣ, стараются посредствомъ библіи, догматическимъ и философскимъ путемъ, сохранить въ неприкосновенности тѣсныя родственныя отношенія къ еврейству,—въ общежитіи они преслѣдуютъ самихъ евреевъ съ неумолимымъ религіознымъ рвеніемъ. Тотъ самый Іеронимъ, который, подобно Оригену и, конечно, большинству другихъ отцовъ церкви, былъ введенъ въ «еврейскіе оракулы» еврейскими учителями, торжественно заявляетъ: «Если потребно презирать отдѣльныхъ личностей и народъ, то я отношусь съ невыразимой ненавистью къ евреямъ, ибо они проклинаютъ еще до сихъ поръ въ своихъ синагогахъ нашего Господа».

Для научнаго развитія библейской экзегетики счастье, что эта ненависть обрушивалась все-таки меньше на отдѣльныхъ личностей, чѣмъ на весь народъ. Знаніе Іеронимомъ еврейскаго языка, которому онъ выучился у еврея Баръ Ханины, дало ему возможность сдѣлать тотъ переводъ библіи, который всюду извѣстенъ подъ заглавіемъ «Vulgata», какъ лучшій трудъ, какимъ можетъ похвалиться древность въ этомъ отношеніи.

* Слѣдуетъ быть *Аббагу*, о которомъ рѣчь у автора сейчасъ ниже; *Аббаіе* же жилъ въ Вавилоніи. *Ред.*

Только съ Августиномъ, поднявшимъ на высшую степень церковную образованность того періода,—уничтожается всякая зависимость отцовъ церкви отъ раввиновъ въ дѣлѣ толкованія библіи, и остаются въ прежней силѣ только дрожжи религіозной ненависти, которая въ продолженіе многихъ столѣтій ссылается все на тѣхъ же отцовъ церкви.

Между тѣмъ въ Вавилонѣ, вслѣдствіе появленія тамъ человѣка, который около 219 г. принесъ туда изъ Палестины «Мишну» Іуды Ганаси, именно *Аббы Ареки* (около 175—247 г.), образовалась независимая школа ученыхъ. Этотъ учитель, совмѣстно со своимъ другомъ *Самуиломъ* изъ Негардеи, дѣятельно работалъ съ цѣлью доставить въ вавилонскихъ школахъ исключительную авторитетность «Мишнѣ» своего учителя и вытѣснить ею изъ употребленія другіе сборники-мишны, бывшіе уже прежде тамъ въ ходу, какъ свидѣтельствуютъ несомнѣнныя извѣстія. Этотъ Абба Арека—котораго впослѣдствіи называли «Рабъ», какъ его учителя называли просто «Рабби»—упоминается съ уваженіемъ и какъ синагогальный поэтъ; важныя составныя части литургической поэзіи, о которой у насъ будетъ еще рѣчь, носятъ его имя. Ему же или, вѣрнѣе, его школѣ приписывается также редакція галахическаго мидрашимъ «Sifra» и «Sifrë». Напротивъ того, его единомышленникъ и товарищъ *Самуилъ* оставилъ много знаменательныхъ и богатыхъ послѣдствіями рѣшеній, которыя ставятъ внѣ всякаго сомнѣнія дальнѣйшее развитіе Галахи. О его принципѣ превосходства государственнаго закона предъ всѣмъ остальнымъ мы уже неоднократно упоминали; но что онъ старался также сдѣлать Вавилонъ независимымъ отъ его метрополіи, Палестины, посредствомъ установленія правильнаго праздничнаго календаря — больше, чѣмъ вѣроятно. Его медицинскія и особенно астрономическія познанія были весьма значительны; онъ даже позволялъ себѣ хвалиться предъ современниками, что отдаленные небесные пути знакомы ему также близко, какъ улицы въ Негардеѣ!

Но между амореями Палестины и Вавилона, не смотря на то, что послѣдній привлекалъ многихъ учениковъ, все еще существовала дружественная связь. Однако, уже въ слѣдующемъ столѣтіи начинаетъ ослабѣвать вліяніе метрополіи, патріархи—Гамаліилъ IV и Іуда III—въ научномъ отношеніи совершенно ничтожны, и палестинскіе амореи отчасти начинаютъ сознавать умственное превосходство вавилонскихъ учителей и подчиняться имъ. Изъ появившихся въ Палестинѣ въ началѣ четвертаго столѣтія амореевъ достойны упоминанія *Элеазаръ б. Падатъ*, *Ами*,

Асси, *Хія* и *Симонъ б. Абба*, главнымъ же образомъ *Аббагу* въ Кесареѣ. Элеазаръ по смерти Іоханана б. Напхи считался высшимъ авторитетомъ въ Іудеѣ, *Аббагу* же былъ, повидимому, послѣдней значительной личностью второго аморейскаго поколѣнія въ Палестинѣ. Онъ любилъ греческій языкъ и обучалъ ему свою дочь, но горько жалуется онъ на греческій театръ того времени, гдѣ комедія осмѣивала евреевъ и ихъ священныя установленія. Такъ, онъ разсказываетъ: «На сцену выводятъ верблюда подъ траурнымъ покровомъ, и начинается слѣдующій діалогъ: «Почему верблюдъ въ трaурѣ? — Потому что евреи, строго чтущіе субботній годъ, не позволяютъ себѣ питаться въ это время даже травами, а довольствуются только волчецами; какъ же не горевать верблюду, у котораго отымаютъ его лучшую пищу?» Выходитъ Момусъ съ остриженными волосами: «О чемъ грустить Момусъ?—О томъ, что деревянное масло дорого.—Отчего масло такъ дорого?—Благодаря евреямъ! Они въ субботу потребляютъ все заработанное въ будни; у нихъ не остается даже дровъ для стряпанья въ кухнѣ, и поэтому имъ приходится сжигать свои кровати, а ночью спать на полу, валяться въ пыли. Чтобы избавиться потомъ отъ нечистоты, имъ и потребно столько масла; оттого оно такъ дорого». Аббагу стоитъ такимъ образомъ совершенно на точкѣ зрѣнія отца церкви *Тертулліана*, который уже слишкомъ за сто лѣтъ до того осудилъ греческій образъ жизни словами: «Ни въ рѣчахъ, ни въ созерцаніи глазами, ни въ воспринятіи слухомъ не должны мы имѣть ничего общаго съ безуміемъ цирка, съ безнравственностью театра, съ гнусостью арены!»

Также сильно сражался Аббагу съ догматами христіанской церкви, особенно же съ евреями-христіанами. Все значеніе этого человѣка, какъ послѣдняго героя вѣроученія въ Іудеѣ, Гаггада опредѣляетъ слѣдующими словами: «Когда Аббагу умеръ, въ Кесареѣ рушились колонны!»

Между тѣмъ Вавилонъ прожилъ полстолѣтія энергической дѣятельности, и тамъ также образовалось второе аморейское поколѣніе, превзошедшее умственнымъ значеніемъ второе палестинское: то были ученики Абы Арекн и Самуила. И что важнѣе всего—невѣжество народа, принявшее-было въ Палестинѣ ужасающіе размѣры, видимо стало уничтожаться подъ вліяніемъ свѣжаго духа, проникнувшаго въ эти области и слои изъ вавилонскихъ академій. Стремленіе учиться, которому охотно удовлетворяли амореи, сдѣлалось общимъ, и все рѣже и рѣже становился тотъ идіотизмъ, противъ котораго въ Палестинѣ нѣкогда принимали такія энергичныя мѣры. Наиболѣе выдающіеся учителя этого второго аморейскаго поколѣнія въ

Вавилоніи были: *Гуна*, *Іуда б. Іехезкель*, *Нахманъ б. Іаковъ*, *Хисда* изъ Кафри, *Шешетъ Слѣпой* и *Хама б. Ханилаи*. Гуна былъ главою академіи въ Сурѣ, которая, быть можетъ, только подъ его руководствомъ достигла высшей степени своего процвѣтанія. Болѣе восьмисотъ слушателей собиралъ онъ въ учебные мѣсяцы вокругъ себя, и все тверже и тверже устанавливалъ точку зрѣнія религіозной и научной равноправности Вавилона относительно Палестины. Но его превзошелъ еще Іуда б. Іехезкель, основатель академіи въ Пумбадитѣ, ученикъ Самуила, отъ котораго онъ получилъ прозваніе «проницательнаго» *. Ему принадлежитъ рѣзкое изреченіе, что возвращающійся изъ Вавилона въ Палестину совершаетъ преступленіе, и его дѣятельности слѣдуетъ приписать процвѣтаніе школы въ Пумбадитѣ, которая скоро превзошла академію въ Сурѣ и въ продолженіе почти шести столѣтій удерживала за собой умственную супрематію.

Вслѣдствіе этого, болѣе широкое развитіе той діалектики, своеобразность которой есть характеристическая черта амерейскаго періода, не безъ основанія связывается съ именемъ этого главы школы. Преемникъ его въ учительствѣ, Хисда въ Сурѣ шелъ тѣмъ же путемъ; современникъ же его *Шешетъ*, который, не смотря на свою слѣпоту, обладалъ обширными научными свѣдѣніями, былъ противникомъ этой остроумной методы преподаванія. Когда какой либо изъ его учениковъ дѣлалъ ему возраженія, обличавшія эту діалектическую методу, онъ обыкновенно спрашивалъ: «Ты не изъ Пумбадиты-ли, гдѣ слоновъ проводятъ сквозь игольное ушко?»

Со смертью Хисды блескъ школы въ Сурѣ померкъ, между тѣмъ какъ школа пумбадитская пріобрѣла еще больше значенія и въ слѣдующемъ періодѣ—первой половинѣ четвертаго столѣтія—благодаря дѣятельности выдающихся учителей: *Раббы б. Нахмани*, *Аббаіи* и *Рабы*. По всѣмъ признакамъ, обѣ эти школы суть и представительницы обоихъ, все больше и больше выступавшихъ на первый планъ направленій галахическаго изслѣдованія, изъ которыхъ одно—въ Сурѣ—вѣроятно, ограничивалось вѣрною, неизмѣняемою передачею традиціоннаго матеріала, другое же—въ Пумпадитѣ—стремилось постоянно развивать и утверждать на прочномъ основаніи галахическіе взгляды. Такимъ образомъ становится понятно, что въ Сурѣ скоро образовался застой, въ Пумпадитѣ же дѣя-

* Прозваніе „Шинена“ болѣе древніе и авторитетные раввины объясняютъ не въ смыслѣ *проницательнаго*, а въ смыслѣ *зубастаго*. *Ред.*

тельность учителей повела къ высшему развитію той діалектической методы, которая старалась проводить слоновъ сквозь игольное ушко.

Умственная жизнь въ Палестинѣ между тѣмъ, повидимому, угасла. Тяжкій гнетъ, лежавшій на тамошнихъ евреяхъ, заставлялъ законоучителей или покоряться своей участи, или выселяться. Авторитетнаго значенія не пріобрѣтаетъ съ этихъ поръ уже ни одинъ палестинскій аморей; даже имена ихъ едва упоминаются. Да и ни одинъ патріархъ — послѣ Гиллеля II, нормировавшаго (въ 359 г.) календарь и тѣмъ подорвавшаго авторитетъ синедріона—не пользуется никакимъ религіознымъ значеніемъ. Вѣроятно, по этой именно причинѣ *Рабба б. Нахмани* переѣхалъ въ Пумбадиту, гдѣ онъ въ 297 г. былъ избранъ главнымъ начальникомъ школы. Число его слушателей въ то время опредѣляютъ въ 1,200 человѣкъ.

По значенію, которое онъ имѣлъ, лучшіе историки ставятъ его наряду съ Акибой, принимая въ соображеніе, что и онъ многое отдѣльное или разсѣянное собиралъ въ общія точки зрѣнія, всю «Мишну» сдѣлалъ предметомъ изученія и подробныхъ объясненій и старался сгладить противорѣчія между нею и позднѣйшими добавленіями Борайты. Гоненіе на евреевъ, такое, какого въ Вавилонѣ никогда еще не было, положило конецъ его дѣятельности и жизни. Рабба бѣжалъ и умеръ въ дорогѣ (319 г.). Его преемникомъ въ учительствѣ былъ *Іосефъ б. Хія*, которому приписывается ревностное изученіе какъ Галахи, такъ и библіи. За нимъ слѣдовали *Аббаія*, племянникъ Раббы б. Нахмани и, подобно ему, представитель остроумной діалектики,—и его товарищъ *Раба*, который впослѣдствіи въ Махузѣ основалъ собственную школу и велъ ее приблизительно до 352 г. Принципомъ Аббаіи было: «Да будетъ человѣкъ благоразуменъ въ богобоязни, языкъ его да будетъ кротокъ и умиротворяющъ, да живетъ онъ въ мирѣ съ братьями, родственниками и всѣмъ свѣтомъ, даже съ язычниками, чтобы всюду его любили, уважали и пользовался онъ вліяніемъ между людьми». Раба, пережившій товарища, былъ не такого кроткаго образа мыслей, но держался той же діаллектической методы, рѣшеніямъ которой впослѣдствіи дали названіе «Hawajoth» (Углубленія) Аббаіи и Рабы. Онъ обыкновенно говорилъ: «Зерно перца лучше корзины дынь» и этими словами наилучше самъ характеризовалъ свою методу— «привлекательную игру ума остроумными вопросами, отвѣтами, сравненіями, отличіями, высокій полетъ мысли, которая, выходя изъ одного пункта, съ быстротою молніи проносится по всѣмъ ступенямъ умозаключеній»,

однимъ словомъ—ту систему Талмуда или «Gemara» (Ученіе, Изученіе), которая можетъ считаться продуктомъ этого третьяго аморейскаго поколѣнія, хотя ея идеи были уже большею частью намѣчены въ работѣ предшествующихъ поколѣній.

По смерти Аббаіи, Раба былъ высшимъ авторитетомъ въ этой области науки; къ нему обращались за совѣтами и указаніями и изъ Палестины. Съ его кончиной уничтожилось значеніе школы въ Махузѣ, и Пумбадитская школа, гдѣ учительствовали *Нахманъ б. Исакъ* и затѣмъ *Хама б. Товіа*, современникомъ котораго былъ набожный *Папа б. Хананъ*, снова вступила въ свои права. Между тѣмъ и тамъ мало-по-малу стала ослабѣвать дѣятельность; потому-ли, что схоластическая діалектика, доведенная до крайности, наконецъ утомила умы, или потому, что современныя бури нашли отголосокъ и въ тихой Пумбадитской школѣ, породивъ въ мудрыхъ законоучителяхъ—пережившихъ паденіе римской имперіи и усматривавшихъ въ первомъ вѣстникѣ переселенія народовъ, готфахъ, библейскихъ Гога и Магога, несшихся подобно грозѣ и тучѣ «для покрытія всей земли»,—породивъ, говоримъ, въ этихъ мудрецахъ болѣе возвышенныя мысли о благѣ народовъ и судьбахъ людей, равно какъ о миссіи еврейскаго народа при разсѣяніи его по всей землѣ,—мысли, которыя въ концѣ концовъ привели къ убѣжденію, что потокъ духовнаго развитія должно ввести въ надлежащее русло и сокровище преданія спрятать потщательнѣе, чтобъ имѣть возможность не пасть жертвой современныхъ бурь и ненадежнаго будущаго.

Но принять на себя исполинскій трудъ регулированія оказалась способною одна личность уже въ слѣдующемъ періодѣ, личность, въ которой это сознаніе задачъ и потребностей времени нашло себѣ полное выраженіе. То былъ рабби *Аши б. Симаи* (352—427), въ которомъ впервые, послѣ смерти Іуды Ганаси, явился человѣкъ, снова соединявшій внѣшній блескъ съ глубокимъ знаніемъ и пользовавшійся большимъ уваженіемъ при дворѣ царя Ездигерда II, равно какъ и у Эксиларха и своихъ единовѣрцевъ. Ближайшимъ поводомъ къ организаторской работѣ Аши было, безъ сомнѣнія, то обстоятельство, что человѣческой памяти уже не хватало на удержаніе и одолѣніе гигантской массы накопившагося матеріала. Къ этому присоединился тотъ счастливый фактъ, что Аши больше пятидесяти лѣтъ стоялъ во главѣ школы въ Сурѣ, которой онъ возвратилъ прежнее значеніе,—и такимъ образомъ оказалось возможнымъ подъ его руководствомъ, во время двухъ учебныхъ мѣсяцевъ kallah—и это въ продолженіе

тридцати лѣтъ,—пересмотрѣть и редактировать приблизительно по два отдѣла «Мишны» со всѣми прибавившимися къ ней объясненіями, толкованіями и мнѣніями. Но и этотъ разросшійся до колоссальныхъ размѣровъ матеріалъ все еще оставался незаписаннымъ—не смотря на видимую невозможность устной передачи,—потому что религіозное чувство именно въ ту пору не допустило бы такого дѣла въ виду того факта, что христіанство смотрѣло на библію уже какъ на свою духовную собственность.

Но дѣятельность Аши во всякомъ случаѣ проложила дорогу завершенію этого труда, а работа его преемниковъ—*Меремара*, *Мара б. Аши*, главнымъ же образомъ *Рабины* (около 490 г.), съ которымъ оканчивается аморейская эпоха, подвинула дѣло впередъ и такимъ образомъ соорудила одинъ изъ громаднѣйшихъ литературныхъ памятниковъ. Обыкновенно считаютъ 500-й годъ временемъ окончанія «*Вавилонскаго Талмуда*», между тѣмъ какъ уже за столѣтіе до того та же самая работа побудила палестинскихъ амореевъ къ собранію «*Палестинскаго Талмуда*». Но что касается до этого послѣдняго труда, то даже имена собирателей и редакторовъ его неизвѣстны, и работа вавилонская съумѣла добыть себѣ и сохранить на будущее время религіозную гегемонію.

О формальномъ завершеніи талмуда извѣстно также мало, какъ и о канонѣ библіи, ибо и то и другое произведеніе, конечно, никогда не были признаны и санкціонированы еврейскою религіозною властью или торжественнымъ формальнымъ постановленіемъ. Такая канонизація противорѣчила бы духу еврейства, въ которомъ никогда не прекращалось теченіе традиціоннаго развитія. Дѣйствительно, и при послѣдовавшихъ за амореями сабореяхъ дѣлались еще добавленія и вставки къ Талмуду, и религіозная обязательность этого произведенія для всей совокупности еврейства ни разу не была провозглашена опредѣлительно и категорически! Но этотъ Талмудъ, въ томъ видѣ, какъ онъ вышелъ изъ работы вавилонскихъ академій, сдѣлался важнымъ памятникомъ науки, великимъ національнымъ произведеніемъ, архивомъ всѣхъ мыслей и мнѣній, взглядовъ и рѣшеній, ошибокъ и заблужденій, надеждъ и разочарованій, обычаевъ и идеаловъ, результатовъ опыта и страданій Израиля въ теченіе цѣлаго тысячелѣтія, зданіемъ, надъ которымъ работали тридцать поколѣній съ рвеніемъ, любовью и неслыханнымъ самоотреченіемъ.

Всякое сравненіе съ этимъ, почти единственнымъ во всемірной литературѣ исполинскимъ памятникомъ, не исчерпало бы своеобразности Талмуда. Тутъ рядомъ съ Галахотъ и преніями, рядомъ съ философскими,

богословскими и юридическими рѣшеніями, рядомъ съ историческими замѣтками и національными воспоминаніями, рядомъ съ нормами и законами, регулирующими всю человѣческую жизнь во всѣхъ ея условіяхъ и отношеніяхъ, находимъ самые странные и фантастическіе разсказы, самыя свѣтлыя мысли и нравственныя изреченія, величавѣйшія легенды, прелестнѣйшія сравненія, граціознѣйшія загадки,—и тутъ же кудреватые медицинскіе рецепты, суевѣрныя примѣты, жосткія и глубочайшей скорбью вызванныя изреченія, странныя астрономическія формулы, зоологическія и ботаническія изслѣдованія... Но и всѣмъ этимъ все еще не исчерпывается содержаніе этого удивительнаго произведенія, характеръ котораго едва-ли можетъ быть вполнѣ уясненъ человѣку непосвященному.

Но за то всякій, надѣленный способностью чувствовать и понимать поэтическое, какъ и гдѣ бы оно ни проявлялось, пойметъ гаггадическую часть талмуда, этотъ пестрый, фантастическій міръ сказокъ и сравненій, загадокъ и аллегорій, притчъ и басенъ, эпиграммъ и стихотвореній.

«Старыя прекрасныя саги, сказки объ ангелахъ и легенды,
Грустные разсказы о мученикахъ, и тутъ же совсѣмъ смѣшныя гиперболы,—
Но все проникнутое вѣрою, пылающее вѣрою,—о, какъ это блещетъ
И струится, и пышно цвѣтетъ»...

въ этомъ блаженномъ таинственномъ мірѣ Гаггады, занимающемъ большую часть Талмуда, безъ опредѣлительнаго отдѣленія ея отъ Галахи или установленія системы слѣдованія одного за другимъ. Но было бы ошибочно принимать эту гаггадическую часть за менѣе цѣнную, имѣющую своимъ назначеніемъ только пополнять пробѣлы и умолчанія, образуемыя серьезными преніями. Во всякомъ случаѣ, однако, курьезное понятіе о мірѣ Талмуда получаетъ тотъ, кто идетъ въ немъ по извилистымъ дорожкамъ научнаго разсужденія, будь оно религіозное, юридическое или астрономическое, служи его предметомъ клятва, или разводъ, или будущность Израиля, или даже яйцо, снесенное курицею въ праздничный день,—и потомъ вдругъ, подобно тому, какъ предъ путешественникомъ внезапно открывается удивительный пейзажъ, еще за нѣсколько минутъ до того скрывавшійся отъ него туманомъ,—видитъ, что сухая пустыня превратилась въ пышный садъ, полный аромата и яркихъ красокъ. «Громкіе голоса постепенно смолкаютъ; двери и стѣны школы исчезаютъ предъ изумленными глазами; ихъ мѣсто заступаетъ Urbis et orbis, вѣчный Римъ со своею милліонно-образною жизнью. Или въ другомъ городѣ холмовъ, въ «золотомъ новомъ Іерусалимѣ» видятся вдали цвѣтущіе виноградники, и по нимъ

мечтательно гуляютъ дѣвы въ бѣлыхъ одеждахъ. Тихо и отрывочно звучатъ отдѣльныя мѣста ихъ пѣсенъ; то громче, то замирая раздаются хороводные напѣвы: это великій, страшно серьезный Судный день, избранный «Саронскими розами» въ поэтическій контрастъ радостному дню, въ который онѣ весело гуляли по усѣяннымъ лиліями полямъ и усаженнымъ виноградниками склонамъ. Или среди запутанныхъ дебатовъ рѣзко и оглушительно раздается трубный призывъ къ возстанію, и Балтазаръ, страшное празднество котораго описывается съ новыми ужасающими подробностями, долженъ служить двойникомъ кровожадному тирану Нерону; или на вавилонскаго притѣснителя Навуходоносора обрушивается пронзительный крикъ проклятія по поводу какой нибудь, не имѣющей съ этимъ ни малѣйшей связи, статьи въ законѣ; посвященный знаетъ, что имя Навуходоносора поставлено здѣсь только для замѣны имени Тита, этой «услады рода человѣческаго», которая, наконецъ, показала себя Израилю въ своемъ настоящемъ свѣтѣ... Часто—для интересовъ науки и славы человѣчества слишкомъ часто—пренія прерываются желѣзными шагами римскихъ когортъ, лозунгомъ возстанія, бряцаньемъ оружія и страдальческими криками на кровавомъ полѣ битвы; аргументирующій учитель бѣжитъ со всѣми своими учениками изъ тѣсной школы, хватается за оружіе и съ крикомъ «Іерусалимъ и свобода!» кидается въ разгаръ битвы»...

Таковъ міръ Талмуда. Такъ въ двѣнадцати большихъ фоліантахъ его чередуются веселыя и серьезныя мысли, глубокомысленныя и микрологическія изслѣдованія, причудливыя и возвышенныя изреченія. До сихъ поръ еще этотъ міръ мало изслѣдованъ и недостаточно оцѣненъ по достоинству. Безпристрастное изученіе Талмуда принесло бы важные результаты какъ для всеобщей исторіи, такъ и для исторіи отдѣльныхъ научныхъ отраслей и для сравнительнаго легендовѣдѣнія.

Но вмѣсто этого предразсудокъ избралъ Талмудъ нѣкоторымъ образомъ какъ оружіе противъ еврейства и на основаніи отдѣльныхъ, вырванныхъ на удачу, или объясняемыхъ только современными условіями и обстоятельствами, или въ большинствѣ случаевъ совершенно непонятыхъ мѣстъ, обнаруживающихъ враждебное настроеніе,—выставляетъ все это произведеніе, какъ кодексъ религіознаго бреда и фанатической религіозной ненависти. Въ виду этого предразсудка, наукѣ до сихъ поръ приходилось сражаться за правильную оцѣнку Талмуда, такъ что почти еще и теперь она не достигла до внутренней оцѣнки его и методологической обработки со стороны, какъ языка, такъ и содержанія.

Покамѣстъ только объяснены кое-какъ пункты отличія между Вавилонскимъ Талмудомъ и Палестинскимъ, и только этотъ послѣдній недавно изслѣдованъ критически, по научнымъ принципамъ. Въ палестинскихъ школахъ умственная жизнь въ періодъ аммореевъ находилась въ застоѣ; поэтому и ея выраженіе въ Іерусалимскомъ Талмудѣ кратко и скудно, сухо и лишено той юридической методы и того діалектическаго остроумія, которыми отличается Талмудъ Вавилонскій, отражающій въ себѣ дѣятельную, кипучую жизнь вавилонскихъ академій. Напротивъ того, историческія извѣстія и указанія *, находящіяся въ Іерусалимскомъ Талмудѣ, по всей вѣроятности, цѣннѣе и надежнѣе помѣщенныхъ въ Вавилонскомъ.

Впрочемъ, Палестинскій Талмудъ существуетъ вполнѣ только для трехъ или четырехъ отдѣловъ «Мишны», да и Вавилонскаго недостаетъ къ нѣсколькимъ отдѣльнымъ трактатамъ «Мишны». До сихъ поръ еще представляется спорнымъ—существовали ли вообще недостающіе трактаты, или они утратились съ теченіемъ времени.

Какъ не уяснено до сихъ поръ въ надлежащей степени отличіе между обоими Талмудами, точно также далеко еще не изслѣдована и не установлена критикою разница между старѣйшею и послѣдующею Галахами,—изъ которыхъ представителемъ первой называютъ Іоханана б. Заккаи, а второй—Акибу и его учениковъ,—а равно и систематика самой Галахи и ея путь изъ «Мишны» въ Талмудъ. Но не смотря на всю путанницу, не смотря на то, что это колоссальное зданіе построено повидимому безъ всякой системы, какъ попало—присутствіе въ немъ методы все-таки отрицать невозможно.

Галаху изслѣдовали и оцѣнивали или по содержанію и формѣ, или по порядку библейскихъ законовъ, или, наконецъ, по методѣ вывода посредствомъ уже упомянутыхъ правилъ толкованія. Мы вышли бы далеко за предѣлы историко-литературнаго изложенія, если бы захотѣли прослѣдить критически различныя ступени развітія каждой отдѣльной методы, которыя притомъ въ Талмудѣ разрабатываются и проявляются не сообразно ихъ различію, но исключительно только по своему отношенію къ предметамъ.

Но разсужденія Талмуда составляютъ не только безпрерывный комментарій къ Мишнѣ, а также и арену самостоятельныхъ мыслей и толкованій, которыя изъ области Мишны вводятъ въ литературу Борайты и род-

* Слѣдуетъ прибавить: касающіяся Палестины и палестинскихъ евреевъ. Ред.

ственныхъ съ нею сочиненій, каковы Мехилта, Сифра, Сифре и Тосефта. Большею частью, однако, держались текста Мишны, который иногда сравнивался съ текстомъ только что упомянутыхъ сочиненій, или же дополнялся, исправлялся и распространялся ими. За этимъ вслѣдъ сообщались различныя мнѣнія и уклонявшіеся въ сторону взгляды, сравненія, выводы и комбинаціи; и все это приводилось, даже умышленно выискивалось съ изумительною проницательностью и схоластическою тонкостью. Единственнымъ разъ навсегда даннымъ началомъ было слово Библіи, считавшееся священнымъ и ненарушимымъ, и на которомъ, какъ на фундаментѣ, постепенно воздвигнулось исполинское зданіе.

Трудно нарисовать даже приблизительно вѣрную картину этого талмудическаго хода мыслей. Самый лучшій переводъ далъ бы дурное понятіе о заключающихся тутъ разсужденіяхъ. Легче представить картину раввинскаго міровоззрѣнія въ томъ видѣ, какъ оно выразилось въ талмудической Гаггадѣ. Гаггада Іерусалимскаго Талмуда уже сдѣлана доступною общему пониманію, а для уясненія Талмуда вавилонскихъ учителей начаты подготовительныя работы. Несомнѣнно, что вавилонская Гаггада есть только дочь палестинской, ибо родиной Гаггады была безспорно Палестина, не только въ періодъ таннаитовъ, но и въ тѣ столѣтія, которыя слѣдовали за окончаніемъ Мишны, и вавилонская Гаггада не отрицаетъ этого происхожденія своего и въ самыхъ выдающихся своихъ произведеніяхъ, большею частью разрабатывающихъ Гаггаду этическую и историческую.

«Эта, взятая во всей совокупности своей, гаггадическая письменность— еще недостаточно оцѣненный по достоинству памятникъ языка, исторіи и древностей, религіи и поэзіи, науки и литературы—есть, за немногими только исключеніями, письменность національная, какъ сумма взглядовъ и мнѣній нѣсколькихъ тысячъ мыслящихъ головъ въ самыя отдаленныя эпохи; хотя большая часть въ ней передаетъ собственное воззрѣніе и запечатлѣна характеромъ времени, но это не мѣшаетъ каждому выраженію Гаггады, по крайней мѣрѣ относительно тенденцій, быть у мѣста въ общемъ, органически выработанномъ основномъ законѣ, который обусловленъ религіей и исторіей.»

Форма здѣсь двоякая: эстетическая и литературная; первою обусловлена внѣшняя оболочка мысли, второю — направленіе и цѣль изслѣдованія вообще. Но это направленіе относительно Гаггады представляется трояким, смотря по тому—объясняетъ ли оно текстъ писанія по буквальному смыслу (Peschat), или развиваетъ свободную мысль въ любой формѣ и свободно

обращаясь съ текстомъ (Derusch), или старается изобразить таинства вѣры и дѣйствія сверхъестественныхъ силъ (Sod) *. Всѣ эти направленія такимъ образомъ представляютъ собой прошедшее, настоящее и будущее.

Но Гаггада Талмуда въ этомъ отношеніи не отличается ничѣмъ существеннымъ отъ Гаггады самостоятельной, которая развивалась независимо отъ нея и постоянно рядомъ съ нею и, точно также какъ она, въ первый разъ была закрѣплена письменно уже въ слѣдующемъ вѣкѣ сабореяскихъ раввиновъ. Окидывая взглядомъ широкую область этой Гаггады, мы уже на первыхъ порахъ усматриваемъ въ ней нѣжное, поэтическое чувство и глубокое, этическое міросозерцаніе. Пониманіе внѣшней красоты, чистой формы, принесшее въ библейской поэзіи такіе великолѣпные цвѣты, было чуждо учителямъ Гаггады,—но не осталось чуждымъ для нихъ чувство идеально прекраснаго и поэтически возвышеннаго. Стремленія писать чисто или красиво незамѣтно въ Талмудѣ, языкъ котораго полу-арамейскій, полу-раввиноеврейскій и носитъ на себѣ множество слѣдовъ чужихъ вліяній, причемъ выдающаяся особенность его—брахіологія, lex minimi, заключающаяся въ счетѣ словъ и ихъ соединеніяхъ. «Слово есть ничто иное, какъ анаграмма, такъ сказать—поясняющее сокращеніе или цифра мысли. Слово не есть лучистое изліяніе *одной* мысли, но наоборотъ—зажигательный фокусъ, въ которомъ соединяются многія мысли. Потому-то всѣ талмудическія стихотворенія, какъ палестинскія, такъ и вавилонскія, имѣютъ эпиграмматическій характеръ; они не рисуютъ интуитивно, но сосредоточиваютъ мысли въ поразительныхъ контрастахъ. Это не живописныя или идеализированныя воспроизведенія дѣйствительности, а глубокомысленныя размышленія о ней, комбинирующія съ чисто національнымъ юморомъ безконечное, конкретно заключающееся въ *законѣ*, и конечное». Эта поэзія Гаггады выражается или въ Maschal (соединяющемъ въ себѣ сравненіе, сентенцію, загадку, басню, притчу и аллегорію), или въ Schir (короткая пѣсня), которая, однако, есть только стихотвореніе на случай, изліяніе данной минуты, выраженіе серьезнаго чувства, и въ которомъ почти не замѣтна опредѣленная художественная форма, едва слышатся даже робкія риѳменныя созвучія. Ибо форма тутъ не играетъ никакой роли, надо всѣмъ господствуетъ духъ, и этотъ духъ достаточно богатъ для того, чтобы забыть неудовлетворительность формы. Часто онъ подымается на такія вы-

* Это раздѣленіе, преимущественно касательно третьяго направленія, возникло гораздо позднѣе талмудической эпохи. *Ред.*

сти, гдѣ лопнула бы всякая форма, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ касается области метафизики и этики. Уже бѣглаго знакомства съ воззрѣніями этихъ законоучителей достаточно, чтобы разрушить старое пугало «сухой пустыни раввинской казуистики», или «плачевнаго окаменѣнія фарисейской учености» и показать вмѣсто его этическое міровоззрѣніе, которое глубокою нравственностью и идеальностью содержанія едва-ли уступало господствовавшимъ системамъ философскаго познанія.

То обстоятельство, что Талмудъ предполагаетъ существованіе созданной Богомъ первобытной матеріи, изъ которой сотворился свѣтъ—можетъ приводить къ мысли о вліяніи на него древней греческой философіи. Напротивъ того, идеи Талмуда о постепенномъ развитіи вселенной выросли и развились на библейской почвѣ. Управленіе вселенною находится исключительно въ рукѣ Бога. «Каждый народъ имѣетъ своего особаго ангела-хранителя, свои гороскопы, свои планеты и звѣзды, которыя руководятъ и правятъ его судьбами. Но у Израиля нѣтъ никакой звѣзды; онъ долженъ подымать взоръ исключительно къ Богу. Не существуетъ никакого посредника между тѣми, которые называются дѣтьми божьими, и ихъ Отцемъ, возсѣдающемъ въ небесахъ». Самыми смѣлыми образами восточной фантазіи воспроизводятся чистѣйшія понятія святости и доброты, неизмѣримости Бога, Промысла, сотворенія міра. Ангелы служатъ большею частью представителями идей, чувствъ, божественныхъ идеаловъ; демоны суть «невидимые вредители, которые даютъ себя чувствовать больше внутри человѣка, чѣмъ во внѣшнемъ мірѣ». Демоническіе образы талмудической Гаггады, почти безъ исключенія принадлежащіе персидской Зендъ-Авестѣ, здѣсь, однако, являются ничѣмъ инымъ, какъ поэтическими аллегоріями, часто даже—политическими сатирами, или еще—народными и дѣтскими сказками.

Главный предметъ и конечная цѣль сознанія есть, естественно, человѣкъ, который становится выше ангеловъ, когда посредствомъ добродѣтели достигаетъ совершенства. Каждая отдѣльная человѣческая жизнь вѣситъ цѣлый міръ, каждый отдѣльный человѣкъ можетъ предъявить право на всю вселенную. Оттого-то у всѣхъ людей одинаковыя права на міръ, но вмѣстѣ съ тѣмъ—одинаковыя обязанности любви и богобоязни. «Не будь ни израильтяниномъ, ни священникомъ, ни левитомъ, но человѣкомъ — гласитъ писаніе», т. е. по талмудическому толкованію его. И поэтому «люби ближняго, какъ самого себя» — главное правило, къ которому всѣ остальные законы служатъ только комментаріемъ, и не о народахъ, а о человѣчествѣ говоритъ библія—опять таки по талмудическому объясненію. Израиля Богъ

избралъ потому, что это былъ самый малый и самый забитый изъ всѣхъ народовъ, и Онъ открылся ему на Синаѣ потому, что это была самая малая гора между всѣми остальными. Вслѣдствіе этого прозелитство чуждо Талмуду, ибо «набожные во всѣхъ народахъ имѣютъ свою долю участія въ загробной жизни». Особенно нѣжно и любовно относится Гаггада къ дѣтямъ, которыхъ она сравниваетъ съ пророками, звѣздами и возлюбленными Бога и считаетъ гарантіями откровенія. На чудеса Талмудъ смотритъ, какъ на родъ «предустановленной гармоніи»; они уже не нарушаютъ нормальнаго хода вещей и неизмѣнныхъ законовъ природы. Ученіе о душѣ, ея общеніе съ Богомъ и существованіе до вселенія въ человѣка (Präexistenz) напоминаютъ идеи Платона; напротивъ того, представленіе о безсмертіи и воскресеніи—какъ извѣстно, яблоко раздора между фарисеями и саддукеями—выражено въ Талмудѣ очень опредѣлительно и со ссылкой на библейское слово, какъ основаніе его. Картины воскресенія изъ мертвыхъ могутъ стать на ряду съ апокалиптическими образами еврейскихъ сивиллъ по ихъ пламенной фантазіи и мистическому восторгу. Вѣчнаго наказанія за грѣхи Талмудъ не признаетъ, и кара, по его воззрѣнію, есть только путь къ покаянію, къ исправленію. Понятно, что Талмудъ не имѣетъ вполнѣ выработанной системы этики, но было бы не трудно построить ее изъ отдѣльныхъ выраженій, подобно тому, какъ была дѣлана удачная попытка создать систему талмудической теозофіи, педагогики, медицины, юриспруденціи, астрономіи, географіи, зоологіи и ботаники Талмуда на основаніи существующихъ источниковъ и сравнительно съ положеніемъ всѣхъ этихъ наукъ въ то время.

Въ ученіяхъ раввиновъ, имѣвшихъ задачею регулировать этическую жизнь и обязанности сердца, мы можемъ ограничиться небольшимъ выборомъ изъ громаднаго количества благочестивыхъ и глубокомысленныхъ изреченій, и его будетъ достаточно для охарактеризованія духа, которымъ были проникнуты эти «хитроумные казуисты и схоластики».—«Будь изъ тѣхъ, которые гонимы, а не изъ тѣхъ, которые гонятъ»—такими словами кротости и доброты начинается ученіе талмудической этики; къ нимъ присоединяется много другихъ изреченій въ такомъ же духѣ: «Будь ты проклинаемымъ, а не тѣмъ, который проклинаетъ».—«Угодны ли Богу мясо и кровь жертвъ? спрашиваетъ пророкъ. Нѣтъ, онъ не установилъ эти жертвоприношенія, а только допустилъ ихъ. Для самихъ себя вы приносите жертвы, а не для Меня—говоритъ Господь».—«Благословляй Господа

за злое точно также, какъ за дурное».—«Когда слышишь ты разговоръ о смерти какого нибудь человѣка, то говори: до благословенъ будетъ праведный Судья».—«Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда затворены всѣ ворота неба, двери молитвы всегда остаются отворенными».—«Когда умираетъ праведникъ, то потерю терпитъ земля. Пропавшій драгоцѣнный камень всегда остается драгоцѣннымъ камнемъ; но кто потерялъ его, пусть горько плачетъ».—«Жизнь похожа на пробѣгающую тѣнь! Но чья это тѣнь: башни, дерева? Нѣтъ, это тѣнь птицы во время ея полета; исчезаетъ птица—и нѣтъ ни ея, ни тѣни».—«Раскаяніе и добрыя дѣла суть цѣль всякой мудрости на землѣ».—«Даже праведнику не отводится въ небѣ такого почетнаго мѣста, какое предоставляется тамъ кающемуся грѣшнику».—«Если вашъ Богъ ненавидитъ идолопоклонство—такъ спрашивалъ язычникъ раввина—отчего же онъ не уничтожаетъ его? А раввинъ отвѣчалъ: Вы поклоняетесь солнцу, лунѣ и звѣздамъ; такъ неужели же Богу изъ-за глупцовъ уничтожить весь этотъ прекрасный міръ?»—«Тотъ, у кого знанія больше, чѣмъ дѣлъ, похожъ на дерево, имѣющее много вѣтвей, но мало корней, такъ что одинъ порывъ вѣтра можетъ опрокинуть его. Но у кого больше дѣлъ, чѣмъ знанія, тотъ похожъ на дерево съ немногими вѣтвями и многими и сильными корнями, способное устоять противъ всѣхъ вѣтровъ земли».—«Люби свою жену, какъ самого себя, чти ее больше, чѣмъ самого себя».—«Кто живетъ безъ жены, живетъ безъ радости, безъ утѣшенія, безъ благословенія. Когда ты выбираешь себѣ жену, спустись одною ступенью ниже; когда выбираешь себѣ друга, подымись одною ступенью выше».—«Того, кого оставляетъ любовь его молодости, оплакиваетъ алтарь Божій».—«Чтите женщинъ, онѣ приносятъ вамъ благословеніе».—«Прекраснѣе обѣщаніе, обращенное къ женщинамъ, чѣмъ то, которое сдѣлано мужчинамъ».—«Тотъ, кто женится изъ-за золота, будетъ проклятъ въ своихъ дѣтяхъ».—«Домъ, не открывающійся для бѣднаго, будетъ открытъ для доктора».—«Любовь къ людямъ имѣетъ еще больше цѣны, чѣмъ благотворительность. Чтите сыновей бѣдныхъ, ибо отъ нихъ исходитъ наука».—«Пусть честь твоего ближняго будетъ тебѣ также дорога, какъ и твоя собственная».—«На того, кто публично посрамляетъ своего собрата-человѣка, слѣдуетъ смотрѣть, какъ на проливающаго чужую кровь».—«Тому, кто прощаетъ причиненное ему горе, Богъ прощаетъ и его грѣхи».—«Пусть твое *да* будетъ дѣйствительнымъ *да*, и твое *нѣтъ*—дѣйствительнымъ *нѣтъ*».—«Гостепріимство есть важнѣйшая часть бого-

почитанія».—«Три вѣнца существуетъ на свѣтѣ: вѣнецъ закона, вѣнецъ священниковъ, вѣнецъ царскій. Но цѣннѣе ихъ всѣхъ вѣнецъ добраго имени».—«Четверо не войдутъ въ рай: насмѣшникъ, лжецъ, лицемѣръ и клеветникъ».—«Будь неболтливъ, ибо твой другъ имѣетъ друга, и у друга твоего друга есть тоже другъ».—«Солдаты сражаются, а государи суть герои сраженія».—«Воръ, вламываясь въ домъ, призываетъ помощь Божью».—«Разбивай идоловъ, тогда будутъ трепетать жрецы».—«Глупцы не могутъ служить доказательствомъ».—«За слова, произнесенныя человѣкомъ въ скорби, нельзя дѣлать его отвѣтственнымъ».—«Растерзаніе сердца лучше многихъ тѣлесныхъ бичеваній».—«Не живи вблизи набожнаго дурака».—«Когда камень падаетъ на кувшинъ, горе кувшину; когда кувшинъ падаетъ на камень, горе кувшину; что̀ бы ни случилось, горе кувшину».—«Молодость есть вѣнецъ изъ розъ, старость—вѣнецъ терновый».—«Не пей, тогда не будешь грѣшить».—«Не мѣсто краситъ человѣка, но человѣкъ мѣсто».—«Кто самъ смиряетъ себя, того возвышаютъ; кто самъ себя возвышаетъ, того унижаютъ».—«Кто бѣжитъ въ догонку за величіемъ, отъ того величіе убѣгаетъ; кто бѣжитъ отъ величія, за тѣмъ оно слѣдуетъ».—«Гордость также достойна хулы, какъ и идолопоклонство».—«До тѣхъ поръ, пока была сильна наша любовь, намъ было не тѣсно на лезвеѣ меча; когда же она ослабѣла, широкое ложе уже не кажется намъ достаточно просторнымъ».—«Добродѣтель человѣколюбія такъ важна, какъ всѣ остальныя добродѣтели, взятыя вмѣстѣ».—«Будь мягокъ и снисходителенъ, какъ мягкій тростникъ, и гордъ, какъ кедръ».—«Лицемѣры никогда не узрятъ Бога».—«Недостаточно быть невиннымъ передъ Богомъ, надо показывать свою невинность и передъ людьми».—«То, чему содѣйствуетъ добрый, важнѣе, чѣмъ то, что̀ онъ самъ дѣлаетъ».—«Горе тому, кто лихоимствуетъ; онъ не будетъ жить. Повсюду носитъ онъ несправедливость и смерть».—«Есть семь родовъ фарисеевъ: тѣ, которые исполняютъ законъ только для пріобрѣтенія себѣ почета и славы; тѣ, которые для выказыванія своего смиренія едва касаются ногами земли; тѣ, которые стукаются объ стѣну головой, чтобъ избѣжать лицезрѣнія женщины; фарисеи ханжи; тѣ, которые умоляютъ всякаго назвать имъ еще какія нибудь обязанности, которыя они могли бы исполнить; тѣ, которые набожны изъ страха наказанія; наконецъ тѣ, которые исполняютъ волю своего Отца небеснаго потому, что любятъ Его».

А если желаете знать, какъ тотъ самый Талмудъ, который наполняетъ

цѣлые трактаты микрологическими изслѣдованіями въ законѣ, понимаетъ этотъ законъ со стороны его идеальнаго значенія, то это можно видѣть изъ слѣдующихъ гаггадическихъ словъ, которыя вполнѣ стоятъ цѣлыхъ теорій и системъ философіи религіи. Шестьсотъ тринадцать заповѣдей,—говорится въ Талмудѣ,—были даны Моисею для израильтянъ. Давидъ совокупилъ ихъ въ одиннадцать, пророкъ Исаія свелъ къ шести, Миха насчитываетъ только три: «Тебѣ сказано: о, человѣкъ, чего требуетъ отъ тебя Господь: поступать справедливо, любить добродѣтель и смиряться предъ твоимъ Богомъ!» Другой пророкъ ограничиваетъ заповѣди двумя: «Храните право и поступайте со справедливостью!» Наконецъ, Амосъ соединилъ всѣ заповѣди въ одну: «Ищите Меня, и тогда будете жить». А Хабакукъ сказалъ: «Праведникъ живетъ своею вѣрой!»

Мы могли окинуть только бѣглымъ взглядомъ эту сокровищницу талмудической этики и раввинскаго міровоззрѣнія. Но и этого обзора достаточно, чтобы признать, что эта, изъ духа пророковъ рожденная и солнцемъ востока взрощенная, Гаггада завоевала себѣ и языческій міръ; что она сдѣлалась учительницею другихъ религій, присвоившихъ себѣ ея глубочайшія истины; что «въ Гаггадѣ можно найти или въ зародышѣ, или въ полномъ развитіи цѣлый міръ набожныхъ библейскихъ легендъ, которыя исламъ уже двѣнадцать столѣтій разсказывалъ и распѣвалъ на многихъ своихъ нарѣчіяхъ въ увеселеніе мудрецовъ, точно также какъ женщинъ и дѣтей»; что, наконецъ, и многое изъ того, съ чѣмъ познакомились мы въ средневѣковыхъ легендарныхъ циклахъ всемірной литературы, у Данте и Бокаччіо, Сервантеса и Мильтона, сознательно или безсознательно заимствовано изъ этого необычайнаго міра.

Но по своей поэтической формѣ Гаггада не принадлежитъ исключительно къ сентенціи, хотя этотъ характеръ преобладаетъ въ ней. Подъ Maschal справедливо понимали также сагу и легенду, басню и сказку, апологію и аллегорію, загадку и пѣсню—и все это, опираясь на слово Библіи, нашло себѣ пріютъ въ Гаггадѣ.

Сага и легенда, натурально, главнымъ образомъ занимаются воспоминаніями о древнѣйшемъ прошедшемъ и опутываютъ своими волшебными нитями жизнь патріарховъ, героевъ и пророковъ, особенно Адама, Авраама, Моисея, Давида и Соломона; но затѣмъ она расцвѣчиваетъ своими яркими и пестрыми красками личности выдающихся учителей и наставниковъ минувшаго времени. Наконецъ, прекраснѣйшіе лучи свои она кидаетъ на цѣлый рядъ очаровательныхъ женскихъ образовъ отъ Евы до Юдифи.

Дѣтски-наивный тонъ проходитъ по всѣмъ этимъ легендамъ, — тонъ, на долю котораго не выпало общее и повсемѣстное пониманіе, но который все-таки нашелъ себѣ доступъ въ литературы разныхъ народовъ. Нѣсколько образчиковъ могутъ дать понятіе объ этихъ гаггадическихъ воспоминаніяхъ, посредствомъ которыхъ набожное сердце старалось сблизиться съ величавыми образами прошедшаго. Фантазія Гаггады съ особенною любовью остановилась на раѣ и первыхъ людяхъ. Такъ, напримѣръ, разсказываетъ она: Когда Адамъ увидѣлъ, что солнце склоняется къ закату, онъ сказалъ: «Горе мнѣ! Природа омрачается; это дѣлается потому, что я нарушилъ заповѣдь Божью! Міръ снова погрузится въ хаосъ; быть можетъ, это даже смерть, которою Господь грозитъ мнѣ!» И онъ постился восемь дней. Но когда дни стали снова удлинняться, онъ сказалъ: «Я замѣчаю, что это ходъ вещей въ природѣ». И вслѣдствіе того онъ праздновалъ восемь дней въ честь Вѣчному.

Отъ Адама до Моисея путь длиненъ. Но быстро пролетаетъ его на своихъ волшебныхъ крыльяхъ фантастическая сага, разсказывая о могилѣ божественнаго вожатая, которую однажды хотѣли открыть сыщики. Они стояли уже на вершинѣ горы Небо; но когда окинули глазами разстилавшуюся внизу долину, то имъ показалось, что могила Моисея тамъ. Тогда они раздѣлились на двѣ группы: одна осталась на горѣ, другая отправилась на поиски въ долину. Стоявшимъ на горѣ казалось, что могила въ долинѣ, ходившимъ по долинѣ—что она на горѣ. Такимъ образомъ могила Моисея осталась навсегда неотысканною, согласно рѣшенію божественнаго Промысла.

Любимцемъ талмудической Гаггады былъ Александръ Македонскій, походы и геройскіе подвиги котораго она прославляла очень охотно. Одну изъ этихъ легендъ тотъ нѣмецкій поэтъ, который впервые обратилъ вниманіе на этотъ *Avalun* * востока, передалъ слѣдующимъ образомъ. Будучи въ самой отдаленной мѣстности Индіи, Александръ Великій дошелъ до одной изъ рѣкъ рая. Онъ напился ея воды и чудесно освѣжился; онъ умылся ею и почувствовалъ себя помолодѣвшимъ; онъ пошелъ берегами ея черезъ дальнія пустыни и достигъ воротъ рая. «Отоприте мнѣ, — сказалъ онъ,—ибо я побѣдитель міра, царь земли». Но ему отвѣчали: «Ты запят-

* Если слово не искажено, то можетъ быть, что авторъ имѣетъ въ виду *Avalun* или *Avalon*, названіе мѣстности во Франціи, служившей поприщемъ для похожденій сказочныхъ героевъ короля Арту, Мерлена и пр. *Ред.*

нанъ кровью, уходи! Эти ворота—священныя, куда входятъ только праведные!»—«Такъ дайте мнѣ, по крайней мѣрѣ, — воскликнулъ царь, — какую нибудь вещь на память о томъ, что я былъ здѣсь». И ему дали *мертвый черепъ*. Неохотно взялъ его Александръ; черепъ въ его рукахъ становился все тяжелѣе и тяжелѣе, такъ что царь не имѣлъ уже силъ нести его и наконецъ дѣло дошло до того, что все золото завоеваній Александра, сокровища Персіи и Индіи не могли перевѣсить эту мертвую голову. Огорченный царь призвалъ мудреца и спросилъ, что это значитъ? «Ты—глава людей,—отвѣчалъ мудрецъ,—пока твои глаза открыты, ты не можешь насытиться золотомъ и серебромъ. Но смотри: я посыплю на этотъ черепъ пыли и покрою его пригоршней земли; черепъ сдѣлается легокъ, какъ всякій другой черепъ». Онъ сдѣлалъ это, и все произошло, какъ онъ сказалъ. А скоро исполнились загадочныя слова. Александръ пошелъ обратно со своимъ войскомъ и умеръ въ Вавилонѣ. Его царство распалось, и голова побѣдителя лежала во прахѣ, какъ и всякій другой черепъ.

Такъ плющъ гаггадической саги кротко и нѣжно обвивается вокругъ мраморныхъ изваяній исторіи, получавшихъ новую, свѣжую жизнь въ умахъ и сердцахъ новыхъ поколѣній. Какимъ образомъ эта сага распространилась по другимъ областямъ восточнаго сказочнаго міра—объ этомъ уже было упомянуто, и это будетъ еще долго занимать сравнительное изслѣдованіе легендарныхъ сказаній. Но въ манерѣ изображенія гаггадическою сагой жизни пророковъ и патріарховъ нельзя не замѣтить благочестиваго отношенія къ этимъ личностямъ, близкаго родства и фамильнаго сходства съ глубокою серьезностью и преданностью Богу, которыми проникнуты ея священные источники, — тогда какъ въ восточномъ легендарномъ мірѣ больше выступаетъ на первый планъ склонность къ разсказыванію побасенокъ, привязанность къ пестрому міру сказокъ и чудесъ, играющая всяческими тонами и красками и говорящая на всѣхъ нарѣчіяхъ многообразной земной жизни. Расплывчатость и роскошная цвѣтистость персидскихъ и арабскихъ сказокъ, безъ разбору и въ одно то же время соединяющихъ въ себѣ возвышенное и пошлое, остроуміе и вздоръ, ироническую мудрость и нелѣпую глупость, не могутъ вѣдь дѣйствовать на сердце такъ сильно, какъ задушевность, чистота и грація тѣхъ сказаній, отъ которыхъ вѣетъ духомъ запада.

Глубже коренится въ духѣ востока талмудическая притча, аллегорія, которая очень занимала не только проницательную пытливость комментатора писанія, но и фантазію поэта. Уже царю Соломону гиперболически

ставилось въ заслугу, что онъ могъ объяснить всякій законъ тремя тысячами сравненій и для каждаго традиціоннаго постановленія отыскать три тысячи мотивовъ. Если характеристична уже эта похвала, то еще характеристичнѣе манера, съ которою является притча въ Талмудѣ, символизируя дѣйствіе, характеры и событія. Одну изъ удивительнѣйшихъ аллегорій—о тѣхъ четверыхъ, которые отправились въ рай, мы уже привели; привлекательнѣе и мягче аллегорія Гиллеля. Его ученики, въ минуту прощанія съ нимъ, спросили его: «Куда ты идешь?»—Онъ отвѣчалъ: «Иду позаботиться о моемъ гостѣ».—«А развѣ у тебя въ домѣ есть гость?»—спросили ученики. И учитель отвѣчалъ: «Развѣ бѣдная душа не гость тѣла? Сегодня она въ немъ, завтра на небѣ!» Что подобныя притчи, служившія для украшенія религіозныхъ проповѣдей, для объясненія библейскихъ истинъ, были особенно любимы народомъ—это нисколько не удивительно. «Приносите покаяніе за день до вашей смерти»—такъ началъ одинъ гаггадистъ свою проповѣдь и перешелъ затѣмъ къ слѣдующему сравненію. Одинъ царь пригласилъ своихъ слугъ на большой обѣдъ, но не назначилъ часа, когда обѣдъ долженъ былъ начаться. Благоразумные приготовились и нарядились, ибо говорили: «Въ царскомъ домѣ нѣтъ ни въ чемъ недостатка; каждую минуту обѣдъ можетъ быть готовъ, и насъ могутъ позвать». Но глупые разошлись по разнымъ мѣстамъ, говоря: «До обѣда еще далеко, мы успѣемъ собраться и одѣться». Внезапно раздался зовъ; одѣтые поспѣшили на празднество, дураки опоздали, и ихъ спровадили. Мораль, которую набожный проповѣдникъ вывелъ изъ этой притчи, опиралась на слова Соломона: «Пусть одежда твоя будетъ всегда бѣла, и волосы твои всегда умащены». Такъ какъ неизвѣстно, когда наступитъ день смерти, то надо быть готовымъ къ ней во всѣ дни своей жизни.

Но не только для публичнаго назиданія въ школѣ и синагогѣ употребляли Гаггаду. Не было ни одного случая, веселаго или печальнаго, которымъ эти учителя не воспользовались бы для того, чтобы пустить въ ходъ свои сентенціи и сравненія. Свадьбы и похороны, праздничные и печальные дни они украшали ароматными цвѣтами и дорогими плодами изъ сада Гаггады. Одна изъ такихъ гаггадическихъ застольныхъ рѣчей осталась особенно въ памяти, и любимому талмудическому обороту рѣчи обязана своимъ возникновеніемъ та притча, которую Исакъ б. Пинхасъ, одинъ изъ лучшихъ представителей Гаггады въ по-мишнаіотское время, простился со своимъ другомъ Нахманомъ послѣ радушной трапезы. Нахманъ выразилъ желаніе получить благословеніе отъ уходившаго гостя. Тогда Пинхасъ при-

велъ ему слѣдующее сравненіе. Одинъ путникъ упалъ однажды почти безъ чувствъ въ пустынѣ, терзаемый голодомъ, жаждой и палящимъ солнечнымъ зноемъ. Вдругъ замѣчаетъ онъ свѣжій источникъ и около него тѣнистое дерево съ великолѣпными плодами. Изнеможенный путникъ легъ въ тѣни и освѣжилъ и подкрѣпилъ себя водою и плодами. Вставши черезъ нѣсколько времени съ новыми силами, онъ сказалъ дереву: «О, дерево, какое благословеніе могу я призвать на тебя? И безъ того уже твои плоды усладительны, твоя тѣнь приноситъ отраду, у ногъ твоихъ течетъ серебристый источникъ. Поэтому я могу пожелать тебѣ только одного—чтобы всѣ твои отпрыски были похожи на тебя!» То же самое,—такъ закончилъ гагадистъ,—говорю я и тебѣ, мой другъ. Ты благословенъ богатствами, украшенъ наукою, осчастливленъ потомками, и я желаю тебѣ только одного—чтобы Господь ниспослалъ Свое благословеніе также и на твоихъ дѣтей!

Что по временамъ, для сообщенія проповѣди живости и наглядности, въ нее включались басни и сказки, объ этомъ мы уже упоминали, разсказывая о дѣятельности рабби Меира и его трехстахъ басняхъ о лисицѣ. Такія же басни приписываются остроумному Баръ-Каппарѣ, нѣкоему Элеазару, переселившемуся изъ Вавилона въ Палестину, и какому-то Раббѣ баръ Марѣ, переѣхавшему, напротивъ того, изъ Палестины въ Вавилонъ. Гиперболическія и забавныя путевыя сказки восточнаго Мюнхгаузена, *Раббы баръ Хана*, и загадки въ стихахъ Азаріи принадлежатъ также къ этой категоріи. Можно также упомянуть—какъ ни темно ихъ происхожденіе и значеніе—«басни промывальщиковъ» или валяльщиковъ, о которыхъ говорится въ Талмудѣ. Слова пророка: «Горе тѣмъ, которые желаютъ наступленія дня Вѣчнаго Бога; къ чему вамъ день Господа? Онъ—тьма, а не свѣтъ!»—эти слова вышеупомянутый гагадистъ Симлаи объяснялъ слѣдующею баснью: Пѣтухъ и летучая мышь ждали разсвѣта. Я,—сказалъ пѣтухъ,—имѣю основаніе ожидать солнечнаго свѣта, ибо онъ моя стихія; но къ чему свѣтъ тебѣ?

Какъ ни проста и безъискусственна эта басня, но нельзя сомнѣваться, что она производила глубокое впечатлѣніе, если поставить ее въ связь не только съ библейскимъ словомъ, на которое она опирается, но и съ предшествовавшимъ ей преніемъ, касавшимся мессіанскихъ надеждъ Израиля и сообщавшимъ о насмѣшливомъ тонѣ, съ которымъ саддукеи спрашивали законоучителей: «да когда же появится вашъ Мессія?» «Когда тьма покроетъ землю и мракъ облечетъ народы, тогда взойдетъ надъ тобою свѣтъ

Господень, и ты узришь Его великолѣпіе», отвѣчалъ раввинъ словами утѣшенія пророка Исаіи.

Въ другой разъ зашла рѣчь о Моабѣ и старомъ наслѣдственномъ врагѣ Мидіанѣ, которые оба искони не оставляли въ покоѣ Израиля. По этому случаю р. Іошуа,—кажется, онъ,—разсказалъ слѣдующую басню. Двѣ собаки, сторожившія одно стадо, жили между собою во враждѣ. Пришелъ волкъ и схватилъ одну изъ нихъ, но другая сказала: «если я не помогу теперь моему брату, то волкъ задушитъ сегодня его, а завтра то же сдѣлаетъ со мною». И она поспѣшила на помощь къ схваченной, и обѣ сообща задушили волка.

Ясностью и веселостью отличается басня, сказанная Исакомъ б. Наппха двумъ извѣстнымъ амореямъ, Ами и Аси, изъ которыхъ одинъ просилъ у него галахическаго повѣствованія, а другой—гаггадическаго. Когда Исакъ приступилъ къ первому изложенію, одинъ амореи хотѣлъ бѣжать; когда же онъ принялся за гаггадическое толкованіе, то же самое погрозилъ сдѣлать другой. И тогда проповѣдникъ сказалъ: «Разскажу я вамъ сравненіе, похожее на нашъ споръ. У одного человѣка было двѣ жены— старая и молодая; молодая вырывала у него сѣдые волосы, старая—черные, и такимъ образомъ онъ въ короткое время совсѣмъ облысѣлъ».

Таковъ сказочный міръ Талмуда,—свѣтлый и граціозный, простодушный и дѣтскій, въ то же время глубокомысленный и возвышенный; «его величайшую и прочнѣйшую прелесть составляетъ тихое величіе, безмолвная грація». Онъ, подобно прекраснѣйшимъ сказкамъ востока, почти весь въ прозѣ, отличается эпиграмматическою краткостью, а между тѣмъ имѣетъ свою художественную форму, какъ любая пѣсня, причемъ здѣсь, сообразно настроенію націи въ то время, тонъ этой пѣсни, конечно, преимущественно элегическій, хотя она славитъ и много веселыхъ часовъ.

Стихотвореній искусственныхъ въ Талмудѣ, который больше всякаго другого произведенія отражалъ въ себѣ національную и религіозную жизнь евреевъ, понятно, нѣтъ ни одного. Нигдѣ не найдемъ мы примѣра сознательной обработки поэтическаго матеріала по идеальнымъ принципамъ. «Саги суть еще дѣти свободной природы, не перерожденныя искусствомъ, онѣ—поэзія народа. Талмудическія стихотворенія не тепличныя растенія, вьющіяся по изгороди метра и рифмы, при отопленіи самостоятельно творящей фантазіи; это bons-mots народа, импровизаціи подъ вліяніемъ настроенія минуты, простыя, чистыя, какъ ручей, лишенныя всякихъ прикрасъ молитвенныя формулы, способныя къ традиціонной передачѣ мимы,

первобытная форма которыхъ сохраняется здѣсь тѣмъ ненарушимѣе, чѣмъ меньше принимали ихъ за стихотворенія».

Только изрѣдка какая нибудь лирическая почка робко и смиренно подымаетъ свою головку. Какъ граціозно звучитъ именно въ такой серьезной обстановкѣ маленькое трехстишіе на неказистую фигуру одного знаменитаго учителя:

«Безъ блеска,
Безъ треска,
Но не безъ прелестей многихъ!»

Или не стоитъ-ли цѣлыхъ грузовъ надгробныхъ рѣчей слѣдующее сѣтованіе, раздающееся на могилѣ того же учителя:

«Священная земля облагородила то, что родило ей лоно Синеаръ;
«Согбена Тиверіада, проникнутая скорбью,—ея лучшій клейнодъ утраченъ!»

Или когда извѣстный уже намъ Баръ-Каппара, при видѣ трупа прославленнаго патріарха Іуды, со скорбію восклицаетъ:

«Ангелы и смертные боролись за кивотъ завѣта;
Ангелы побѣдили—и исчезъ кивотъ!»

Въ другой мрачной надгробной пѣснѣ одного гаггадическаго поэта говорилось вотъ что:

«Одна отрасль великихъ приближается изъ Вавилона,
Съ нею—книга ученія.
Печаль и тьма облекаютъ землю,
Богъ гнѣвается на грѣшныхъ людей,
Онъ призываетъ чистыя души къ себѣ
И радуется имъ, какъ невѣстѣ.
Онъ ликуетъ, когда къ Нему подходитъ праведникъ!»

Въ одной пѣснѣ такъ оплакивается смерть великаго дѣятеля въ царствѣ духа:

«Ахъ, пламя охватило кедръ,
Какъ же теперь спасется исопъ?
Ахъ, на удочку попался Левіафанъ—
Горе вамъ, бѣдныя рыбы болота!
Ахъ, могучая рѣка высохла—
Горе вамъ, маленькіе ручейки!»

Веселѣе звучала пѣсня, когда несокрушимый юморъ народа, пытающійся прорываться и въ серьезныхъ случаяхъ, импровизировалъ, напримѣръ, при смерти ученаго сухого педанта стихъ:

«Ахъ, пропала бѣдная корзина, наполненная книгами!»

Такія веселыя импровизаціи приписывались особенно Іудѣ б. Нахмени, который считался первымъ мастеромъ въ распоряженіи еврейскимъ языкомъ и задачею котораго было—утѣшать скорбящихъ и напоминать имъ о справедливости Господа, какъ ни неисповѣдимы пути Его. Въ одномъ изъ такихъ утѣшительныхъ обращеній Іуда б. Нахмени говорилъ:

«Братья, согбенные и изнеможенные скорбью,
Обратите вашъ умъ на изслѣдованіе одного:
Оно существуетъ съ начала міра и будетъ до конца дней;
Многіе испробовали его, многіе еще изслѣдуютъ;
Какова участь прежнихъ, такова участь и послѣдующихъ...
Да утѣшитъ васъ Утѣшитель!»

Соль этого изреченія заключается въ двойномъ смыслѣ, который имѣютъ въ еврейскомъ языкѣ нѣкоторыя здѣсь употребленныя слова. Скорбящая община, безъ сомнѣнія, понимала глубокій смыслъ и разрѣшала эту загадку легче, чѣмъ тѣ поэтическія слова Баръ-Каппары, которыя и по сію пору остались неразъясненными:

«Высоко смотритъ ея глазъ съ неба, слышенъ ея постоянный шумъ,
Летятъ крылатыя существа. Она спугиваетъ молодость,
И стариковъ также поражаетъ ея взглядъ. Бѣгущій отъ нея кричитъ: О, о!
И кто попадается въ сѣть, уже никогда не можетъ излечиться отъ грѣха».

Но скрытая поэзія талмудической Гаггады цѣннѣе и глубже этихъ робкихъ проявленій поэзіи искусственной. Ея задній фонъ всюду составляетъ минувшее великолѣпіе Сіона, служащее предметомъ жалобъ и слезъ, вызывающее звуки радости и надежды. «Если я забуду тебя, Іерусалимъ!»...— вотъ припѣвъ, проходящій красною нитью по всей этой поэзіи, сравниваетъ-ли она Израиля съ виноградною лозою, оливковымъ деревомъ, или голубкой,—прославляетъ-ли ученіе Сіона, какъ свѣтъ или какъ розу,— говоритъ-ли о веселой молодости и безпомощной старости, о счастьи жизни и ея пробѣгающихъ тѣняхъ тлѣнности,—пускается-ли въ изслѣдованіе о первой пѣснѣ, которую запѣлъ въ честь Господа не Адамъ, не Исаакъ, не Іаковъ, а Израиль, или о первой молитвѣ, съ которою женщина въ тяжкомъ горѣ обратилась къ Милосердому,—упрекаетъ-ли народы за ихъ пѣсни, когда Израиль, наслѣдникъ Господа, находится въ морскихъ волнахъ,—обращается-ли къ послѣднему изъ смѣлыхъ ясновидцевъ, а чрезъ его посредство — и къ его народу, съ восклицаніемъ: «Иди и почивай, пока настанетъ конецъ, дабы возстать въ твоей долѣ по окончаніи дней. Ибо знай: тѣ, которые спятъ подъ землей, проснутся, и тѣ, которые ве-

дутъ многихъ къ познанію, засвѣтятся, какъ блескъ неба, а творившіе добро—какъ ярко сверкающіе сонмы звѣздъ!»

И въ томъ-то заключается воспитательная тенденція и народное значеніе Талмуда, что онъ утѣшалъ унывавшихъ, ободрялъ колебавшихся, укрѣплялъ падавшихъ, вселялъ рвеніе въ учителей и поддерживалъ народъ среди мрачнаго настоящаго въ его идеальныхъ надеждахъ на свѣтлое будущее. Такимъ образомъ, на Талмудъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на значительное произведеніе еврейскаго народнаго духа, возникшее въ великую эпоху и въ продолженіе долгаго времени оказывавшее вліяніе на тонъ и направленіе еврейской письменности. Традиція, благодаря ему, сдѣлалась литературою, такъ какъ послѣдовавшіе за послѣдними амореями *сабореи* (разсуждающіе, взвѣшивающіе) занесли Талмудъ на бумагу. Но духъ еврейскаго народа черезъ это не заключился въ неподвижныя оковы, и живой потокъ развитія традиціи не изсякъ до послѣдней капли.

Ибо созерцавшаго и возвѣщавшаго божество раби или пророка смѣнилъ соферъ, завершившій текстъ писанія руководитель, софера—танна, учитель традиціи, за танна послѣдовалъ аморей, объяснитель перешедшаго по преданію, а мѣсто аморея занялъ саборей, взвѣшивающій и истолковывающій,—и это постоянное прогрессивное движеніе историческаго развитія не прекращается во всей религіозной литературѣ. Очень мѣтко было замѣчено, что чрезъ окончательное завершеніе традиціи въ концѣ аморейской эпохи, которое только прочно установило бы и сдѣлало бы неизмѣннымъ закономъ добытые этою эпохою результаты, еврейство утратило бы свою науку и сдѣлалось бы чуждымъ своему происхожденію; тогда какъ, напротивъ того, Талмудъ, проводящій предъ глазами въ вѣрной естественности весь ходъ развитія Галахи, насколько еще можно было уловить его, наглядно представляетъ всю духовную жизнь прошедшаго въ ея дѣйствительномъ видѣ, вслѣдствіе чего не погибло знаніе, полученнаго отъ предыдущихъ поколѣній ученія а съ нимъ и возможность естественнаго развитія его.

Дѣйствительно, саборейскіе ученые, работавшіе около пятидесяти лѣтъ, написали Талмудъ, но не сдѣлали его разъ навсегда неподвижною системой. Ихъ работа, насколько знакомство съ нею сдѣлали возможнымъ труды ревностныхъ изслѣдователей, состояла въ уясненіи матеріала ученія, въ идейномъ проникновеніи въ него, и затѣмъ въ занесеніи всего на бумагу, какъ результатъ этой дѣятельности. Благодаря огромному, распространявшемуся на всѣ талмудическія матеріи мнемотехническому аппарату,

они получили возможность усвоить себѣ существовавшія въ то время, устно переданныя знанія и записать ихъ.

Изъ саборейскихъ начальниковъ школъ извѣстны трое или четверо—*Ахаи б. Нешлаи*, *Гиза* въ Сурѣ, *Симона* въ Пумбадитѣ и позднѣе—*Рабаи*, которымъ, вѣроятно, принадлежитъ львиная доля въ этой работѣ. То были, конечно, смѣлые пловцы, если столь отважно пускались они въ «море», какъ часто называли съ тѣхъ поръ Талмудъ; а что они овладѣли этими пучинами—это свидѣтельствуетъ о ихъ искусствѣ и рвеніи, даже если бы мы не знали ничего иного о ихъ дѣятельности. Но новѣйшія изслѣдованія показали, что этимъ же ученымъ принадлежатъ многія прибавленія, объясненія въ текстѣ и новыя постановленія, которыя, конечно, духомъ и тономъ отличаются отъ Галахи амореевъ. Для этихъ саборейскихъ раввиновъ Мишна уже не устно переданный матеріалъ ученія, а въ письменной формѣ существующее произведеніе, которое надо толковать по словесному смыслу и руководствуясь извѣстной систематикой. Интересно, что важнѣйшія изъ этихъ добавленій касаются брачныхъ законовъ, и основательно усматривали въ нихъ, какъ усиливавшихъ прочность брачныхъ узъ, оппозицію противъ стремленій современной имъ эпохи, когда въ персидскомъ царствѣ происходило новое и опасное движеніе, чтившее въ Маздакѣ II своего главу и принципы котораго были расторженіе семьи, уничтоженіе собственности, эманципація плоти, общеніе всякихъ имуществъ и, естественно, также брачный коммунизмъ. Такая реформа старой Зороастровой религіи, насильственно проводившаяся во всемъ государствѣ, конечно, грозила весьма сильно строго-нравственной еврейской жизни, и предохранительныя мѣры сабореевъ были также основательны и необходимы, какъ возстаніе вавилонскихъ евреевъ при эксилархѣ Маръ-Зутрѣ III, возстаніе, которое, однако, не смотря на счастливое начало, окончилось сильнымъ гоненіемъ на евреевъ во всемъ персидскомъ царствѣ.

Что всѣ эти событія значительно повліяли на рѣшеніе переступить традиціонные предѣлы закрѣпленія Галахи—въ томъ не можетъ быть сомнѣнія. Когда впослѣдствіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ снова открылись школы, онѣ, вѣроятно, нашли Талмудъ уже въ видѣ готоваго письменнаго произведенія, и имъ оставалось только рѣшить оставшіеся тамъ нерѣшенными или вновь возникшіе вопросы и таковые (Hilchata) включить въ текстъ Талмуда. Такимъ образомъ, добавленій къ Талмуду сдѣлано въ то время много и различнаго рода; они принадлежатъ или самимъ сабореямъ, или тарбицам—ученикамъ школы, Tarbizah, занимавшимся так-

же экзегетикой Библіи, или Іегудаи б. Нахманъ, или, наконецъ, неизвѣстнымъ авторамъ. Но всѣ они доказываютъ, что о торжественно санкціонированномъ завершеніи не было и рѣчи, что на Талмудъ смотрѣли не какъ на учебникъ, а какъ на своего рода школу, въ которой и послѣдующимъ отдаленнымъ поколѣніямъ предоставлялось заниматься учительствомъ и высказывать свои мнѣнія и которая составляла фундаментъ для возобновлеоія научныхъ работъ академій Суры и Пумбадиты послѣ долгаго перерыва.

Вышеупомянутый *Іегудаи б. Нахманъ* былъ уже одинъ изъ тѣхъ раввинскихъ сановниковъ, Gaonim, которые, послѣ продолжительнаго, покрытаго глубокимъ мракомъ неизвѣстности промежуточнаго періода, смѣнили сабореевъ и вмѣстѣ съ эксилархомъ имѣли въ своихъ рукахъ родъ религіозной гегемоніи. Онъ былъ также первый гаонъ, отъ котораго сохранились самостоятельныя письменныя работы. Выведенныя изъ его лекцій въ Сурѣ (759—762 г.) нормы и рѣшенія находятся или въ видѣ позднѣйшихъ добавленій въ отдѣльныхъ трактатахъ Талмуда, или представляютъ собой попытку свода талмудическаго законодательства, составленнаго Іегудаи б. Нахманъ подъ заглавіемъ «Halachoth Ketuoth» (окончательныя рѣшенія), но который сдѣлался извѣстенъ только впослѣдствіи и отчасти перешелъ въ сборникъ другого автора. Повидимому, сочиненіе это было написано на еврейскомъ языкѣ. Почти одновременно съ Іегудаи современникъ его *Ахаи* изъ *Шабхи*, выселившійся въ Палестину, вслѣдствіе увольненія его въ отставку, написалъ сочиненіе «Scheeltoth» (Вопросы), галахическаго и гаггадическаго содержанія, обязанное своимъ происхожденіемъ той же цѣли—популяризовать идеи закона и составить компендіумъ Талмуда. Но эти работы перваго гаонейскаго времени относятся уже къ послѣдующей эпохѣ еврейской литературы, которая была связана съ талмудическою только широкою собирательною дѣятельностью въ области Мидраша, тайнаго ученія, переводовъ Библіи и установленія библейскаго текста. Ее-то мы должны теперь обозрѣть въ главныхъ чертахъ, прежде чѣмъ предъ нами отворятся двери, вводящія въ періодъ процвѣтанія еврейской культуры и литературы.

Мидрашъ и Тайное Ученіе, Таргумъ и Масора.

Широкой столбовой дорогою приводитъ разсмотрѣніе Гаггады къ самостоятельнымъ произведеніямъ въ этой области послѣ того, какъ сущность

этого отдѣла литературы и ея историческій процессъ уже представлены въ краткомъ очеркѣ. Рядомъ съ общею Гаггадой существовала, можно бы почти сказать—должна была существовать, Гаггада спеціальная; она возникла, вѣроятно, только тогда, когда Галаха и Гаггада начали разъединяться и пошли каждая своимъ путемъ. Что за Гаггадою должно признать глубокую древность, что ея первые слѣды находятся уже въ послѣднихъ библейскихъ книгахъ, что она постепенно развивалось въ три періода— еврейскій, мишна-талмудическій и саборейно-гаоническій, что ею пользовались для объясненія св. писанія, и что изслѣдованія въ области этого послѣдняго пошли двумя различными путями — галахическаго мидраша и гаггадическаго, — все это извѣстно. По всей вѣроятности, и въ этомъ гаггадическомъ толкованіи дорога проложена Гиллелемъ, которому вѣдь и Мишна обязана своею первою систематизаціею. Затѣмъ работа дѣятельно продолжалась въ теченіе четырехъ столѣтій на предначертанномъ учителемъ пути, и дальнѣйшимъ четыремъ столѣтіямъ оставалось собирать и систематизировать эти гаггадическія массы въ одинъ самостоятельный Мидрашъ.

Основныя правила Гиллеля касательно традиціонной письменности были расширены Іохананомъ б. Заккаи, приведены въ порядокъ Акибой и утилизированы для болѣе крупныхъ сочиненій современниками этого послѣдняго, въ распоряженіи которыхъ находилась «наполненная сокровищница» учителей. Изъ этого приведеннаго въ порядокъ матеріала возникли въ ту пору, когда галахическіе и гаггадическіе элементы не были еще такъ рѣзко разъединены, тѣ галахическіе Мидрашимъ, въ которыхъ получили себѣ полное выраженіе толкованіе писанія и выводъ Галахи изъ Библіи, въ томъ видѣ, какъ занимались этимъ и ученики Акибы. Эти произведенія, которыя въ теперешней своей формѣ моложе Мишны, конечно, передавались, какъ и Мишна, изъ поколѣнія въ поколѣніе устно. Но когда послѣ завершенія Мишны Гаггада стала устанавливаться все на болѣе и болѣе прочномъ основаніи, Галаха подвергнулась полному исключенію, и Мидрашъ принялъ въ себя только гаггадическіе элементы. Къ галахическимъ Мидрашимъ второй, третьей, четвертой и пятой книгъ Моисея постепенно присоединился, какъ гаггадическое дополненіе, Мидрашъ къ книгѣ Бытія—«Bereschit Rabba», открывающій собою длинный рядъ исключительно гаггадическихъ произведеній *.

---

* На самомъ дѣлѣ такой исключительности не существуетъ, ибо въ указанныхъ Мидрашахъ имѣется значительная доля галахическихъ элементовъ. *Ред.*

Но приведеніе въ систематическій порядокъ этой собирательной литературы, повидимому, также принадлежитъ времени саборейскому и первой половинѣ гаонского—этому періоду усерднаго собиранія и литературной жатвы. Необходимо постоянно имѣть въ виду то время, съ его борьбой, его волненіями, чтобы понять рвеніе, съ которымъ тогдашніе ученые старались какъ можно быстрѣе и какъ можно обстоятельнѣе убрать и спрятать все религіозное творчество іудейства, для охраненія его отъ всякихъ бурь и потрясеній, чтобы оно въ ненарушимости досталось грядущимъ поколѣніямъ.

Впрочемъ, гаггадическія записыванія дѣлались уже раньше, и вообще относительно этой вѣтви толкованія писанія запрещеніе писать не практиковалось такъ строго, какъ относительно Галахи. Но всякія колебанія на этотъ счетъ уничтожились, когда Мишна и Талмудъ были уже написаны, и какъ гаггадическая, такъ и галахическая производительность начала прекращаться. Настала теперь и въ этой области пора собиранія и жатвы, длившаяся больше двухъ столѣтій и дѣятельность которой во многихъ случаяхъ захватываетъ слѣдующій періодъ. Поэтому исторія литературы, которая ведетъ счисленіе вѣдь не по годамъ и большею частью также не по историческимъ событіямъ, которая разсматриваетъ и обсуждаетъ всякое направленіе въ его общей связи,—должна изслѣдовать всю общую область самостоятельной Гаггады, какою она представляется въ ея соединеніи въ Мидрашахъ, не обращая вниманія на время возникновенія отдѣльныхъ произведеній. Эта работа облегчается для нея обстоятельствомъ, которое, съ другой стороны, однако, очень затрудняетъ критическую оцѣнку литературы Мидраша,—тѣмъ обстоятельствомъ, что отсутствіе сплоченности въ этихъ сочиненіяхъ, отсутствіе яснаго, цѣльнаго плана, различная обработка и большое число разныхъ редакцій—все это въ очень значительной степени стѣсняетъ изслѣдованіе объ авторахъ или собирателяхъ, отечествѣ и возрастѣ ихъ, даже въ большинствѣ случаевъ заставляетъ ограничиваться догадками. Только съ тѣхъ поръ, какъ первобытный лѣсъ Мидраша нѣсколько прочистился, благодаря серьезнымъ изслѣдованіямъ, и въ этой глуши проложили удобопроходимую тропинку, только съ тѣхъ поръ отворилась область исторической критики и пріобрѣтены точки опоры для опредѣленія родины и возраста отдѣльныхъ Мидрашимъ.

Ближайшій поводъ къ ихъ возникновенію подали ежесубботнія чтенія изъ Пятикнижія, дѣлавшіяся на еврейскомъ языкѣ и затѣмъ тутъ же повторявшіяся на языкѣ мѣстномъ особымъ переводчикомъ—Meturgeman;

къ нимъ присоединялся въ видѣ дополненія отрывокъ изъ пророковъ—Haphtara—составлявшій переходъ къ объяснительной и поучительной рѣчи проповѣдника—Darschan—обо всемъ содержаніи прочитаннаго. Изъ такихъ чтеній и проповѣдей возникли Мидрашимъ.

Въ настоящее время считается установленнымъ, что «большой Мидрашъ»—Midrasch Rabba, представляющій собою, быть можетъ, древнѣйшій самостоятельный сборникъ Гаггады, есть сочиненіе, принадлежащее разнымъ временамъ и первая часть котораго, какъ выше упомянуто, возникла въ Палестинѣ. За «Bereschith Rabba» послѣдовалъ гаггадическій комментарій къ третьей книгѣ Моисея—«Vajikra Rabba»—«отчасти потому, что искони было въ обыкновеніи съ этой книги начинать обученіе юношества, отчасти вслѣдствіе того, что въ занятіи правилами и предписаніями на счетъ жертвоприношеній старались возмѣстить отсутствіе дѣйствительнаго существованія этихъ послѣднихъ». Уже позже появились гаггадическій Мидрашъ къ пятой книгѣ—«Debarim Rabba», Мидрашъ къ «Плачу Іереміи»—Echa Rabbati, къ Пѣснѣ Пѣсней, къ Проповѣднику, къ Руфи и Эсфири; а еще позже—возникшіе изъ предшествовавшихъ сборниковъ комментаріи ко второй книгѣ Моисея—«Schemoth Rabba»—и къ четвертой—Bamidbar Rabba». Этимъ и завершался весь «Midrasch Rabba», считавшійся въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій цѣльнымъ сочиненіемъ. Но между тѣмъ составились Мидраши и къ тѣмъ библейскимъ книгамъ, которыя не читались въ синагогахъ, какъ читались Пятикнижіе и пять списковъ (Megilloth)—къ книгамъ Руфь, Эсфирь, Плачъ Іереміи, Пѣснь Пѣсней, Проповѣдникъ Соломона, а также заимствованныя большею частью у пророковъ добавленія (Haphtaroth) къ еженедѣльнымъ перикопамъ. Таковъ Мидрашъ къ псалмамъ, названный по начальнымъ словамъ книги «Schocher Tob», Мидрашъ къ Притчамъ, къ книгѣ Самуила и т. п., идущіе все глубже и глубже въ гаонейское время.

Для удовлетворенія потребности читать Библію въ синагогѣ въ особенныя субботы и праздники составили между тѣмъ мидрашный сборникъ подъ заглавіемъ «*Pesikta*»—слово, имѣющее такой же смыслъ, какъ Мидрашъ. Первая, только въ наше время открытая Песикта, приписываемая нѣкоему рабби Каганѣ, принадлежитъ, вѣроятно, четвертому столѣтію и составляетъ фундаментъ всей мидрашной литературы, вторая же—«Pesikta Rabbati»—написана гораздо позже, а третья—«Pesikta Suttarta»—относится уже къ одиннадцатому столѣтію.

Въ гаонейскій періодъ составился, вѣроятно, и вполнѣ сохранившійся

Мидрашъ къ Пятикнижію, содержащій находящіеся между собою въ связи трактаты объ отдѣльныхъ частяхъ Библіи съ галахическими началами и окончаніями и озаглавленный «*Tanchuma*», по имени жившаго въ срединѣ четвертаго столѣтія р. *Танхумы*, который, вѣроятно, создалъ выработанную, проповѣдеобразную форму Гаггады и потомъ неоднократно примѣнялъ ее на дѣлѣ; другое заглавіе этого сочиненія—«Ielamdenu» («Пусть Онъ поучаетъ насъ»), отъ начальныхъ словъ отдѣльныхъ главъ.

Къ этимъ большимъ сборникамъ въ теченіе двухъ, непосредственно слѣдовавшихъ затѣмъ столѣтій присоединилось много добавленій, и производительность въ этой области прекратилась только въ цвѣтущемъ періодѣ еврейской литературы къ концу одиннадцатаго столѣтія.

Независимо отъ этихъ Песикта, Рабба, Танхума и одновременно съ ними появилось еще много важныхъ и оригинальныхъ сочиненій съ такимъ же направленіемъ, отпрыски которыхъ можно найти и въ библейскихъ апокрифахъ и которыя являются приверженцами поэтической экзегетики съ этическою тенденціею и связываютъ съ священнымъ словомъ писанія или народныя легенды, или исторію самаго близкаго прошедшаго. «*Pirke Abot*»,—«Изреченія Отцовъ»—знаменитая поэтическая гномологія, нашедшая себѣ мѣсто въ Мишнѣ, есть именно такое, состоящее изъ пяти главъ и повторяющее также изреченія позднѣйшихъ учителей сочиненіе, которое имѣетъ большое достоинство какъ въ этическомъ, такъ и въ историческомъ отношеніи. Затѣмъ этическій сборникъ сентенцій—«*Abot de Rabbi Nathan*», большею частью въ формѣ числовыхъ изреченій, съ похвальными словами мудрецамъ и характеристическими чертами изъ ихъ жизни, составленный, въ томъ видѣ, въ какомъ мы его имѣемъ, изъ трехъ различныхъ источниковъ, но отнюдь не написанный р. Натаномъ. Далѣе—моральный сборникъ «*Derech Eres*», тоже въ трехъ различныхъ частяхъ, сокровищница житейскихъ правилъ, указаній, мыслей, анекдотовъ, легендъ, «нравственная казуистика, столько же занимательное, сколько и поучительное vademecum», заключительная глава которой, трактующая о мирѣ, была прибавлена уже позже, приблизительно въ то самое время, когда появилась книга съ такою же тенденціею, «*Tana debe Eliahu*». Эта послѣдняя взяла себѣ въ основаніе милый вымыселъ о вторичномъ появленіи пророка Иліи, о выступленіи его въ синагогѣ, о его странствіяхъ, сѣтованіяхъ, увѣщаніяхъ и утѣшеніяхъ, находится въ связи съ болѣе древнею, пропавшею книгой «Seder Eliahu» и обозначаетъ переходъ отъ мидрашной литературы къ такой же съ опредѣленно

дидактическою тенденціей. «Чаще всего настоятельно рекомендуются покаяніе, милостыня, кротость, набожная молитва, точность въ соблюденіи закона, прилежное занятіе въ школѣ, почтеніе къ ученымъ, цѣломудріе, смиреніе и отстраненіе всякихъ нееврейскихъ обычаевъ и обрядовъ. Весьма положительно вооружается авторъ противъ обманыванія не-еврея». Книга написана къ концу десятаго столѣтія. Собраніе этическихъ изреченій находится также въ книгѣ «*Maase Thora*» (Разсказы Торы), сочиненіе которой приписывается редактору Мишны, р. Іудѣ.

На одной линіи съ этическою литературой Гаггады стоитъ ея литература историческая; эта послѣдняя даже превосходитъ первую важностью, ибо на цѣлый рядъ столѣтій становится почти единственнымъ историческимъ источникомъ. Ея первыя самостоятельныя произведенія, вѣроятно, принадлежатъ уже періоду таннаимъ; изъ нихъ мы уже упоминали объ относящемся къ этой категоріи календарѣ праздниковъ «Megillath Taanith», и въ нее же несомнѣнно входятъ генеалогическій списокъ «Megillath Iuchasin» и «Seder Olam», историческая хроника Іошуи * б. Халафты. Гораздо позже, уже подъ вліяніемъ пробудившейся въ Вавилонѣ науки, появляются другія сочиненія, о которыхъ мы будемъ еще говорить въ своемъ мѣстѣ. На миѳически-историческомъ фундаментѣ построены также и тѣ гаггадическія сочиненія, которыя включаютъ въ свою область библейскіе легендарные циклы. Такіе Мидраши были посвящены Аврааму, Іакову, Моисею, Давиду и Соломону; изъ нихъ заслуживаютъ особеннаго упоминанія «Midrasch Vajjisu», гдѣ описываются войны сыновей Іакова съ Ханааномъ и Эдомомъ, «Dibre hajamim schel Mose»—Хроника Моисея, «Midrasch Pethirath Mose»—о кончинѣ Моисея, «который приводитъ одну изъ прекраснѣйшихъ гаггадическихъ легендъ и содержитъ въ себѣ уже метрическія, рифмованныя и поэтически-возвышенныя мѣста», и наконецъ «Midrasch asereth Hadibroth»—о десяти заповѣдяхъ. Въ талмудическія легендарныя сферы вводятъ исторія р. Іошуи б. Леви, «Трактатъ о раѣ и адѣ»—«*Maase de Rabbi Iosua ben Levi*»—«древняя Divina Commedia», «*Maase Aschmodaï*» (исторія волшебника-демона Асмодея), въ которой открыты многія точки соприкосновенія съ древнею нѣмецкою легендою о Фаустѣ, «Midrasch ele eskara», который говоритъ о десяти мученикахъ и ихъ казни и получилъ свое заглавіе отъ начальныхъ словъ книги, и еще многія другія, изукрашивающія жизнь

* Чит. Іосе. *Ред.*

талмудическихъ героевъ гаггадическія произведенія, въ которыхъ обнаруживается уже близкое родство ихъ съ арабскими легендарными циклами, каковъ, напримѣръ, «*Midrasch Vajoscha*», гдѣ находимъ первую разработку древняго сказанія о Ромулѣ по аналогіи съ арабскими сказками и гдѣ стиль носитъ позднюю еврейскую окраску. Почти всѣ эти сочиненія, по своей этической тенденціи, относятся къ области философіи религіи, по своему религіозному значенію—входятъ въ кругъ тайнаго ученія каббалы, а по историческому содержанію составляютъ часть исторической литературы слѣдующаго періода.

Между тѣмъ какъ старая литература Мидрашей имѣла своею родиной исключительно Палестину, новая Гаггада разрабатывалась не только въ Св. Землѣ, но и въ Сиріи и Италіи. Весь періодъ Мидраша, какъ спеціальной Гаггады, можно считать приблизительно въ пятьсотъ лѣтъ (600—1100), если растянуть время гаггадическихъ компиляцій отъ древнѣйшихъ составныхъ частей «Midrasch Rabba» до послѣдняго представителя этого направленія—«Midrasch Jalkut».

Переходя послѣ этого краткого историко-литературнаго обзора собственно къ содержанію спеціально-экзегетической Гаггады, мы находимъ въ ней почти повсюду тѣ же формы, что̀ и въ общей Гаггадѣ, и ту же символизирующую тенденцію въ толкованія писанія, которая соотвѣтствуетъ одновременно съ этимъ господствовавшей христіанской экзегетикѣ Библіи и также имѣетъ происхожденіе въ филоновой аллегористикѣ. Мидрашъ, въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова, можетъ считаться древнею еврейскою экзегетикой и гомилетикой, и на содержащіеся въ различныхъ сборникахъ отрывки можно поэтому смотрѣть, какъ на проекты и извлеченія изъ дѣйствительно произносившихся проповѣдей. Преобладающая метода состояла просто въ объясненіи текста, причемъ не избѣгались тенденціи и средства какъ общей Гаггады, такъ и Галахи, но по большей части тѣ и другія сплетались въ одно цѣлое, средоточіемъ котораго былъ именно этотъ текстъ. По этой практическо-религіозной методѣ составлены всѣ старѣйшіе Мидраши. Позднѣйшіе имѣютъ почти исключительно поэтически-гомилетическій характеръ. Иногда, правда, мидрашные учителя толковали слова писанія по простому буквальному смыслу (Peschat) и приводили въ естественное согласіе съ нимъ свою гаггадическую экзегетику. Но въ большинствѣ случаевъ они дѣйствовали свободнѣе, выходя изъ оковъ буквы писанія и удаляясь отъ буквальнаго смысла; ихъ толкованіе (Derusch)

поэтому, по характеристикѣ одного позднѣйшаго писателя, «мѣстами тонко, какъ шелкъ, мѣстами грубо и жестко, какъ холщевые мѣшки».

Что сентенціи, легенды, басни, исторіи, аллегоріи и притчи находятъ себѣ въ Мидрашахъ мѣсто еще гораздо чаще, чѣмъ въ общей Гаггадѣ— объ этомъ излишне говорить, такъ какъ все упомянутое составляетъ существенную часть этихъ произведеній и уже отсюда перешло въ легендарные циклы иноземныхъ народовъ и въ руководящія главныя сочиненія родственныхъ религій. Сравнительное легендоизслѣдованіе уже нѣсколько десятилѣтій занимается распутываніемъ и уясненіемъ нитей этихъ отношеній. Вотъ для этого-то изученія Гаггада представляетъ матеріалъ гораздо болѣе богатый, чѣмъ можно было бы ожидать. Какимъ образомъ воздушныя созданія легенды перелетаютъ изъ страны въ страну; какъ сказка, послѣ тысячи видоизмѣненій и переходовъ, является намъ у каждаго народа въ новомъ одѣяніи; какъ миѳъ проясняетъ образъ, созданный религіею, и такимъ образомъ невольно создаетъ тотъ синкретизмъ, который былъ идеаломъ того времени—все это уясняется сравнительнымъ изслѣдованіемъ о возникновеніи, странствіяхъ и видоизмѣненіяхъ саги, которая прошла отъ египтянъ къ финикіянамъ и грекамъ, отъ арабовъ и персовъ къ римлянамъ, евреямъ, христіанамъ и германцамъ, сквозь средніе вѣка и до нашего времени *. Въ Гаггадѣ мы встрѣчаемъ это смѣшеніе миѳовъ въ самыхъ странныхъ образахъ и самыхъ причудливыхъ формаціяхъ. Тутъ между прочимъ является египетскій миѳъ о Горусѣ изъ котораго возникаетъ затѣмъ слитіе Изиды съ Евой, является легенда о четырехъ духахъ смерти, которые здѣсь въ качествѣ служащихъ ангеловъ просвѣтляютъ смерть Моисея; наконецъ тутъ же аналогія бога Озириса съ библейскимъ Іосифомъ. На финикійскую почву вступаемъ мы съ Авраамомъ и Геркулесомъ, съ Амалѳеей и Амѳелаи, мнимою матерью Авраама; греческо-александрійскаго происхожденія миѳъ о возникающей изъ своего пепла птицѣ фениксѣ, отношенія саги о Геркулесѣ къ Самсону и Давиду, греческихъ сказаній о титанахъ къ разсказамъ о Енохѣ, гаггадическаго цикла миѳовъ, вращающагося вокругъ Соломона, червя Шамира и демона Ашмодаи, къ созданіямъ арабскихъ, персидскихъ, греческихъ и римскихъ легендъ, дурного глаза Авесты къ Іецеръ-Гора легенды, миѳовъ объ огнѣ и свѣтѣ къ римскимъ сказаніямъ

* Считаемъ нелишнимъ замѣтить, что въ этомъ изображеніи перехода легендарныхъ сказаній отъ однихъ народовъ къ другимъ авторъ не соблюдаетъ послѣдовательности въ преемствованіи. *Ред.*

о Сатурнѣ, мистическаго изображенія Левіафана къ побѣждаемому Торомъ дракону, и наконецъ—изображеніе золотого вѣка при концѣ міра, какое находимъ мы и въ родственныхъ съ этимъ сказаніяхъ римлянъ, иранцевъ и китайцевъ. Ангелы и демоны, боги и титаны, герои и волшебники, явленія природы и народные праздники, огонь и свѣтъ, кровь и вода, камни и растенія, больше же всего человѣкъ, со всѣмъ, что̀ есть въ немъ хорошаго и дурного—все привлекаетъ сага въ свою область, и все послѣдовательно проходитъ съ нею различныя ступени религіознаго сознанія изъ страны въ страну, изъ народа въ народъ, по всей обитаемой людьми землѣ. И большая часть всего этого, насколько она имѣетъ религіозный смыслъ, отражается также болѣе или менѣе явственно въ Гаггадѣ Талмудовъ и Мидрашей.

Особенною любовью пользовалась постоянно Гаггада іерусалимскаго Талмуда, любовью, источникъ которой заключался, конечно, въ сравнительной древности этого произведенія. Она лишилась своей raison d'être, когда возникшая въ новѣйшее время гипотеза, что іерусалимскій Талмудъ былъ собранъ только въ восьмомъ или девятомъ столѣтіи, была признана историческимъ фактомъ, — гипотеза, которая въ свою очередь ищетъ себѣ опоры въ скудныхъ, но опредѣлительныхъ указаніяхъ, что галахическія занятія въ Палестинѣ не прекратились и послѣ четвертаго столѣтія. Здѣсь кстати будетъ упомянуть и о небольшомъ числѣ относящихся, вѣроятно, къ времени послѣ завершенія Талмуда галахическихъ сборниковъ, такъ какъ ихъ связь съ галахическимъ Мидрашемъ не подлежитъ сомнѣнію. Это, во первыхъ, трактатъ о писаніи свитковъ закона—«*Masecheth Soferim*», затѣмъ трактатъ о погребальныхъ обрядахъ—«*Ebel Rabbati*», о брачныхъ отношеніяхъ—«*Masecheth Kalla*, и семь меньшихъ трактатовъ о различныхъ библейскихъ предписаніяхъ въ ихъ распространенномъ позднѣйшими галахическими изслѣдованіями видѣ.

Со скользкой почвы критическихъ гипотезъ мы вступаемъ на твердую почву, когда приближаемся къ большимъ мидрашнымъ сборникамъ, «Midrasch Rabba» и болѣе древней «Pesikta»; хотя законченные въ различное время, они, однако, имѣютъ довольно одинаковый основной характеръ, и изъ нихъ черпали и заимствовали лучшее всѣ позднѣйшіе Мидраши. Сопоставленіе отдѣльныхъ частей сдѣлано по тѣмъ же правиламъ, которыя были уже начертаны для всего направленія самостоятельной Гаггады. Мидрашъ придерживается то порядка, принятаго въ св. писаніи и извѣстныхъ отдѣлахъ его, то системы Галахи; въ обоихъ случаяхъ онъ выби-

раетъ для себя исторіи, басни, увѣщанія и сентенціи. Иногда замѣчаются также извѣстная систематическая связь и порядокъ въ формальномъ отношеніи. Критическую оцѣнку Мидраша до сихъ поръ затрудняло то обстоятельство, что еще не удалось установить, чтò есть самостоятельнаго и оригинальнаго и чтò заимствованнаго и переработаннаго въ этой всей литературѣ, которая несомнѣнно почти во всемъ своемъ составѣ имѣетъ основаніемъ не дошедшія до насъ, потерянныя сочиненія. Гаггада была выморочное имущество, и потому послѣдующее поколѣніе всегда заимствовало у предшествующаго. Всѣ наши Мидраши суть, конечно, только собирательныя произведенія, заимствовавшія матеріалъ изъ прежнихъ и приводившія его въ порядокъ и систему сообразно съ тою или другою точкою зрѣнія. Даже отъ самаго древняго Мидраша осталось бы очень мало, если бы исключить изъ него все, заимствованное и присвоенное изъ прежней Гаггады. Тѣмъ не менѣе во всякомъ изъ большихъ мидрашныхъ сборниковъ можно указать на присущую ему характеристическую особенность, такъ какъ содержаніе, да, конечно, и форма лежавшаго въ основаніи того или другого изъ нихъ сочиненія по большей части удерживались. Преимущественно пользовались позднѣйшіе составители вышеупомянутою, приписываемою рабби Кагана, но, вѣроятно, принадлежащею *Абба баръ Кагана* «Песиктою»— гомилетическою обработкою литургическихъ отдѣловъ Библіи по синагогальному ритуалу. Она отличается ясною композиціею и художественною разработкою подробностей. По новѣйшимъ критическимъ изслѣдованіямъ ея содержаніе распадается на три части и подходитъ подъ слѣдующія рубрики: перикопическая проповѣдь, поясняющія примѣрами, строфическія сравненія и притчи, вставленный Мидрашъ, скобки и парабазы, поясняющій Мидрашъ, религіозный диспутъ, галахическій Мидрашъ, повѣствовательный отчетъ. Всѣ эти фигуры, въ ихъ главной сущности, имѣли мѣсто и во всѣхъ старѣйшихъ Мидрашахъ. Тому странному обстоятельству, что на долю «Pesikta» выпало прійти въ забвеніе, «Midrasch Rabba» обязанъ своимъ происхожденіемъ и тѣмъ высокимъ авторитетомъ, которымъ онъ пользовался въ еврейской литературѣ до тѣхъ поръ, пока наше время не возвратило старой «Песиктѣ» ея прежняго почетнаго положенія.

Что касается этого «Midrasch Rabba», то онъ, какъ уже сказано, по своимъ отдѣльнымъ составнымъ частямъ различнаго возраста, а потому и различнаго характера. Справедливо признаютъ Мидрашъ къ Плачу Іереміи—Echa Rabbathi»—однимъ изъ старѣйшихъ и, по отношенію къ его этическому и эстетическому содержанію, своеобразнѣйшимъ во всей гаггади-

ческой литературѣ первыхъ временъ. «Здѣсь вѣдь вылилось все, что было страданія и надежды въ мученическихъ сердцахъ; здѣсь, какъ нигдѣ, вносилось въ мучительное прошедшее не менѣе мучительное настоящее, каждая буква разсказывала и новую, и старую повѣсть мученій, и каждая буква напоминала читателю какъ о винѣ его отцовъ, такъ и о его собственныхъ прегрѣшеніяхъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ эта книга была сокровищницею самыхъ обильныхъ утѣшеній. Уже было однажды время—послѣ того, какъ эти пѣсни зазвучали впервые,—когда народъ вернулся на родину, и второе возвращеніе обѣщало гораздо болѣе наслажденій, оно должно было сдѣлаться возвращеніемъ навсегда. И такимъ образомъ здѣсь, на самомъ тѣсномъ пространствѣ тѣснились всевозможные образы—Египетъ, Іерусалимъ, Вавилонъ, Римъ, Аѳины, дворецъ и храмъ, театръ и форумъ, императоры и философы, полководцы и сенаторы, женщины и дѣти, живые и мертвые, исторія и сказки, пѣсня и загадка—все, все проходитъ въ этомъ мидрашѣ, какъ ни въ какомъ другомъ, калейдоскопически-блестящими и измѣняющимися группами, и все полно жизни, полно силы и духа».

Одно мѣсто изъ введенія къ этому мидрашу, заимствованное, вѣроятно, изъ болѣе древней «Песикты» и въ которомъ хотѣли даже видѣть прототипъ древнѣйшихъ такъ называемыхъ мираклей, можетъ послужить образчикомъ богатой литературы старѣйшей Гаггады и дать наглядное понятіе о ея характерѣ. «Введеніе къ великому плачу» начинается именно такъ:

I.

„*Когда я думаю объ этомъ, тогда во мнѣ изливается душа моя*"...

Къ кому слѣдуетъ примѣнять эти слова, какъ не къ общинѣ Израиля?.. Она, слѣдовательно, говоритъ предъ Святымъ—высокочтимымъ: О, Владыка міра, когда я думаю о томъ спокойствіи, той безопасности, въ которыхъ пребывала я нѣкогда, и которыя теперь такъ далеки отъ меня, такъ далеки,—тогда плачу я, и стенаю, и говорю: Ахъ, кто возвратитъ мнѣ дни моего прошедшаго, когда стояла неприкосновенною святыня, въ которую Ты низошелъ съ небесныхъ высотъ, чтобы излить свой блескъ на нее и на меня, дни, когда народы этой земли восхваляли меня, когда каждый разъ, какъ я просилъ прощенія за мою вину, Ты мнѣ немедленно давалъ его... А теперь... какъ глубоко посрамлена я...

И далѣе говоритъ она о Богѣ: Прохожу я мимо Твоего дома и вижу, что онъ разрушенъ, и точно глухой ропотъ слышится внутри его: Мѣсто, гдѣ приносили Тебѣ жертву дѣти Авраама, гдѣ жрецы слушали священное богослуженіе, гдѣ звучали во славу Тебѣ арфы левитовъ, — теперь окружено

прыгающими лисицами... И слыша это, я вспоминаю слова пророка: *„На горъ Сіонской, на разрушенной... прыгаютъ лисицы...“* (Плачъ, 5, 18).

Но что же мнѣ дѣлать? Это причинили мои грѣхи и тѣ лже-пророки, которые свели меня съ пути жизни на путь смерти.

Вотъ что означаетъ написанное въ Писаніи: *„Когда я думаю объ этомъ, тогда во мнѣ изливается душа моя“...*

II.

Сказано въ Писаніи: *„И воззвалъ Адонаи, Господь воинскихъ силъ, въ тотъ день къ слезамъ и къ плачу“...*

Въ тотъ часъ, когда Святой—высокочтимый—намѣревался разрушить домъ святыни, сказалъ Онъ: Пока Я пребываю здѣсь, не тронетъ этого дома ни одинъ изъ народовъ міра... Отвращу Я отъ него теперь глаза Мои и поклянусь, что не приближусь къ нему никогда больше до времени конца. Пусть приходятъ враги и разрушаютъ его...

И тотчасъ Всесвятой далъ клятву Своею правой рукой и отвелъ ее назадъ. Это и значитъ сказанное въ Писаніи: *„Онъ отвратилъ десницу передъ врагомъ“*.

И въ тотъ самый часъ враги вошли въ храмъ и сожгли его...

И когда онъ былъ сожженъ, Всесвятой сказалъ: Теперь нѣтъ у Меня больше никакого жилища на землѣ, отниму Я у нея отраженіе Моего блеска и возвращусь въ первое мѣсто Мое. И поэтому сказано въ Писаніи: *„Уйду Я, возвращусь въ Мое первое мѣсто и останусь тамъ, пока они не покаяться и не прійдутъ для того, чтобы отыскать лицо Мое“...*

И тогда Всесвятой—высокочтимый—заплакалъ и сказалъ: Горе Мнѣ, что Я сдѣлалъ! Я оставилъ Мое величіе на землѣ ради Израиля, и вотъ теперь, когда они согрѣшили, Я возвратился въ Мое первое мѣсто. Да не свершится, чтобы Я сдѣлался посмѣшищемъ народовъ и предметомъ поруганія земныхъ тварей...

Въ эту минуту пришелъ князь ангеловъ *Метатронъ*, онъ упалъ на свое лицо и сказалъ: О, Владыка міра, я, я буду плакать, но Ты—Ты не плачь... Но Богъ сказалъ: Если ты помѣшаешь Мнѣ теперь плакать, то Я удалюсь въ такое мѣсто, куда ты не имѣешь доступа, и буду тамъ плакать. — И объ этомъ сказано въ Писаніи: *„Когда вы не слышите, тогда плачетъ въ сокровенномъ мѣстѣ Моя душа, и текутъ, текутъ Мои слезы, ибо разогнано стадо Предвѣчнаго“*.

И послѣ сказалъ Святой—высокочтимый—сонму служащихъ Ему ангеловъ: Пойдемъ, вы и Я, и посмотримъ въ моемъ домѣ, что надѣлали тамъ враги...

И тотчасъ же пошелъ Всесвятой вмѣстѣ со служащими ангелами и имѣя *Іеремію* впереди, и когда Господь узрѣлъ домъ святыни, Онъ сказалъ: Поистинѣ, это Мой домъ и это мѣсто Моего пребыванія, куда вошли враги и гдѣ они свершали свою волю...

И снова Святой—высокочтимый—заплакалъ и заговорилъ: Горе Мнѣ и Моему дому! Дѣти Мои, гдѣ вы! жрецы Мои, гдѣ вы! друзья Мои, гдѣ вы! Что же Мнѣ теперь сдѣлать для васъ? Я вѣдь предостерегалъ васъ, но вы не вернулись ко Мнѣ въ покаяніи...

И затѣмъ сказалъ Святой—высокочтимый—*Іереміи:* Я сегодня похожъ на человѣка, который имѣлъ единственнаго сына и повелъ его къ вѣнцу, и во время вѣнчанія онъ умеръ... Неужели же тебѣ не жаль Меня и Моего сына?.. Иди и вызови *Авраама*, и вызови *Исаака*, *Іакова*, *Моисея* изъ ихъ могилъ — эти люди умѣютъ плакать...

И тотъ сказалъ: Владыка міра, я не знаю, гдѣ погребенъ Моисей.

Тогда сказалъ Святой - да будетъ высоко прославленъ Онъ: — Ступай на берегъ Іордана, возвысь громко голосъ и воззови: сынъ Амрама, Амрама сынъ, возстань и воззри на свое стадо, какъ поглотилъ его врагъ...

Тотчасъ же пошелъ Іеремія къ пещерѣ Махпела и воскликнулъ къ праотцамъ міра: Возстаньте, возстаньте, наступило время, когда васъ требуютъ къ Высочайшему. Они же спросили его: Для чего? И онъ отвѣчалъ: Не знаю.—Онъ боялся, что они укоризненно скажутъ ему: Въ *твое* время это случилось съ нашими дѣтьми.

И оставилъ ихъ затѣмъ Іеремія, пошелъ на берегъ Іордана и воскликнулъ: Сынъ Амрама, Амрама сынъ, возстань, наступило время, когда тебя требуютъ къ Высочайшему, да будетъ прославленъ Онъ! И тотъ спросилъ: Чѣмъ же нынѣшній день не такой, какъ всѣ дни, что меня требуютъ къ Высочайшему? И Іеремія отвѣчалъ: Не знаю...

Тогда Моисей оставилъ его и пошелъ къ служителямъ-ангеламъ, которыхъ онъ зналъ со времени передачи ему скрижалей закона, и сказалъ имъ: Высочайшіе служители, не знаете-ли вы зачѣмъ меня требуютъ къ Высочайшему, да будетъ высокочтимо имя Его? И они отвѣчали: Сынъ Амрама, ты развѣ не знаешь, что домъ святыни разрушенъ и Израиль прогнанъ?.. И онъ разразился воплемъ, и громко плакалъ, пока не пришелъ къ праотцамъ міра...

И тотчасъ же разодрали и всѣ они свои одежды, заломили руки на головѣ, и кричали, и плакали, пока не пришли къ воротамъ святилища...

И когда Всесвятой увидѣлъ ихъ, тогда—*„воззвалъ Адонаи, Господь воинскихъ силъ, въ тотъ день къ слезамъ и плачу“*...

....И если бы не оповѣстило этого св. Писаніе, никогда не смѣлъ бы никто сказать подобное о Высочайшемъ...

Такъ плакали они и переходили отъ однихъ воротъ къ другимъ, подобные человѣку, передъ которымъ лежитъ трупъ того, кто былъ ему дороже всѣхъ на свѣтѣ. Всесвятой же началъ сѣтовать: Горе царю, который надѣленъ счастьемъ въ своей молодости, но не въ старости...

....И *Авраамъ* выступилъ впередъ въ тотъ часъ, плача, рвя бороду и волосы, бія себя въ лицо, въ разодранной одеждѣ, съ пепломъ на головѣ—онъ ходилъ взадъ и впередъ по святынѣ, и сѣтовалъ, и кричалъ: Отчего же я не такой, какъ всѣ другіе народы и всѣ другіе языки, что мнѣ привелось дожить до такого стыда и позора?..

Когда увидѣли его служители-ангелы, пустились и они, сонмъ за сонмомъ, въ печальное сѣтованіе и сказали такъ:

Написано въ Писаніи: „*Опустѣли улицы, пребываетъ теперь въ праздности странникъ. Онъ разорвалъ союзъ, позоромъ покрылъ это мѣсто—не обратилъ вниманія на человѣка*".—Что означаетъ: „Опустѣли улицы"?—Улицы, которыя Ты, Всесвятой, построилъ для Іерусалима, чтобы никогда не было на нихъ недостатка въ пилигримахъ—въ какую пустыню обратились онѣ! „Пребываетъ въ праздности странникъ",—какъ безмолвны теперь дороги, по которымъ ходилъ взадъ и впередъ Израиль въ свои праздники!.. „Онъ разорвалъ союзъ"...—О, Владыка міра,—такъ говорятъ Святому служители-ангелы, — разорванъ союзъ съ Авраамомъ, ихъ отцомъ, рукою котораго міръ былъ утвержденъ на прочномъ основаніи, чрезъ посредство котораго узнали Тебя въ мірѣ, узнали, что Ты, Высочайшій, Создатель неба и земли... „Позоромъ покрылъ это мѣсто",—Ты, Всесвятой, презрѣлъ Сіонъ и Іерусалимъ послѣ того, какъ избралъ ихъ... „*Неужели же Ты отвергнулъ Іегуду, неужели душа Твоя отвратилась теперь отъ Сіона?*"

Тогда Всесвятой приблизился къ ангеламъ, спрашивая: Почему пускаетесь вы, сонмъ за сонмомъ, въ печальное сѣтованіе? И они отвѣчали: О, Владыка міра, это изъ-за Авраама, Твоего друга, который пришелъ въ Твой домъ, сѣтуя, плача—какъ не обратилъ Ты на него вниманія?.. И сказалъ Господь: Съ тѣхъ поръ, какъ Мой другъ вошелъ въ мѣсто вѣчнаго упокоенія, онъ уже не вступалъ въ Мой домъ,—а теперь „*чего хочетъ Мой другъ въ Моемъ домѣ?*"

И Авраамъ сталъ говорить и сказалъ; О, Владыка міра, за что разогналъ Ты моихъ дѣтей? За что отдалъ ты ихъ въ руки народовъ, чтобы народы эти умерщвляли ихъ невыразимо жестокимъ образомъ? За что разрушена святыня, мѣсто, гдѣ я приносилъ Тебѣ въ жертву моего сына Исаака?..

Тогда сказалъ Господь Аврааму: Согрѣшили мои дѣти — нарушили всю Тору (ученіе).

И *Авраамъ* возразилъ: О, Владыка міра, кто же свидѣтельствуетъ противъ Израиля, что онъ нарушилъ Тору? — Пусть пріидетъ сама Тора, — сказалъ Господь,—и свидѣтельствуетъ...

И тотчасъ же явилась Тора для свидѣтельствованія.

Тогда сказалъ ей *Авраамъ:* О, дочь моя, ты приходишь свидѣтельствовать противъ Израиля, что онъ нарушилъ твое слово—и неужели ты не чувствуешь никакого стыда передъ моими дѣтьми? Припомни день, когда Святой—высокочтимый—предложилъ тебя всѣмъ народамъ, всѣмъ языкамъ, и они всѣ презрѣли тебя:—тогда пришли мои дѣти къ Синаю, приняли тебя и почтили тебя... И вотъ теперь, въ день ихъ страданія, ты приходишь свидѣтельствовать противъ нихъ?..

Услышавъ эти слова, Тора безмолвно отошла въ сторону.

И *Авраамъ* продолжалъ: О, Владыка міра, когда мнѣ было сто лѣтъ, Ты даровалъ мнѣ сына, и когда онъ сдѣлался цвѣтущимъ юношей, Ты сказалъ: Принеси его Мнѣ въ жертву. И я поступилъ сверхчеловѣчески—я безпощад-

но связалъ его собственными руками... Неужели теперь Ты не вспомнишь этого и не сжалишься надъ моими дѣтьми?.. *„О, если бы голова моя была бурнымъ потокомъ, и глаза мои—источникомъ изъ слезъ“!..*

Послѣ этого заговорилъ *Исаакъ* и сказалъ: О, Владыка міра, когда мой отецъ сказалъ мнѣ: *„Господь изберетъ себѣ въ жертву агнца—моего сына“*, я не сопротивлялся—то были *Твои* слова. Съ радостнымъ сердцемъ позволилъ я связать себя на алтарѣ, охотно протянулъ я шею мою подъ ножъ... Неужели Ты теперь не вспомнишь этого и не сжалишься надъ моими дѣтьми?..

И затѣмъ *Іаковъ* заговорилъ и сказалъ: О, Владыка міра, двадцать лѣтъ сряду пробылъ я въ домѣ *Лавана*,—и когда вышелъ изъ дома Лаванова, то встрѣтилъ *Исава*, замышлявшаго убить моихъ дѣтей... И тутъ я предложилъ ему мою собственную жизнь за нихъ... и теперь они отданы въ руки своихъ враговъ, какъ агнцы на бойню, послѣ того, какъ я вскормилъ ихъ, какъ цыплятъ, послѣ того, какъ я всю мою жизнь провелъ въ столькихъ тяжкихъ сердечныхъ страданіяхъ изъ-за нихъ... Неужели Ты теперь не вспомнишь этого и не сжалишься надъ Твоими дѣтьми?

И вслѣдъ за нимъ заговорилъ *Моисей* и сказалъ: О, Владыка міра, развѣ я не былъ въ продолженіе тридцати лѣтъ вѣрнымъ пастыремъ Израиля? Подобно коню бѣжалъ я впереди ихъ въ пустынѣ, и когда пришло время вступленія въ обѣтованную страну, Ты сказалъ: „Здѣсь въ пустынѣ да падутъ кости твои“,—и вотъ теперь, когда народъ разсѣянъ, Ты послалъ за мной, чтобы оплакивать его и сѣтовать о немъ!..

И внезапно повернулся онъ къ Исаіи: Иди впереди меня, я хочу найти ихъ и привести обратно; посмотримъ, кто захочетъ наложить на нихъ руку. — И Іеремія сказалъ: Нельзя идти впереди труповъ. — А я все-таки хочу...

И такъ пошли они оба, *Моисей* и *Іеремія* впереди его, и достигли рѣкъ *Вавилона*.

И тѣ, которые сидѣли тамъ, увидѣли *Моисея* и сказали другъ другу: Сынъ Амрама всталъ изъ гроба, чтобы избавить насъ отъ враговъ...

Тутъ раздался голосъ свыше: *Произнесенъ Мой карательный приговоръ!..* И Моисей сказалъ: О, мои дѣти, я не могу освободить васъ... Рѣшено!.. Да освободитъ васъ вскорѣ Богъ!.. И онъ оставилъ ихъ...

И въ тотъ самый часъ обратили они голоса свои въ великій плачъ, и плачъ этотъ проникъ наконецъ до небесныхъ высотъ... Объ этомъ и сказано въ Писаніи: *„У рѣкъ Вавилона сидѣли мы и плакали“*...

Когда затѣмъ Моисей возвратился къ патріархамъ, они спросили: Что дѣлаютъ враги съ нашими дѣтьми?“ И онъ отвѣчалъ: Однихъ они умертвили, на другихъ наложили желѣзныя оковы, у другихъ обнажили тѣло, многіе умерли на дорогѣ—ихъ трупы служатъ пищею птицамъ небеснымъ, звѣрямъ полевымъ; другіе лежатъ на землѣ, медленно изнывая подъ солнечнымъ зноемъ...

Тогда и они всѣ обратили свои голоса въ великій плачъ и восклицали: Горе, горе! Что сдѣлалось съ вами, нашими дѣтьми!.. Какъ стали вы похожи

на сиротъ безъ отца... лежите распростертыми подъ дикимъ полуденнымъ зноемъ — безъ покрова и одѣянія—ходите по зубчатымъ горамъ, по палящему каменистому песку, безъ сандалій, задыхаясь подъ тяжелою ношей, съ связанными на спинѣ руками... Горе, горе!

И снова заговорилъ Моисей: Будь проклято, о, солнце, зачѣмъ не потемнѣло ты въ тотъ часъ, когда врагъ проникъ въ святилище?.. И сказало солнце: Моше, вѣрный пастырь, какъ могло я потемнѣть?.. Мнѣ не позволяли... не давали отдыха... огненными бичами хлестали меня и говорили: Ступай и свѣти твоимъ свѣтомъ...

И Моисей сѣтовалъ: Горе твоему блеску, о, святыня, какъ мраченъ сталъ онъ! Горе, что наступилъ часъ разрушенія! Святая святыхъ сожжена... нѣжныя дѣти умерщвлены... отцы въ плѣну, въ рабствѣ и смерти!.. Вы, насильственные властители, жизнью вашею заклинаю васъ—не умерщвляйте ихъ слишкомъ жестоко, не истребляйте ихъ совершенно не убивайте на глазахъ отца сына, на глазахъ матери—дочь... ибо наступитъ часъ, когда Господь потребуетъ у васъ отчета. (Но *Халдеи*, эти злодѣи, не поступали такъ. На колѣни къ матери клали они дитя и говорили отцу: Ступай сюда и убей его! И мать плакала, такъ что слезы ея ручьемъ падали на дитя въ то время, когда отецъ сносилъ его головку)...

И снова сказалъ *Моисей* Господу: О, Владыка міра, въ Твоей Торѣ написано „*Быка и теленка, его и его дѣтей не долженъ ты убивать въ одинъ и тотъ же день*". А сколько матерей умертвили они вмѣстѣ съ дѣтьми... и Ты молчишь?..

Тогда—внезапно—подбѣжала *Рахиль*, наша мать, къ Святому — высокочтимому:—Владыка міра, Тебѣ извѣстно, какъ сильно любилъ меня Твой рабъ Іаковъ, какъ онъ ради меня семь лѣтъ служилъ моему отцу. И когда семь лѣтъ наконецъ минули, задумалъ мой отецъ обмѣнить меня съ сестрой... и жестоко поразилъ меня этотъ замыселъ, о которомъ удалось мнѣ провѣдать. Я сказала объ этомъ Іакову, сообщила ему тайные знаки, по которымъ онъ могъ отличить меня отъ сестры и этимъ разрушить планъ моего отца... Но скоро раскаялась я въ этомъ, сжалившись надъ сестрою, чтобы она не подпала посрамленію, и я поборола пламя моей любви, и когда вечеромъ ее привели къ Іакову вмѣсто меня, я дала ей всѣ тайные знаки, по которымъ онъ долженъ былъ узнать Рахиль... И не только это... я сама была въ брачномъ покоѣ... въ нѣсколькихъ шагахъ отъ четы... и когда онъ заговаривалъ съ моею сестрой, *я* отвѣчала ему, чтобы онъ по голосу не узналъ Лію... И я... женщина, плоть и кровь, пыль и прахъ, не ревновала къ моей соперницѣ... Почему же Ты, о, Господи, Всесильный, Предвѣчный, Всеблагой, приревновалъ къ идоламъ, дереву и камню, ничтожному праху... прогналъ моихъ дѣтей... умертвилъ ихъ мечомъ... отдалъ на произволъ врагамъ?..

Тутъ тронулось милосердіе Высочайшаго, и такъ сказалъ Онъ: „Ради тебя, Рахиль, приведу Я Израиля обратно на родину". Объ этомъ и написано въ Писаніи: „Голосъ слышится въ высотѣ (Рама), жалоба, горькій плачъ—Рахиль плачетъ о своихъ дѣтяхъ, никогда не утѣшится въ потерѣ

своихъ дѣтей—ибо они погибли". И дальше написано: „Такъ говоритъ Вѣчный: удержи твой голосъ отъ плача и твои глаза отъ слезъ, ибо есть награда за твои дѣйствія... И есть надежда тебѣ на будущее—твои дѣти возвратятся домой въ свою землю... Таково изреченіе Господа".

Безхитростная прозаическая форма этой главы Мидраша характеризуетъ всю литературу самостоятельной Гаггады въ продолженіе пятисотлѣтняго періода. Но именно изъ этой простоты рождается сила дикціи, которая, въ соединеніи съ фантастическимъ, таинственнымъ звукомъ арамейскаго діалекта, на которомъ написаны всѣ мидрашныя сочиненія *, имѣетъ въ себѣ нѣчто грандіозное и импонирующее, что, конечно, нельзя передать въ переводѣ, какъ бы вѣрно ни старался онъ передать ходъ мыслей и внѣшнюю форму подлинника.

Особенную категорію Мидрашей, но которая очень пригодилась для критической оцѣнки ихъ, составляютъ такъ называемыя проэміи (Pethichoth), точно опредѣляющія форму этой литературы. Многія изъ нихъ длинны и подробны, многія въ большомъ количествѣ слѣдуютъ одна за другой, каково, напримѣръ, вышеприведенное «Введеніе къ большому Плачу», многія художественны и запутаны. Онѣ составляютъ, напр., въ «Песиктѣ» превосходнѣйшія и наиболѣе характеристическія страницы, тогда какъ въ позднѣйшихъ мидрашныхъ сборникахъ онѣ часто отодвигаются совершенно на задній планъ. Въ «Песиктѣ» каждая отдѣльная статья (Piska) начинается нѣсколькими, среднимъ числомъ—черырьмя проэміями, которыя различается между собой постройкою и величиною. За ними слѣдуетъ толкованіе къ отдѣльнымъ стихамъ Пятикнижія или Пророковъ, назначавшихся къ публичному чтенію въ одну изъ главнѣйшихъ субботъ или въ праздники. Большая часть этихъ статей оканчивается библейскимъ стихомъ, въ которомъ находятъ себѣ утѣшительное и торжественное выраженіе идеальныя надежды Израиля на будущее.

Переходъ отъ оригинальной, старѣйшей гаггадической литературы, остатки которой мѣтко сравнивались съ романтическими развалинами старыхъ городовъ и величественныхъ замковъ, къ Гаггадѣ позднѣйшей совершается посредствомъ отдѣльныхъ небольшихъ, по именамъ уже упомянутыхъ нами сборниковъ, къ которымъ примыкаетъ, какъ самое выдающееся произведеніе, написанный уже по опредѣленной системѣ и въ извѣстной художе-

* Это неточно, ибо въ Мидрашахъ, какъ въ Талмудѣ, арамейскій и еврейскій языки чередуются. *Ред.*

ственной формѣ сборникъ «Midrasch Tanchuma», относящійся къ восьмому или девятому столѣтію; слѣдовательно, эта книга, по времени ея составленія, заходитъ далеко за талмудическій періодъ, по внутреннему же характеру своему и какъ галахическому, такъ и гаггадическому воззрѣнію, вращается еще совершенно въ кругѣ идей этого періода, такъ какъ она есть главнымъ образомъ компиляція изъ «Песикты», «Мехилты» и другихъ старѣйшихъ Мидрашей. Но между тѣмъ, какъ прежніе Мидраши содержатъ въ себѣ только матеріалы, отрывки, проекты, основы несомнѣнно происходившихъ въ дѣйствительности публичныхъ чтеній, только «Midrasch Tanchuma» впервые даетъ находящіеся между собою въ связи религіозныя чтенія на субботы, праздники и другіе торжественные случаи—чтенія, быть можетъ, имѣющія авторомъ этого самого Танхуму, но въ которыхъ включены и переработаны также многія чужія мысли безъ указанія источника или упоминанія о заимствованіи. Понятіе о литературной собственности было въ то время еще совсѣмъ не развито, чему краснорѣчивымъ доказательствомъ служитъ вся псевдо-эпиграфическая литература. Но, съ другой стороны, подобныя заимствованія на почвѣ старой еврейской литературы должно разсматривать съ точки зрѣнія не литературной собственности, а съ совершенно иной. «Думали, учили и писали въ духѣ древняго эпоса и для нераздѣльнаго и единаго Израиля; поэтому авторъ исчезаетъ предъ божественнымъ авторитетомъ, индивидуумъ теряется въ массѣ, и такимъ образомъ большинство произведеній являются анонимными или псевдонимными, и вмѣсто отдѣльныхъ книгъ мы находимъ массы, которыя, какъ псалтырь, гагіографы, Талмудъ, Гаггада—суть собственность націи и результатъ производительности нѣсколькихъ столѣтій».

Кто хочетъ стать на правильную точку зрѣнія для безпристрастной, какъ въ положительномъ, такъ и въ отрицательномъ отношеніи оцѣнки этой всей литературы Мидрашей, долженъ главнымъ образомъ имѣть въ виду, что это была коренившаяся въ жизни *народная литература*, которая долженствовала и желала поучать и удовлетворять, воспитывать и утѣшать, ободрять и воспламенять. «Это-то искусство предохранять цѣлый народъ отъ унынія и вырывать его изъ холодныхъ объятій отчаянія она примѣняетъ на дѣлѣ съ неподражаемымъ мастерствомъ. Имена лицъ, названія мѣстностей, животныхъ, какой нибудь старый, вышедшій изъ употребленія законъ, безыскусственный библейскій разсказъ, мимо котораго равнодушно проходитъ большинство читателей, большая, маленькая, недо-

ставющая буква, однимъ словомъ—все, что находится въ связи съ основными книгами еврейства, становится подъ ея опытною и ловкою рукой источникомъ, освѣжающимъ умы, огнемъ, согрѣвающимъ сердца, опорою для колеблющихся, утѣшеніемъ для опечаленныхъ и укрѣпленіемъ для слабыхъ». Эту точку зрѣнія необходимо постоянно имѣть въ виду, если желаешь понимать сборники Мидрашной литературы и правильно судить о нихъ.

Поэтому и Мидрашъ Танхумы должно разсматривать въ его отношеніи ко всей собирательной литературѣ. Если онъ, по примѣру древней Гаггады, сводитъ самого Бога съ небеснаго престола для того, чтобы вложить въ Его собственныя уста слова утѣшенія и увѣщанія, обращенныя къ набожнымъ слушателямъ, — если въ немъ пророки древнихъ временъ всходятъ на ораторскую трибуну бетъ-гамидраша и произносятъ съ нея поучительныя проповѣди, — то подобные вымыслы имѣютъ источникомъ глубокое убѣжденіе, что все произносимое не есть собственный продуктъ, а «естественный и самостоятельный истокъ перешедшаго по преданію и истолкованнаго слова Божьяго».

Рѣчи «Midrasch Tanchuma» отличаются сверхъ того—въ тѣхъ случаяхъ, когда поэтическій экстазъ не вытѣсняетъ всего остального—простымъ, безыскусственнымъ смысломъ и логическимъ ходомъ мыслей. Даже въ объясненіи слова Библіи онѣ большею частью не выходятъ изъ предѣловъ здраваго разума. «Обыкновенно смыслъ, духъ того или другого библейскаго слова, такъ часто отличающагося изумительною глубиною, развивается, распространяется на другія житейскія отношенія и обстоятельства и посредствомъ примѣровъ изъ Библіи и исторіи пріобрѣтаетъ ясную, наивную наглядность. Это развитіе мысли приводитъ незамѣтно, можно сказать, невольно къ небольшому уклоненію отъ первоначального смысла даннаго слова, скромная одежда котораго сдѣлалась слишкомъ тѣсна для выросшихъ мыслей; отъ этого и происходитъ частое распространеніе текста за предѣлы первоначальнаго смысла».

Этическое значеніе этихъ рѣчей — глубокое и до сихъ поръ еще не достаточно оцѣненное по достоинству. Добродѣтель и правда, любовь къ родителямъ и воспитательныя обязанности, нравственность и благотворительность—безпрерывно и настоятельно рекомендуются слушателямъ. Особенно благотворительность составляетъ неистощимую тему.

Если этотъ Мидрашъ имѣетъ характеръ поэтической экзегетики, какъ Мидрашъ къ Пѣснѣ Пѣсней — мистически-эротической символики, которая представляетъ себѣ Бога и Израиля въ образѣ жениха и невѣсты, и уже выше упомянутый къ Плачу Іереміи—характеръ трагической элегіи, то къ этимъ гаггадическимъ драмамъ, гимнамъ и элегіямъ присоединяются еще своеобразныя и странныя страницы въ *Таргумахъ* — сочиненіяхъ, которыя, правда, отчасти по духу и постройкѣ близко держатся первоначальнаго текста Библіи, но въ большинствѣ случаевъ смѣло разрываютъ оковы преданія и принимаютъ размѣры и видъ легенды, стихотворенія, и наконецъ теряются въ океанѣ Мидраша.

Происхожденіе этихъ таргумовъ или халдейскихъ парафразъ относится къ предыдущимъ столѣтіямъ. Они, какъ мы уже говорили, возникли изъ образовавшейся скоро послѣ возвращенія изъ вавилонскаго плѣна потребности перевести еврейскій первоначальный текстъ на обиходную рѣчь народа—палестинскій діалектъ арамейскаго нарѣчія. Первое примѣненіе эти переводы нашли себѣ въ субботнихъ чтеніяхъ Библіи, но понятно, что и Таргумъ, подобно Галахѣ и Гаггадѣ, не писался, а передавался устно, съ тою цѣлью, чтобъ имъ не вытѣснился какъ нибудь авторитетъ св. Писанія. Поэтому мы не знаемъ ни объ одномъ Таргумѣ, кто былъ его авторъ или когда онъ былъ составленъ. «Таргумы обладаютъ въ высшей мѣрѣ общими свойствами анонимной библейской и примыкающей къ ней еврейской литературы — свойствами въ одно и то же время быть очень молодыми и очень старыми и, подобно деревьямъ, обнаруживать послѣдовательные круги роста, напечатлѣнные различными поколѣніями». Только по характеру перевода можно предположить, что вавилонскій Таргумъ къ Пятикнижію, который, вѣроятно, по связи съ именемъ и работою греческаго переводчика Библіи Акилы, впослѣдствіи получилъ названіе *Онкелоса*, былъ записанъ и дополненъ приблизительно во второмъ похристіанскомъ столѣтіи, тогда какъ та же операція съ вавилонскимъ Таргумомъ къ Пророкамъ не могла быть произведена раньше седьмого столѣтія. На этомъ основаніи этотъ послѣдній Таргумъ несправедливо приписывать одному изъ учениковъ Гиллеля, *Іонатану б. Узіелю*, какъ это дѣлаютъ, быть можетъ, потому, что имя Іонатанъ напоминало имя другого греческаго таргумиста Теодотіона, а быть можетъ, и по той причинѣ, что и Іонатанъ б. Узіель написалъ Таргумъ, до насъ, однако, не дошедшій. Вавилонскому Таргуму соотвѣтствовалъ натурально и старый, іерусалимскій, который, вслѣдствіе неправильно понятой аббревіатуры, получилъ

названіе «Таргумъ Іонатанъ» и въ своей теперешней формѣ принадлежитъ болѣе позднему времени. «Первый—дикое растеніе, безъ всякой посторонней помощи вышедшее изъ стараго корня; второй—отпрыскъ, выведенный искусственнымъ уходомъ». Отдѣльные отрывки и комментаріи къ нимъ, носящіе названіе «Ieruschalmi», считали остаткомъ палестинскаго Таргума къ Пророкамъ, вообще не сохранившагося. Таргумы къ Псалмамъ, къ книгѣ Іова (къ этой книгѣ, впрочемъ, уже въ первой половинѣ перваго похристіанскаго столѣтія существовалъ, кажется, арамейскій Таргумъ) и къ Притчамъ суть простые переводы, отчасти сдѣланные по старымъ сирійскимъ образцамъ, а Таргумы къ пяти Мегиллотъ—многословныя, отчасти существующія въ различныхъ видахъ парафразы, которыя принадлежатъ уже почти вполнѣ литературѣ Мидрашей. Къ библейскимъ книгамъ Даніила, Эсфири и Ноэміи, повидимому, не было халдейскаго перевода, переводъ къ Хроникѣ сдѣлался извѣстенъ только въ позднѣйшее время и есть отчасти буквальный, отчасти парафрастическій переводъ.

И у враждебныхъ братьевъ, *самаритянъ*, съ цѣлью удовлетворенія ихъ религіозныхъ потребностямъ, существовалъ халдейскій Таргумъ къ Пятикнижію, бывшему ихъ единственною священною книгой; его сочиненіе относится приблизительно къ шестому столѣтію, и онъ довольно важенъ по отношенію какъ къ основнымъ воззрѣніямъ самаритянъ, такъ и къ ихъ своеобразному діалекту. Но кто его авторъ и какимъ образомъ онъ составился, объ этомъ также мало извѣстно, какъ о томъ и другомъ относительно сирійскаго Таргума, такъ называемаго «*Peschito*» (простой, вѣрный), который обнимаетъ каноническія книги ветхаго завѣта и былъ написанъ для употребленія говорившихъ по арамейски христіанъ, но обнаруживаетъ еврейское происхожденіе и близкое родство какъ съ палестинскимъ, такъ и съ вавилонскимъ Таргумами. Какъ эти послѣдніе были оффиціальными Таргумами синагоги, такъ Peschito сдѣлался и долго оставался въ Сиріи подлиннымъ переводомъ церкви.

Но родство Таргумовъ съ литературнымъ направленіемъ Гаггады и спеціально Мидраша, благодаря которому они почти всѣ подлежатъ включенію въ эту область, проявляется главнымъ образомъ въ пониманіи и толкованіи библейскаго текста. И вотъ Таргумъ, который строго держится буквы писанія, такъ называемый «Таргумъ Онкелосъ», также переводитъ догматическія мѣста сообразно воззрѣніямъ Галахи, но передѣлываетъ антропоморфическія выраженія, объясняетъ темныя поэтическія мѣста и примѣняетъ ихъ къ точкѣ зрѣнія позднѣйшаго времени. Тѣмъ не менѣе

характеръ просто буквальнаго перевода въ цѣломъ еще строго сохраняется; это есть и причина важнаго значенія, которымъ этотъ Таргумъ пользовался у евреевъ во всякую пору. Напротивъ того, остальные переводы имѣютъ почти исключительно парафрастическій характеръ; они изукрашиваютъ поэтическіе разсказы сагами и легендами, дополняютъ библейскія повѣствованія другими полупрошедшихъ временъ и такимъ образомъ рѣшительно принадлежатъ къ гагадическому направленію. Но не слѣдуетъ ни называть эти Таргумы національными художественными произведеніями мидрашной поэзіи, ни, съ другой стороны, совсѣмъ отрицать присутствіе въ нихъ вкуса, историческаго и поэтическаго пониманія, и признавать производимое чтеніемъ ихъ впечатлѣніе непріятнымъ и тяжелымъ. Именно потому, что мы должны искать въ нихъ не опредѣленныя мнѣнія и заключенія отдѣльныхъ писателей, а типическіе взгляды народнаго самосознанія, именно потому парафразы и легендарныя подробности этихъ Таргумовъ не могутъ дѣйствовать на насъ непріятно, какъ проявленіе индивидуальнаго произвола. По нимъ, напротивъ того, составляешь себѣ картину еврейской народной жизни въ періодъ ея паденія и возрожденія, когда встрѣчаешь въ нихъ страстную ненависть къ Риму, выводимому подъ названіемъ Эдома, и передѣлку библейскихъ разсказовъ въ лѣтопись современныхъ происшествій. Но въ палестинскомъ Таргумѣ къ Пятикнижію, окончательная редакція котораго во всякомъ случаѣ относится къ времени не раньше седьмого или восьмого столѣтія,—такъ какъ тамъ находятся даже намеки на Магомета и Константинополь и еще другія добавленія изъ арабскаго періода,—новая критика открыла составныя части древнѣйшаго Таргума, относящагося къ порѣ до разрушенія Іерусалима и даже къ періоду Іоанна Гиркана; изъ этого обстоятельства она сдѣлала логическій выводъ, что первый періодъ Таргума былъ періодъ парафразы, между тѣмъ какъ буквальный переводъ Библіи, оффиціальный переводъ «Таргумъ Онкелосъ», былъ сдѣланъ уже позднѣе, во время законодательнаго регулированія и систематизированія, изъ боязни всякихъ добавленій и измѣненій, подъ эгидою галахическихъ авторитетовъ, вѣроятно, учениковъ Акибы; отсюда критика заключила дальше, что, слѣдовательно, этотъ общепринятый Таргумъ есть только позднѣйшій отпрыскъ всей таргумистической собирательной литературы, пересмотръ прежнихъ работъ безъ всякой существенной своеобразности, однимъ словомъ—трудъ, не заслуживающій того высокаго уваженія, которымъ онъ такъ долго пользовался въ еврейской литературѣ,

такъ какъ онъ есть нѣчто иное, какъ одно отдѣльное звено въ длинной цѣпи Таргумовъ.

Этому мнѣнію діаметрально противуположно то традиціонное, которое въ авторѣ «Targum Onkelos» видитъ современника Аквилы, или даже его самого, и переноситъ его переводъ во второе похристіанское столѣтіе. Для развитія религіозныхъ идей какъ церкви, такъ и синагоги, этотъ Таргумъ служитъ важнымъ посредствующимъ звеномъ. Первая признала фундаментальными идеями для послѣдующаго развитія и пользовалась воззрѣніями его на божественное существо и откровеніе этого послѣдняго людямъ, его переработку логоса въ Мемра (сказанное слово), его намеки на Мессію и эсхатологическіе взгляды; синагога же—его галахическія толкованія и многія, истекающія отсюда указанія для объясненія темныхъ мѣстъ Библіи и примѣненія на практикѣ религіозныхъ норм.

Обзоръ самостоятельной литературы Гаггады и Таргумовъ въ томъ періодѣ, когда Таргумъ и Мидрашъ сливались между собою, даетъ намъ своеобразную картину, которой отождествленіе прошедшаго съ настоящимъ сообщаетъ привлекательный характеръ. «Древніе живутъ здѣсь среди насъ—Авраамъ со всѣми праотцами и набожными, пророками и царями, въ качествѣ раввиновъ новаго времени; чрезъ это они становятся намъ человѣчески болѣе близкими, противники праотцевъ и набожныхъ дѣлаются національными врагами. Исавъ здѣсь римская имперія, Лаванъ, Исавъ, Валаамъ—новые супостаты; настоящее есть отраженіе прошедшаго и этимъ оно освящается, просвѣтляется». Какъ, съ одной стороны, подобная дѣятельность поддерживаетъ и освѣжаетъ духовную жизнь и въ мрачную пору, какъ, благодаря ей, ближе становится прошедшее и чрезъ то дѣлается сноснымъ настоящее, такъ, съ другой стороны, она направляетъ смѣлый взглядъ въ зловѣщія бездны мрачнаго первобытнаго міра—въ область *мистики*.

Занятіе тайнымъ ученіемъ не было чуждо еврейскимъ мудрецамъ уже со времени возвращенія изъ страны звѣздочетовъ-халдеевъ. Скоро извѣстныя ученія стали считаться спеціальною собственностью избранныхъ кружковъ, которые не довольствовались традиціею самою по себѣ и искали въ письменномъ словѣ откровенія символа и аллегоріи, чтобы имѣть возможность вкладывать туда высшія метафизическія идеи. Ученіе это распространилось таинственнымъ образомъ, оно возникло изъ потребности независимаго размышленія о послѣднихъ причинахъ всѣхъ вещей, и этою же

потребностью, которая эксплуатировала также въ свою пользу традицію и письменное слово, было доведено до зрѣлости. Къ этому присоединилась еще потомъ александрійская теозофія, омрачившая непосредственность библейской идеи о Богѣ допущеніемъ посредствующей силы между Богомъ и міромъ, и изъ логоса которой христіанская гностика создала своего деміурга, еврейская же мистика—своего Метатрона (μετὰ θρόνον—стоящій позади божьяго престола ангелъ).

Что міръ создалъ *единый* Богъ—этому очень опредѣлительно поучало слово писанія. Но затѣмъ явилось толкованіе на счетъ способа и процесса сотворенія міра, сдѣлавшееся тотчасъ же предметомъ философской мистики и въ тѣсной связи съ которымъ находились пытливыя соображенія относительно времени, когда это созданіе еще не существовало, равно и о сущности самого божества. Мудрость—Chokhma—позволявшая человѣку проникать догадками въ таинства внутренней жизни божества до сотворенія міра, была отождествлена съ Платоновою идеею о νοῦς и Филоновою о λόγος, и такимъ образомъ размышленіямъ и выводамъ о небѣ и землѣ и ихъ священныхъ тайнахъ открылось широкое поле. Повидимому, эта область въ до-талмудическій періодъ раздѣлилась на двѣ главныя группы: космогонію или ученіе о сотвореніи міра—Ma'asze-Bereschith—въ связи съ первою главою книги Бытія, и теозофію или ученіе о парадной свитѣ Бога—Ma'asze-Merkabah—опиравшееся на изображеніе престольной колесницы у Эзекіиля.

Изслѣдованіе такихъ вещей естественно могло быть дѣломъ только отдѣльныхъ просвѣщенныхъ умовъ и должно было иногда вводить въ заблужденіе даже такихъ людей, какъ вышеупомянутаго Элису бенъ Абуия, въ которомъ оно породило сомнѣніе въ единичности Бога и о которомъ Гаггада своею манерою выражаться сообщаетъ, что онъ въ своемъ заблужденіи разрушилъ «молодыя насажденія». Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно привело другихъ изслѣдователей крутизнами спекулятивнаго мудрствованія къ высшему познанію. Такими смѣлыми и чистыми мыслителями признаются Іохананъ б. Заккаи, Элеазаръ б. Арохъ, Акиба, Хананія б. Хакинаи. Но заключавшіяся въ этихъ изслѣдованіяхъ опасности для самой религіи побуждали держать эти ученія въ глубокой тайнѣ, а равно и запрещать посвященіе въ нихъ такихъ людей, которые не достигли извѣстнаго возраста и не были признаны за самостоятельныхъ мыслителей.

Наука эта вращалась въ предѣлахъ человѣческаго познанія, правда, простиравшагося отъ неба къ землѣ, до тѣхъ поръ, пока гностика хри-

стіанства не проникла въ ея область и не начала стараться о расширеніи этой послѣдней. Какъ въ александрійской теозофіи, такъ и въ метафизическихъ воззрѣніяхъ таннаистическаго періода гностика искала и нашла наивно совершившійся компромиссъ между философскими ученіями греческой философіи и библейскимъ міровоззрѣніемъ. Только тогда, когда гностика христіанства, ядро которой составляло отрицаніе непосредственности Бога въ его дѣятельности, появилась и этимъ стала грозить идеѣ еврейской философіи,—только тогда тѣ самые учителя и изслѣдователи, которые противились проникновенію эллинистическихъ элементовъ въ еврейство, выступили на борьбу съ этою гностикой—дочерью или сестрою которой можно считать тайное ученіе, уже въ послѣдующемъ его развитіи получившее названіе Kabbalah (преданіе). Слѣды этой борьбы съ гностикой встрѣчаются въ Мишнѣ, также какъ и въ обоихъ Талмудахъ, но нельзя не видѣть также слѣдовъ ея прочнаго вліянія тамъ, гдѣ границы между обѣими областями сглаживаются, и философы-изслѣдователи еврейства оказываются во многихъ случаяхъ подъ вліяніемъ ново-платоновыхъ и ново-пифагоровыхъ ученій. Въ Гаггадѣ позднѣйшаго періода это вліяніе становится все болѣе и болѣе явственнымъ, а въ мидрашныхъ сочиненіяхъ—главнымъ образомъ въ Мидрашѣ о Ma'asze Merkabah—уже совершилось примиреніе, или, вѣрнѣе, смѣшеніе всѣхъ этихъ различныхъ направленій и мнѣній еврейскаго, эллинистическаго, парсистскаго и первобытно-христіанскаго происхожденія, перерабатывающееся потомъ въ самостоятельную систему тайнаго ученія.

Въ талмудическій и даже въ мишнаическій періодъ эти метафизическія мудрствованія о небѣ и землѣ, равно какъ и о скрытыхъ тайныхъ основаніяхъ многихъ догматовъ не породили еще никакой спеціальной литературы. Только въ то время, когда Гаггада была собрана въ самостоятельный Мидрашъ, это направленіе изъ устной передачи также перешло въ письменную форму. Въ «*Pirke di Rabbi Elieser*» (Отдѣлы р. Элеазара), несправедливо приписываемыхъ Элеазару б. Гирканосу, но, по всей вѣроятности, сочиненныхъ не раньше начала восьмого столѣтія, этическая и историческая Гаггада уже снабжена многими разсужденіями о тайномъ ученіи. Книга состоитъ изъ 54 главъ, между которыми третья излагаетъ мистическую теорію сотворенія міра, а четвертая описываетъ небесные воинскіе сонмы; обѣ эти главы суть, слѣдовательно, гаггадическіе варіанты исторіи сотворенія и видѣнія Эзекіиля. Въ остальномъ сочиненіе примы-

кается къ ходу библейскаго разсказа и трактуетъ, хотя и не по систематическому плану, о религіозныхъ учрежденіяхъ, каковы суббота, календарное счисленіе, о судномъ днѣ, покаяніи, отлученіи, мессіанской идеѣ и воскресенія мертвыхъ. Но гораздо значительнѣе сдѣланная въ это же время первая самостоятельная попытка философски изслѣдовать высочайшія проблемы, выразившаяся въ сочиненіи «*Sefer Jezirah*» (Книга Сотворенія). Родина его, вѣроятно—Палестина, и авторитетъ, которымъ оно пользовалось, простирается далеко за предѣлы эпохи мидрашей. Книга эта, авторъ которой совершенно неизвѣстенъ, излагаетъ возникшую подъ вліяніемъ ново-пифагоровыхъ идей космогонію, находящуюся въ связи съ десятью числами и двадцатью двумя буквами еврейской азбуки, какъ съ основными силами, въ которыхъ якобы заключены элементы всѣхъ вещей, начало и конецъ земной жизни и всѣ образы, въ которыхъ она проявляется. Числа и буквы вмѣстѣ составляютъ тѣ 32 «удивительныя дороги мудрости», во главѣ которыхъ стоитъ, какъ первобытный источникъ всего существующаго, ненарушимая единичность Бога.

Десять чиселъ—Sefiroth—суть выраженіе того послѣдовательнаго порядка, въ которомъ мы присоединяемъ одну вещь къ другой, какъ бы категоріи вселенной; они изображаютъ начало и конецъ, высоту и глубину, доброе и злое; они же, во второстепенномъ значеніи своемъ, суть представители и четырехъ странъ свѣта. Цифра одинъ есть духъ живого Бога. Два—дыханіе духа, въ которомъ отпечатлѣлись 22 буквы, вмѣстѣ составляющія, однако, только одно дыханіе. Три—вода, исходящая изъ воздуха. Четыре—огонь, происходящій отъ воды. Пять—высота, шесть—глубина, семь—востокъ, восемь—западъ, девять—югъ, десять—сѣверъ. Въ этомъ мірѣ идей уже усматриваются въ своемъ первоначальномъ развитіи элементы ученія объ эманаціи, которое въ Богѣ видѣло какъ бы солнце, испускающее изъ себя вселенную точно лучи свѣта, первобытное существо, абсолютная власть и сила котораго дала жизнь всему существующему.

Отъ этихъ идей, служащихъ отголоскомъ Пиѳагорова ученія, что міръ есть система мѣровыхъ отношеній и что, слѣдовательно, число составляетъ принципъ и сущность всѣхъ вещей, «Книга Сотворенія» переходитъ къ буквамъ, такъ какъ онѣ суть вѣдь составныя части слова и чрезъ это—выраженіе мысли. Это слово, составляющее троичность, закрываетъ мысль, оно однородно съ нею, оно—первобытный духъ, звукъ, дыханіе и рѣчь. Изъ этого духа истекаетъ второе, откуда выводятся 22 буквы, основная

сущность всѣхъ вещей. Сами буквы дѣлятся на три класса или «матери»: первый составляютъ три основныхъ буквы—три основныхъ элемента: вода, воздухъ и огонь; второй состоитъ изъ семи двойныхъ буквъ, долженствующихъ изображать противоположности и соотвѣтствующихъ семи планетамъ, семи небесамъ и семи землямъ, семи днямъ и ночамъ; въ третьемъ—двѣнадцать простыхъ буквъ, сообразно двѣнадцати знакамъ зодіака, двѣнадцати мѣсяцамъ года, главнѣйшимъ частямъ человѣческаго тѣла и важнѣйшимъ свойствамъ нашей натуры. Посредствомъ различныхъ математическихъ комбинацій изъ 22 буквъ образуется 231 воротъ, чрезъ которыя вливается мудрость и открывается входъ въ высшій міръ. Примѣромъ вліянія этихъ буквъ—Метатезисъ—на человѣческую жизнь приводятся, между прочимъ, три еврейскія буквы Aijin, Nun и Gimmel, которыя въ одномъ сопоставленіи образуютъ слово oneg—веселье, радость, удовольствіе, въ другомъ же—nega, т. е. вредъ, бѣдствіе; изъ чего выводится доказательство, что буквы въ темныхъ нѣдрахъ своихъ скрываютъ счастье и несчастье. Главнымъ образомъ это относится, конечно, къ буквамъ, изъ которыхъ составляется священное имя Бога.

Вся система, въ которой идея макрокозма и микрокозма, если не развита вполнѣ, то по крайней мѣрѣ намѣчена,—воюетъ съ дуализмомъ языческой философіи и поэтому имѣетъ своимъ главнымъ фундаментомъ абсолютную единичность Бога. Богъ представляется ей безконечнымъ, а поэтому и необъяснимымъ существомъ, стоящимъ *выше* числъ и буквъ, т. е. принциповъ и законовъ, усматриваемыхъ нами въ мірѣ, но не внѣ ихъ: каждый элементъ исходитъ изъ болѣе высшаго, и всѣ они имѣютъ своимъ источникомъ слово или священный духъ.

На этомъ основаніи одинъ изъ позднѣйшихъ философовъ-комментаторовъ этой книги справедливо замѣтилъ, что «Sefer Jezirah» учитъ «бытію Единого Бога посредствомъ вещей, въ которыхъ, съ одной стороны, господствуютъ разнообразіе и многочисленность, съ другой же—единство и гармонія; это соглашеніе можетъ быть дѣломъ только Одного, создавшаго эти вещи».

Что «Книга Сотворенія» скоро послѣ своего появленія стала считаться «источникомъ богатаго и глубокаго познанія» и вызвала усердное комментированіе ея—это должно представляться тѣмъ понятнѣе, что то время приняло безъ всякихъ критическихъ колебаній принадлежность этого мистико-философскаго сочиненія перу таннаита Акибы и даже допустило, что онъ былъ вдохновленъ на это дѣло патріархомъ Авраамомъ. Такимъ образомъ

книга сдѣлалась впослѣдствіи фундаментомъ спекулятивной каббалы и псевдо-эпиграфической литературы, которая тѣмъ охотнѣе облекала себя прелестью таинственности, что этимъ могла значительно усилить дѣйствіе своихъ ученій и идей.

Но вслѣдствіе этого обстоятельства изслѣдованія о возрастѣ этихъ сочиненій подвергались многимъ вліяніямъ и встрѣчали многія затрудненія. Только принимая въ соображеніе внутренній характеръ цѣлаго ряда гаггадическихъ сочиненій этого же направленія, можно отнести ихъ къ концу этой эпохи и началу слѣдующей; таково «*Otiot di Rabbi Akiba*» (Буквы р. Акибы), гдѣ таннаиту-мудрецу приписывается также разсужденіе «О преимуществахъ отдѣльныхъ буквъ еврейскаго алфавита», но гдѣ при этомъ, какъ и въ «Книгѣ Сотворенія», познаніе (Binah) поставлено выше исполненія закона и, быть можетъ, проложенъ путь полемикѣ противъ кодифицированій Галахи.

Подобно космогоніи и теософія вызвала въ то время впервые литературу, тоже узурпировавшую авторитетъ знаменитыхъ таннаитическихъ учителей и отъ ихъ имени проповѣдывавшую мистическія идеи, болѣе глубокій корень которыхъ слѣдуетъ, быть можетъ, искать въ родственныхъ элементахъ парсизма. Онѣ большею частью находятся въ связи съ видѣніемъ Езекіиля, явленія котораго, благодаря недавно откопаннымъ ассирійскимъ памятникамъ, становятся понятными только въ ихъ совокупности, но которыя въ наше время легко могли считаться и выдаваться за таинственныя аллегоріи и символы высшихъ религіозныхъ идей. Уже Іохананъ б. Заккаи воспользовался «Хаіотами» небесной тронной колесницы въ описаніи Езекіиля для топографіи космоса, которая долженствовала сдѣлать наглядной безконечность міросоздателя посредствомъ необозримыхъ и необъятныхъ протяженій. То же самое утверждали впослѣдствіи его ученики, современники и преемники. Такъ, Нехунія б. Гакана считался авторомъ такъ называемаго «Midrash Bahir» и одной особенной молитвы, его ученику Измаилу б. Элишѣ приписывался также теософическій мидрашъ «*Hechaloth Rabbathi*» (Большія Галлереи), сочиненіе котораго относится къ гаонскому періоду. Происхожденіемъ отъ Соломона хвалится даже не вполнѣ сохранившаяся книга «*Rasiel*», гдѣ находится также трактатъ о тѣлесныхъ размѣрахъ Бога—Schiur Komah—въ которомъ антропоморфизмы видѣнія Езекіиля распространены до такой необычайной степени, что это сочиненіе слѣдуетъ признавать крайнимъ предѣломъ того, на что отваживалась тогдашняя мистика въ своихъ необузданныхъ фантастическихъ вымыслахъ

о Богѣ и Его престолѣ, объ ангелахъ и «священныхъ животныхъ». Отчасти, хотя и немного выше стоитъ сочиненный, вѣроятно, въ то же время «*Midrasch Konen*»—опирающаяся на одно мѣсто въ Книгѣ Бытія философско-мистическая космогонія въ 24 главахъ, гдѣ Chokhma и Thora, слѣдовательно, мудрость и законъ отождествляются, насколько мудрость отражается въ законѣ. Это тождество укрѣпляется также числовымъ достоинствомъ обоихъ этихъ словъ. Затѣмъ «Мидрашъ Коненъ» переходитъ къ объясненію первобытной воды, первобытнаго огня и первобытнаго свѣта. Слѣдующія главы занимаются библейскими днями сотворенія міра, которые объясняются здѣсь съ оттѣнкомъ филоновой мистики и въ которыхъ пространство и объемъ міра приведены въ числовую символику. Весь трактатъ написанъ частью по еврейски, частью по арамейски и нерѣдко употребляетъ поэтическія формы словъ. Къ этой же категоріи Мидраша тайнаго ученія принадлежитъ «*Massecheth Aziloth*—полная теорія эманаціи на ново-пифагорейскомъ фундаментѣ.

Въ кругъ религіозныхъ воззрѣній болѣе чистыхъ и высокихъ, чѣмъ эти отростки мистической теософіи, вводятъ насъ, однако, и другія стремленія и направленія, находящіяся въ связи съ литературой Мидрашей, равно какъ и съ эпохой Талмуда, хотя внутреннее соотношеніе ихъ не всегда объяснимо и очевидно, по отсутствію соединительныхъ звеньевъ, которыми столь повидимому разнородныя направленія сплочиваются въ одно цѣлое, каковымъ безусловно слѣдуетъ считать систему традиціи и ея развитія.

Доказательствомъ тому можетъ служить характеристическій фактъ, что каждое изъ этихъ направленій представляетъ притязаніе на честь быть преданіемъ и даже на главную авторитетность въ этомъ отношеніи. Вѣдь записанное въ Мишнѣ и Талмудѣ устное ученіе есть прежде всего преданіе; въ качествѣ преданія выступаетъ затѣмъ тайное ученіе о космогоніи и теософіи и, наконецъ, преданіемъ хотятъ быть признаваемы также грамматическія изслѣдованія о гласныхъ и удареніяхъ, равно какъ и о правильномъ писаніи библейскаго текста, извѣстныя подъ названіемъ «Masora».

Одинокимъ, неизвѣстно чьею рукой посѣяннымъ зерномъ, котороевъ далекой землѣ достигаетъ расцвѣта и зрѣлости, —представляется Масора обозрѣвателю этой области литературы. Кто были ея создатели? Какимъ образомъ и гдѣ возникла она? Темною загадкою кажется эта вся традиціонная орфографія и работа для завершенія библейскаго текста, эта Масора, которая

разсматриваетъ содержащіяся въ Библіи буквы по ихъ положенію, числу и виду, затѣмъ изслѣдуетъ и опредѣляетъ, сколько стиховъ въ каждой книгѣ, сколько ихъ одинаково начинаются и оканчиваются, сколько разъ одно и то же слово встрѣчается во всей Библіи и въ каждой отдѣльной части ея, какъ слѣдуетъ выговаривать и какъ не слѣдуетъ и въ какомъ значеніи оно повторяется. Но не въ томъ обстоятельствѣ, что въ Св. Писаніи удачно насчитано 812,280 буквъ, заключается значеніе Масоры, а въ томъ фактѣ, что она пробудила лингвистическое чутье и дала толчокъ занятію грамматикой, начавшемуся развиваться въ значительной степени уже въ слѣдующемъ столѣтіи. Для насъ не подлежитъ почти никакому сомнѣнію, что библейскій текстъ, не смотря на рвеніе, съ которымъ евреи старались о сохраненіи его, съ теченіемъ времени часто подвергался порчѣ и обезображиванію. Только тогда, когда собираніе канона было окончательно завершено, установили также окончательно и текстъ. Софериъ, конечно, относились съ величайшею заботливостью къ критикѣ библейскаго текста, и ихъ преемники продолжали передавать этотъ текстъ въ такой же неприкосновенности, со своими критическими улучшеніями. Такъ, уже въ Талмудѣ играютъ роль Keri и Kethib, т. е. какъ выговариваются буквы и какъ онѣ читаются по оффиціальному преданію. Послѣ завершенія Талмуда критическая работа съ текстомъ продолжается учеными, сперва въ устной передачѣ, потомъ или въ ихъ собственныхъ отдѣльныхъ сочиненіяхъ, или на поляхъ рукописныхъ экземпляровъ Библіи. Это и была Масора.

Трудными, запутанными путями удалось, наконецъ, изслѣдованію добыть грамматическую, лексическую и экзегетическую Масору относительно ея содержанія, большую и малую—по ея объему. Менѣе счастливо было оно до сихъ поръ въ своихъ гипотезахъ о происхожденіи гласныхъ и удареній, которыхъ въ Талмудѣ нѣтъ и слѣда, и о ихъ изобрѣтателѣ. По всей вѣроятности, скоро послѣ того, какъ былъ записанъ устный законъ, оказалась необходимость въ точной вокализаціи; вѣроятно также, что удареніе, интерпунктуація и мелодическій способъ произнесенія словъ уже прежде были въ употребленіи и передавались изъ устъ въ уста школьною традиціею. Ученые палестинской академіи въ Тиверіадѣ, побужденные къ тому сирійцами, повидимому, были основателями этой, получившей свое названіе отъ города, системы вокализаціи, рядомъ съ которою существовала еще другая вавилонская пунктаціонная система, болѣе древняго про-

исхожденія *; но о ней по настоящее время мы имѣемъ еще мало надежныхъ свѣдѣній. Масоретскія работы, имѣвшія цѣлью положить продѣлъ обезображиванью текста, начались въ пятомъ столѣтіи и продолжаются до конца гаонской эпохи, когда впервые появляются опредѣленныя личности въ качествѣ работниковъ въ этой, по сю пору еще такъ мало изслѣдованной исторически области **. Но удивительную аналогію себѣ находитъ Масора въ школахъ индѣйскихъ жрецовъ и грамматиковъ, которые, какъ только начало ослабѣвать пониманіе ведаическихъ гимновъ, принялись за точно такую же критическую работу, такъ что текстъ Ригведы существуетъ и теперь еще въ томъ самомъ видѣ, въ которомъ онъ былъ установленъ этими учеными два съ половиной тысячелѣтія назадъ.

Толкованіе библейскаго текста находилось, конечно, въ связи съ работою по внѣшнему установленію его, такъ какъ и гаггадисты Мидраша часто объясняли слово Писанія по ихъ числовому значенію. Точно также имѣла Масора связь, хотя и слабую, съ тайнымъ ученіемъ, ибо первые слѣды грамматической обработки текста находятся именно въ главномъ трудѣ мистиковъ, ихъ «Книгѣ Сотворенія», которая въ свою очередь построена на совершенно гаггадическомъ фундаментѣ.

Между тѣмъ, какъ такимъ образомъ открывается извѣстная логическая связь между направленіями, повидимому, совершенно противоположными другъ другу,—въ соединеніи Мидраша съ *Литургіею* еврейства, внутреннее соотношеніе ихъ тотчасъ же бросается въ глаза, даже при самомъ бѣгломъ взглядѣ на богослужебную поэзію, которая впослѣдствіи сдѣлалась важнымъ элементомъ въ еврейской литературѣ, основаніемъ національной поэзіи евреевъ.

Ея древнѣйшими составными частями были безспорно короткія благословенія—больше гимны, чѣмъ молитвы. Отсюда произошли двѣ главныя формы: Schema (исповѣданіе единичности Бога) и Tefillah, собственно молитва, въ которой содержатся восьмнадцать благословеній, соотвѣтствовавшихъ потребностямъ богослуженія, какъ въ синагогѣ, такъ и дома,

---

* По новѣйшимъ изслѣдованіямъ, тиверіадская система пунктуаціи древнѣе такъ назыв. вавилонской. *Ред.*

** На основаніи данныхъ, заключающихся въ рукоп. Имп. публичной библіотеки и недавно обнародованныхъ, можно прослѣдить дѣятельность семейства Бенъ-Ашера и др. по части Масоры начиная съ VII или даже съ VI столѣтія по Р. X. *Ред.*

имѣвшихъ своимъ основаніемъ псалмы, и рядомъ съ ними сохранявшихся и получавшихъ дальнѣйшее развитіе. Четыре покаянныя молитвы первосвященника въ Судный день суть, конечно, древнѣйшія составныя части этой литургіи, тогда какъ древнѣйшія эвлогіи—числомъ также четыре—находятся уже въ Псалтыри. По мѣрѣ религіознаго и національнаго развитія, заступившее мѣсто жертвеннаго культа богослуженіе регулировалось формою Шема и Тефиллою, слѣдовательно, исповѣданіемъ и молитвами, которыя начались, смѣнялись и закончились псалмами и покаянными молитвами и къ которымъ уже въ соферимское время присоединились чтеніе отдѣла Библіи и объясненіе его на мѣстномъ языкѣ метургеманомъ.

Законъ и пророчество, продолжающіяся въ Галахѣ и Гаггадѣ, существуютъ также и въ формахъ богослужебной поэзіи отъ ея перваго начала до дальнѣйшаго развитія. Мотивы Шема находились уже въ законѣ, символомъ вѣры которой было это исповѣданіе, а прототипы Тефиллы отражаютъ въ себѣ возвышенныя идеи пророковъ, въ которыхъ мы слышимъ слово самого Бога, какимъ оно раздается въ тысячѣ отголосковъ изъ жизни націи. «Національная жизнь становится благодарственною жертвою, пламя которой, зажженое словомъ Божіимъ, ярко пылаетъ въ Berachoth».

Сообразно высокому значенію литургіи выработался для нея въ скоромъ времени и особый, чисто національный стиль, который своими простыми формами наиболѣе близокъ къ языку библейскихъ сочиненій, не обращаясь, однако, въ простую копію ихъ. Большею частью, если и не всегда, онъ далекъ отъ «параллелистическаго отголоска мыслей», но за то постоянно чуждается «сѣтей рифмы и метра» и, благодаря своей высокой простотѣ и производимому имъ глубокому дѣйствію, занимаетъ мѣсто посрединѣ между величавыми традиціями лирики псалмовъ и новообразованіями той богослужебной поэзіи, которую создала религіозная потребность позднѣйшихъ поколѣній. Какъ въ библейской поэзіи мы находимъ и можемъ опредѣлительно разграничить поэтическую исторію, поэтическое ученіе, поэтическую пѣснь, такъ эти элементы существуютъ и въ религіозной поэзіи, опирающейся на Гаггаду и находящей себѣ дополненіе въ Таргумѣ, который, въ качествѣ объяснителя читавшейся по субботамъ Библіи, скоро сдѣлался средоточіемъ богослуженія и которому въ свою очередь, безъ работы Масоры по внѣшнему установленію текста, пришлось бы погибнуть въ не слишкомъ продолжительномъ времени. Соединительное звено между литургіею и Мидрашемъ составляетъ такъ называемая пасхальная Гаггада, установившая порядокъ молитвъ въ оба пасхальныхъ

вечера. Изъ парафрастическихъ вариантовъ Таргума многіе даже цѣликомъ проникли въ субботнее богослуженіе, главная молитва котораго, по добавочной жертвѣ, назначенной на этотъ день, получила названіе Musaf. Послѣ окончательнаго прекращенія жертвенной службы, и Галаха, само собою разумѣется, въ качествѣ ея замѣстительницы, проложила себѣ дорогу въ повседневную литургію.

Такимъ образомъ, всѣ лучи этого литературнаго періода въ концѣ все-таки сходятся въ солнцѣ библейскаго слова, послѣ того какъ они въ теченіе многихъ столѣтій свѣтили рядомъ другъ съ другомъ. Исторія и толкованіе, язычество и христіанство, лирика и эпосъ, Библія и Мишна, таннаимъ и амораимъ, сабореи и гаоны, Мидрашъ и тайное ученіе, Таргумъ и литургія, Талмудъ и Мазора—все смѣшивается между собою въ этомъ удивительномъ періодѣ, и въ концѣ концовъ все-таки сплочивается въ одно могущественное, громадное цѣлое, чьи отдѣльныя направленія служатъ столбами и опорами того гигантскаго, вѣчно строящагося моста, который культура протянула надъ разрушительнымъ потокомъ варварскихъ волнъ, начиная отъ затопленной материнской почвы востока до отдаленнаго берега европейской культуры.

ЧЕТВЕРТЫЙ ПЕРІОДЪ.

ЕВРЕЙСКО-АРАБСКО-ИСПАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

(Отъ 750—1200 г. по Р. Х.).

Введеніе.

Образованность классическаго міра, повидимому, почти вся погибла въ волнахъ переселенія народовъ, и духъ исторіи долженъ былъ искать себѣ новыхъ формъ для того, чтобы въ нихъ и посредствомъ ихъ создать себѣ новые образовательные элементы. Государственный и правовой строй потерпѣлъ переворотъ, изъ котораго только медленно и затруднительно могъ развиться новый порядокъ. Народы, которымъ христіанство открыло свое ученіе, распространили страшную грубость, и по цивилизованнымъ до того времени странамъ, съ теченіемъ времени проникло множество языческихъ представленій и идей. Богословская ученость вся, за немногими ничтожными исключеніями, вымерла, наука пришла въ упадокъ и укрылась въ уединенныя кельи монастырей, нравственность представляла собою картину испорченности и распущенности, охватывавшихъ и всю ту область, надъ которою уже господствовала церковь и которая въ половинѣ восьмого столѣтія была уже плотно окружена со всѣхъ сторонъ языческими и другими элементами.

Эти другіе, новые элементы ввело въ исторію человѣчества переселеніе народовъ востока. Въ 622 г. выступилъ въ Меккѣ Магометъ проповѣдникомъ новаго ученія, соединившаго между собой тѣ арабскія племена, которыя до тѣхъ поръ, на искони принадлежавшей имъ части громаднаго полуострова между Краснымъ и Персидскимъ морями, вели такой же образъ жизни, какой былъ завѣщанъ имъ праотцами съ самыхъ древнѣйшихъ временъ. Нѣсколько столѣтій прошло, не оставивъ замѣтнаго слѣда въ

развитія этого народа; но вотъ явился Магометъ и въ два десятилѣтія словомъ и мечомъ покорилъ себѣ всю обширную Аравію, а непосредственно вслѣдъ затѣмъ аравитяне, полные воинственнаго и религіознаго воодушевленія, двинулись изъ своей родины, отняли у греческой имперіи Сирію и Египетъ и посредствомъ завоеванія Персіи распространили свое господство до границъ Индіи и Кавказа, съ одной стороны, и до западной Африки—съ другой; наконецъ, сдѣлались они властелинами даже всей Испаніи, южной Италіи, проникли въ самое сердце христіанской Европы, всюду разнося знамя пророка и его ученіе—*Исламъ*.

Еврейство той поры стояло, правда, въ сторонѣ отъ всѣхъ этихъ движеній, но тѣмъ не менѣе въ сильной степени подвергнулось ихъ вліяніямъ. Если расширеніе господства церкви увеличило исторію страданій еврейскаго народа, то возникновеніе ислама среди смѣлыхъ, благородныхъ и отважныхъ родственныхъ ему племенъ должно было подѣйствовать на его духовную исторію самымъ благопріятнымъ образомъ. Во второй разъ черезъ шесть столѣтій промежутка увидѣла Іудея рожденіе изъ ея лона новой религіи, заимствовавшей все, чтó были у нея лучшаго, изъ духовныхъ сокровищъ евреевъ. Вѣдь Магометъ выступилъ съ заявленіемъ, что Богъ, устами архангела Гавріила, избралъ его своимъ посланникомъ, который долженъ былъ возстановить во всей чистотѣ древнія откровенія праотцевъ, Моисея и Христа; вѣдь онъ прежде всего оперся на «народъ писанія» заимствовалъ у этого народа преданія, исторію и многіе догматы, которые регулировали организацію внутренней жизни и скоро пустили въ образъ жизни этихъ племенъ такіе глубокіе корни, какъ будто перешли къ нимъ по тысячелѣтней традиціи.

Исламъ быстро сдѣлался значительною государственною и духовною силой; къ нему постоянно примыкали новые элементы, и уже черезъ столѣтіе послѣ своего возникновенія онъ могъ, посредствомъ полученныхъ имъ отъ сирійскихъ язычниковъ развалинъ древней классической образованности, открыть новый періодъ процвѣтанія наукъ, въ которомъ приняли участіе евреи. Во второй разъ подчинилась еврейская литература новому умственному движенію, результаты котораго мы видимъ въ эту творчески дѣятельную эпоху. Какъ нѣкогда породнился еврейскій духъ съ греческимъ, такъ теперь онъ сталъ въ тѣ же отношенія къ арабскому, но на этотъ разъ единеніе было еще болѣе прочное, такъ какъ именно у евреевъ и арабовъ выступаютъ въ ихъ полной первобытности расовыя своеобразности обоихъ народовъ: богатая и безграничная фантазія и ря-

домъ съ нею способность трезваго и холоднаго отвлеченія разсудка. Оба эти элемента играли роль какъ въ поэтической производительности, такъ и въ религіозномъ развитіи и философской работѣ; они стоятъ во главѣ эпохи и властвуютъ надъ ея самыми выдающимися дѣятелями.

Но такъ какъ многочисленныя и сильныя еврейскія племена Аравіи, часть которыхъ уже съ давнихъ поръ жила самостоятельно подъ скипетромъ еврейскихъ государей, не хотѣли послѣдовать за знаменемъ пророка, то и исламъ—какъ поступило нѣкогда христіанство—возсталъ противъ религіи-матери, и началась эра кровавыхъ гоненій.

Уже впослѣдствіи, на почвѣ Испаніи, оба вѣроисповѣданія сдружились, и тогда начинается блестящій періодъ еврейской литературы въ ново-еврейской поэзіи, въ философскомъ изслѣдованіи и въ развитіи всѣхъ остальныхъ наукъ. Все средневѣковое время питается плодами этой совмѣстной работы, и сокровища образованности были по наслѣдству переданы новому времени.

Такова общая картина четвертаго періода еврейской литераутры, которую надо еще дополнить очеркомъ внѣшняго положенія евреевъ въ тѣ столѣтія. Это положеніе было отнюдь не такъ блестяще, какъ можно было ожидать, судя по живой умственной дѣятельности этого періода.

Правда, Магометъ, до тѣхъ поръ, пока ему казалось возможнымъ обратить евреевъ къ исламу—а эту надежду въ немъ породили и поддерживали многіе перебѣжчики—Магометъ относился къ нимъ благосклонно, и Коранъ запрещаетъ преслѣдовать вѣрующихъ въ Единаго Бога. Дѣло дошло даже до того, что Магометъ, ради евреевъ, хотѣлъ ввести у себя ихъ праздникъ десятаго Тишри—Ашура—и установить направленіе молитвы вмѣсто Мекки къ Іерусалиму. Не смотря на это, исламъ нашелъ между евреями мало приверженцевъ, такъ какъ первый источникъ всѣхъ тѣхъ ученій и разсказовъ, которые Магометъ выдавалъ за новое, они находили уже въ своихъ религіозныхъ традиціяхъ. Тутъ-то онъ обнародовалъ противъ евреевъ знаменитую «Сура коровы» и сталъ преслѣдовать ихъ своею ненавистью, какъ невѣрующихъ. Только при позднѣйшихъ халифахъ и аравитянскихъ государяхъ жили они спокойно. Счастливая пора началась для нихъ, когда Испанія была покорена сарацинами подъ начальствомъ Тарика Абензары въ 711 г. Теперь они могли безпрепятственно жить своимъ умственнымъ трудомъ и принимать дѣятельное участіе въ содѣйствіи развитію наукъ, которое мавританская Испанія поставила одною изъ своихъ задачъ. Съ этихъ поръ встрѣчаются уже совѣт-

ники, секретари, придворные врачи, даже министры, визири и градоначальники еврейскаго происхожденія, и всѣ они, независимо отъ исполненія своихъ должностей, посвящаютъ еще свою дѣятельность еврейской наукѣ и благосостоянію своихъ единовѣрцевъ. Только изрѣдка налетаетъ на нихъ буря, какъ было въ Гренадѣ въ 1063 * г. или въ Кордовѣ въ 1157 г., да и то случается большею частью только вслѣдствіе внѣшнихъ политическихъ событій.

Въ Египтѣ, Сиріи, Фецѣ и Марокко въ это время также процвѣтаютъ еврейскія общины. Напротивъ того, съ исчезновеніемъ умственнаго значенія Вавилона, уступающаго въ этомъ случаѣ главенство Испаніи, уменьшается и число евреевъ въ тѣхъ странахъ востока, за исключеніемъ Палестины, куда религіозное чувство часто направляетъ набожныхъ странниковъ.

О соціальномъ положеніи евресвъ еврейскіе туристы двѣнадцатаго и тринадцатаго столѣтій сообщаютъ очень подробныя свѣдѣнія. Эксилархатъ въ Багдадѣ все еще продолжалъ управлять религіозными дѣлами и распространялъ свою власть на всѣ, принадлежавшія халифату, страны. Но именно авторитетъ, которымъ пользовался этотъ институтъ, вызвалъ оппозицію, выразившуюся въ отдѣльныхъ замѣчательныхъ переходахъ къ исламу, еще больше—въ появленіи многихъ лже-мессій, главнымъ же образомъ—въ возникновеніи одной секты, въ которой не трудно узнать разрозненые остатки древнихъ саддукеевъ; съ нею тотчасъ же соединились всѣ недовольные элементы, для которыхъ были неудобны господство академій и гаонимъ, власть Талмуда и эксилархов. Могущественное движеніе ислама, проносившагося впередъ и впередъ, точно самумъ по пустынѣ, содѣйствовало этому оппозиціонному направленію, написавшему на своемъ знамени возвращеніе къ слову писанія и послѣдователи котораго назвали себя поэтому караимами.

Не такъ печально было положеніе евреевъ подъ властью магометанъ, какъ сдѣлалось оно безотрадно въ рукахъ христіанъ, которое въ началѣ второго столѣтія подчинило уже себѣ большую часть Европы. Съ установленіемъ господства духовенства началась исторія безпрерывныхъ гоненій на евреевъ, съ рѣдкими и короткими промежутками — гоненій, которыя большею частью исходятъ изъ однихъ и тѣхъ же мотивовъ и приводятъ къ однимъ и тѣмъ же результатамъ и при которыхъ существо-

* Чит. *1066 г.* *Ред.*

ваніе еврейскаго народа въ продолженіе всего этого печальнаго времени представляется одною изъ великихъ всемірно-историческихъ загадокъ. Императоры объявляютъ евреевъ собственностью казны, своими холопами, папы проклинаютъ ихъ, какъ невѣрующихъ и враговъ церкви, наконецъ народы преслѣдуютъ ихъ, ибо видятъ въ нихъ источники всякаго своего бѣдствія, виновниковъ всѣхъ золъ, порождавшихся средними вѣками въ такомъ изобиліи. Все время, пока господствовали въ западной Европѣ ленное устройство, кулачное право и власть духовенства,—не прекращались гоненія на еврейское племя. Только съ исчезновеніемъ этихъ, властвовавшихъ надъ міромъ силъ начинаютъ мѣстами пробиваться сквозь тучи страданій кое-какіе солнечные лучи.

Въ византійской имперіи Льву Исаврянину, иконоборческое царствованіе котораго открыло собой первое гоненіе на евреевъ въ эпоху христіанскаго господства, наслѣдовалъ Василій Македонянинъ, желавшій посредствомъ религіозныхъ преній обратить евреевъ къ вѣрованію, что «Іисусъ есть кульминаціонный пунктъ закона и пророковъ». Онъ, равно какъ и сынъ его Левъ Философъ, преслѣдовали евреевъ, не желавшихъ жить по христіанскимъ правиламъ и предписаніямъ, и изгоняли ихъ. Вслѣдствіе этого было въ ту пору много эмиграцій, кидавшихъ евреевъ изъ родины въ самыя отдаленныя страны. Выше было упомянуто, что, благодаря этимъ эмиграціямъ, уже при Львѣ Исаврянинѣ многіе евреи переселились изъ Малой Азіи въ Крымъ и въ страну хазаръ, могущественнаго племени на берегахъ Волги, между Чернымъ и Каспійскимъ морями. Эти хазары, предъ которыми часто дрожали какъ персидскіе Сассаниды, такъ и византійскіе императоры, оказали евреямъ въ своей землѣ защиту и покровительство; ихъ хаканы выбирали себѣ изъ этого народа переводчиковъ, врачей и совѣтниковъ, а въ правленіе одного изъ могущественнѣйшихъ между этими хаканами, Булана, еврейство заняло даже хазарскій престолъ послѣ религіознаго диспута, происходившаго между христіаниномъ, магометаниномъ и евреемъ, и изъ котораго послѣдній вышелъ побѣдителемъ. Въ продолженіе двухъ-трехъ столѣтій находили себѣ пріютъ евреи у хазаръ; за это время еврейскими государями было основано много школъ для изученія еврейскаго преданія и изданы государственные законы, которыми, какъ это ни удивительно, провозглашалась въ видѣ верховнаго принципа вѣротерпимость относительно иновѣрцевъ. Этому принципу соотвѣтствовалъ и составъ высшаго суда, членами котораго были представители всѣхъ, исповѣдывавшихся въ хазарскомъ царствѣ религій. Понятно, что евреи-хаканы

оказывали помощь своимъ братьямъ въ чужихъ земляхъ всякій разъ, какъ тѣ въ ней нуждались, и что это могущественное хазарское царство давало также матеріалъ и толчокъ еврейской литературѣ.

Только въ десятомъ столѣтіи хазары были побѣждены русскими, и господство ихъ ограничилось полуостровомъ Тавридою; въ одиннадцатомъ же—они были совершенно уничтожены. Еврейско-хазарскіе князья бѣжали въ Испанію, и ихъ потомки посвятили себя тамъ изученію Талмуда. Но сами евреи еще довольно долго удержались на полуостровѣ Тавридѣ и впослѣдствіи перешли въ караимство, которое въ Крыму давно уже нашло себѣ приверженцевъ *.

Самый сильный ударъ евреямъ того періода былъ нанесенъ естественно тою кровавою борьбой между крестомъ и полумѣсяцемъ, которая нашла себѣ выраженіе въ крестовыхъ походахъ, направившихъ пламенный энтузіазмъ тогдашняго христіанскаго міра въ Св. Землю. Вслѣдствіе отсутствія строгаго, дисциплинарнаго руководства, уже до наступленія назначеннаго срока, и именно осенью 1096 г., бо́льшія массы народа изъ низшихъ сословій, особенно во Франціи и рейнскихъ странахъ, пустились въ путь и ознаменовали его многочисленными и жестокими преслѣдованіями евреевъ, въ которыхъ они видѣли такихъ же враговъ Христа, какими считали сарацинъ. Къ идеально-фантастическимъ тенденціямъ виновниковъ крестовыхъ походовъ примѣшался скоро грубый матеріальный интересъ, долго еще остававшійся характеристическимъ признакомъ всѣхъ подобныхъ предпріятій.

Для самихъ евреевъ и ихъ внутренней жизни гоненія крестовыхъ походовъ составляютъ весьма важный въ историческомъ отношеніи поворотный пунктъ, быть можетъ даже—самый важный со времени разрушенія Іерусалима, ибо они, во первыхъ, вызвали и укрѣпили въ евреяхъ силу сопротивленія, во вторыхъ, имѣли послѣдствіемъ погруженіе народа въ свое духовное наслѣдіе, въ свою религіозную жизнь, а чрезъ это — и въ свою строгую замкнутость. «Какъ борьбѣ Маккавеевъ долженъ былъ предшествовать длившійся нѣсколько столѣтій, весь поглощенный закономъ и религіею періодъ, для того, чтобы явилась рѣшимость отважиться на такую отчаянную борьбу; какъ, затѣмъ, только глубоко проникнутыя собственнымъ убѣжденіемъ души могли два раза съ невѣроятною силою ока-

---

* Мнѣніе о существованіи связи между караимствомъ и хазарами основано на весьма спорныхъ документахъ. *Ред.*

зать сопротивленіе владыкѣ міра—Риму,—такъ фанатическое нападеніе европейскихъ народовъ на миръ и спокойствіе тихихъ и безмятежныхъ гражданъ встрѣтило оппозицію, которая была тѣмъ неожиданнѣе, что и сами дѣятели ея, быть можетъ, не считали себя на нее способными. Страстности, охватившей всѣ тогдашніе народы вслѣдствіе неестественнаго возбужденія въ нихъ религіознаго чувства, евреи противопоставили энтузіазмъ, который, именно потому, что онъ, въ своей пассивности, двигалъ каждою отдѣльною личностью, свидѣтельствуетъ о великомъ и глубокомъ вліяніи, проявляемомъ во времена активной дѣятельности долголѣтними вѣковыми занятіями умственною работой и религіозными предметами, доказывающемъ обширность духовнаго богатства народа, съ которымъ можно умереть, но безъ котораго нельзя и не хочешь жить, — но возможномъ только тогда, когда въ чужеземной враждебной обстановкѣ, подъ гнетомъ чужеземной злобной власти, при разнообразныхъ условіяхъ обыденной жизни и удовлетворенія матеріальнымъ нуждамъ, духъ высокой и непоколебимой нравственности соединилъ народъ съ Богомъ въ неразрывный союзъ, замѣняющій этому народу все на свѣтѣ, не исключая при этомъ земныхъ наслажденій, если они имѣлись.

Объ это пассивное геройство евреевъ разбивались волны дикаго фанатизма крестоносцевъ и, конечно, даже въ ту пору безумнаго ослѣпленія нельзя было не дивиться, видя какъ цѣлыя общины, сотни и тысячи евреевъ, старики, отцы, матери и дѣти, съ одинаковою силою энтузіазма и одинаковою твердостью и радостью приносили себя въ жертву за вѣру. Болѣе двѣнадцати тысячъ евреевъ пали въ одной Германіи за время перваго крестоваго похода, первые отряды котораго начали свое хищническое движеніе изъ Меца и Трира и прошли до Богеміи и Венгріи. Поразительныя даже въ своей простотѣ описанія современныхъ хроникеровъ представляютъ чисто эпическія черты неслыханнаго какъ по своимъ мотивамъ, такъ и по своимъ послѣдствіямъ, героизма, который могъ произойти только изъ горячей любви и безконечной преданности религіозной идеѣ, вѣроятно, коренившейся въ сердцахъ глубже, чѣмъ даже благочестивая мысль о завоеваніи св. гроба, уже до того времени стоившая цѣлыхъ рѣкъ невинной крови. Нужно знать проявленія этого героизма, чтобы понять и достойно оцѣнить ходъ духовнаго развитія еврейства, главнымъ же образомъ — его религіозную поэзію въ ея историческихъ основаніяхъ. Въ Трирѣ евреи уже до появленія хищническихъ полчищъ были охвачены такимъ ужасомъ, что многіе добровольно лишали жизни себя и своихъ

дѣтей. Женщины и дѣвушки привѣшивали къ шеѣ камни и кидались въ Мозель, чтобы избѣжать крещенія набожными странниками или изнасилованія. Когда гонимые обратились съ мольбой о помощи къ главѣ церкви Эгильберту, онъ отвѣчалъ: «Креститесь—и я дамъ вамъ миръ и безопасность; если же не перестанете сопротивляться, съ вашимъ тѣломъ погибнетъ и ваша душа!» Не лучше было евреямъ въ Шпейерѣ и Вормсѣ. Особенно въ послѣднемъ городѣ «волки пустыни» распоряжались чисто по звѣрски: послѣ ихъ ухода пришлось похоронить больше восьмисотъ труповъ мучениковъ-евреевъ. Мужъ и жена, женихъ и невѣста—убивали другъ друга, матери умерщвляли своихъ дѣтей, и дѣти умирали на колѣняхъ у родителей съ восклицаніемъ: «Внемли, Израиль, Вѣчный, нашъ Богъ, есть единый Богъ!» Одинъ юноша—Симха Когенъ—потерявшій отъ руки крестоносцевъ отца и мать, притворился желающимъ креститься, пришелъ въ церковь, и въ ту минуту, когда къ его губамъ поднесли причастную чашу, выхватилъ изъ кармана ножъ и закололъ имъ одного изъ племянниковъ епископа. Натурально, онъ тутъ же на мѣстѣ былъ растерзанъ въ клочки. Но геройскіе подвиги совершались также въ Майнцѣ и Нейсѣ. Одинъ ученый старикъ—Самуилъ б. Іехіель—имѣлъ единственнаго и прекраснаго сына; онъ вонзилъ ему въ грудь ножъ, и юноша произнесъ: «аминь»; всѣ же присутствовавшіе при этомъ воскликнули: «внемли, Израиль!» и съ этимъ крикомъ кинулись въ волны Рейна. Одна женщина родила въ то время, когда гнались за нею; прежде, чѣмъ подоспѣли убійцы, она схватила дитя и выбросила его изъ окна на улицу, гдѣ оно тотчасъ же умерло. Тысяча триста мучениковъ погибло въ одномъ Майнцѣ, съ исповѣданіемъ единаго Бога на устахъ, отъ меча своихъ братьевъ или враговъ.

То же самое происходило въ Мерсѣ и Керпенѣ, въ Регенсбургѣ и Прагѣ, во многихъ другихъ общинахъ на всемъ длинномъ пути, проходившемся разбойниками-рыцарями, вплоть до Венгріи, гдѣ всѣ они—около 200 т. человѣкъ—нашли себѣ постыдный конецъ. Ни одинъ изъ нихъ, какъ гласятъ сохранившіяся извѣстія, не достигъ Іерусалима. Но главная армія крестоносцевъ, двинувшаяся уже позже и завоевавшая св. городъ, поступала съ евреями не лучше, и первою побѣдною жертвой, которую приверженцы религіи любви принесла въ Іерусалимѣ, было страшное кровопролитіе, произведенное ими между евреями. Болѣе десяти тысячъ этихъ несчастныхъ были загнаны въ синагогу и тамъ, послѣ того, какъ она была зажжена со всѣхъ сторонъ, погибли мучительною смертью.

Такъ кончился первый крестовый походъ. Послѣдующіе были вѣрными копіями страшнаго образца. Правда, императоръ Генрихъ IV, по возвращеніи изъ Италіи, выразилъ свое неудовольствіе по поводу гоненій на евреевъ и принялъ этихъ послѣднихъ подъ свое покровительство; правда, 1,103 человѣка изъ владѣтельныхъ особъ и гражданъ торжественно поклялись, «что съ этихъ поръ они будутъ жить съ евреями въ мирѣ и согласіи», а Филиппъ I французскій отвелъ имъ даже, въ видахъ ихъ безопасности, особыя предмѣстья въ Парижѣ и другихъ мѣстахъ; но не смотря на все это, едва начался второй крестовый походъ, какъ снова, точно по взаимному соглашенію, началась одновременно на берегахъ Сены, Рейна и Дуная, въ Африкѣ и Испаніи, дикая травля на беззащитный народъ-мученикъ. Напрасно почтенный Петръ Пустынникъ увѣщевалъ «не предавать смерти этихъ проклятыхъ»; напрасно онъ доказывалъ, что Богъ не хочетъ, «чтобы они были истреблены, а должно сохранять ихъ живыми, какъ братоубійцу Каина, для бо̀льшихъ мукъ, для бо̀льшаго позора, для жизни, которая злѣе, чѣмъ смерть». Тѣмъ не менѣе и второй крестовый походъ потребовалъ какъ во Франціи, такъ и въ Германіи, много кровавыхъ жертвъ.

Но въ то же самое время евреямъ и въ Африкѣ подъ владычествомъ Альмогадовъ приходилось выносить тяжкія гоненія. Послѣ завоеванія Марокко Абдулмуменъ потребовалъ отъ евреевъ обращенія въ исламъ, и всѣхъ, воспротивившихся этому, прогналъ изъ своего государства. Многіе выселились въ Испанію и Италію, многіе погибли мучениками на родинѣ, и лишь небольшое число приняло для вида магометанскую религію.

Когда Альмогады завоевали мавританскую часть Испаніи, особенно Андалузію, тамъ также начались преслѣдованія евреевъ. Ихъ синагоги были разрушены, школы закрыты, и самимъ имъ пришлось взять въ руки страннический посохъ. Въ Толедо нашли они себѣ пріютъ; христіанскіе короли Альфонсъ VII и Альфонсъ VIII покровительствовали гонимымъ, и точно также пользовались они благосклонностью арагонскаго короля Альфонса II.

Между тѣмъ въ средней Европѣ преслѣдованія евреевъ сохраняли эпидемическій характеръ, который они приняли уже съ перваго крестоваго похода. Кровавое гоненіе въ Блуа, въ 1171 г., характеристично тѣмъ, что тутъ въ первый, быть можетъ, разъ въ исторіи возникло безумное мнѣніе, что евреи въ свой праздникъ Пасхи употребляютъ христіанскую кровь. Тридцать четыре мужчинъ и семнадцать женщинъ погибли на

кострѣ жертвами этого гнуснаго подозрѣнія. Если положеніе евреевъ въ южной Франціи было относительно благопріятное, то въ сѣверной, съ вступленіемъ на престолъ Филиппа Августа, оно очень ухудшилось. Безъ всякаго повода онъ въ 1180 г., въ одну изъ субботъ, велѣлъ захватить всѣхъ евреевъ, собравшихся въ синагогахъ, и заключить ихъ въ тюрьму. Правда, они были выпущены на свободу послѣ того, какъ внесли въ казну большія выкупныя деньги, но уже въ слѣдующемъ году королевскій эдиктъ приговорилъ ихъ къ изгнанію изъ государства. Синагоги ихъ были преобразованы въ церкви, недвижимое имущество конфисковано въ казну.

Не менѣе ужаснымъ оказался для несчастныхъ евреевъ третій Крестовый походъ. Снова фанатикъ-монахъ—Фуко де Нельи—по порученію папы Иннокентія III сталъ проповѣдывать фанатическую ненависть къ евреямъ, снова начались многочисленные убійства и грабежи надъ евреями на Рейнѣ, во Франціи, Англіи и Италіи.

Обозрѣвая положеніе евреевъ въ главныхъ странахъ трехъ частей древняго свѣта въ ту пору, около конца двѣнадцатаго столѣтія, когда тучи религіозной ненависти еще не совсѣмъ омрачили горизонтъ человѣчества, мы находимъ, что въ Азіи и Африкѣ евреи были многочисленнѣе и относительно жили спокойнѣе, тогда какъ европейскіе оказываются болѣе выдающимися въ духовномъ отношеніи. Сердце же еврейства, съ тѣхъ поръ, какъ академіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ закрылись, а разрушеніе могущественнаго царства повлекло за собой и уничтоженіе вавилонскаго главенства евреевъ—находилось въ Испаніи. Во всѣхъ пяти государствахъ пиренейскаго полуострова, подъ властью халифовъ и королей, жили евреи— въ Кастиліи, Леонѣ и Арагоніи, Португаліи и Наваррѣ. Точно также въ южной Испаніи—въ Кордовѣ, Севильѣ, Луценѣ, Гренадѣ, Толедо, до перехода ихъ во владѣніе фанатиковъ Альмогадовъ, находилось много цвѣтущихъ еврейскихъ общинъ.

Больше двѣнадцати тысячъ членовъ общинъ насчитывалъ городъ Толедо, и о его синагогахъ шла молва, что «по красотѣ никакія другія не могли сравниться съ ними». Между испанскими евреями въ цвѣтущую пору, продолжавшуюся около трехъ столѣтій, было много зажиточныхъ, образованныхъ и храбрыхъ людей, большею частью занимавшихъ высокое положеніе и пользовавшихся большимъ почетомъ и значеніемъ. Такое же отношеніе между евреями и христіанами существовало долгое время въ южной Франціи, вѣроятно, выработавшись подъ испанскимъ вліяніемъ. Блистательнымъ періодомъ въ исторіи изгнанія было пребываніе евреевъ

въ Испаніи въ эти годы, и такое положеніе, конечно, не могло не отразиться самымъ благопріятнымъ образомъ и на ихъ литературѣ.

Еврей сдѣлался испанцемъ; онъ уже не былъ «вещью» духовенства и «холопомъ» государя, но пользовался свободою относительно какъ христіанъ, такъ и магометанъ, соперничая со своими согражданами-иновѣрцами въ образѣ жизни и языкѣ, литературѣ и нравахъ и обычаяхъ, образованный и образуя другихъ, радостно пользуясь житейскими благами, укрѣпляя тѣло рыцарскими упражненіями, принимая участіе въ музыкѣ, танцахъ и пиршествахъ и говоря на мѣстномъ языкѣ, какъ на своемъ родномъ, который, какъ сладостные звуки воспоминанія, сопровождаетъ его и въ изгнаніи и еще долго, въ теченіе столѣтій, составляетъ его повседневный языкъ.

Совсѣмъ иную картину представляетъ существованіе евреевъ въ Германіи и сѣверной Франціи. Лежавшій на нихъ гнетъ плачевно отразился на ихъ внутренней жизни. Отшельническое покаяніе, мистическая набожность распространялись все больше и больше и вытѣсняли радостную живость изученія, серьезность науки. При неизвѣстности, что̀ принесетъ съ собою слѣдующій день, надо было—по древнему правилу—проводить нынѣшній въ покаяніи и молитвѣ, долженствовавшихъ отвратить злой рокъ. На всѣ гоненія смотрѣли только какъ на кару за совершенные грѣхи и напоминаніе—какъ можно старательнѣе соблюдать и выполнять всѣ законы и предписанія. Если же иногда сквозь эти тучи пробивался свѣтлый лучъ, то онъ упадалъ на народъ боязливый, запертый въ своихъ узкихъ уличкахъ, отчужденный и по языку, и по обычаямъ отъ общей народной жизни, равнодушный или даже враждебный тону, что̀ происходило въ остальномъ мірѣ, насколько оно не касалось его собственной судьбы,—народъ, котораго лишали владѣнія всякой недвижимой собственностью, не допускали до занятія многими профессіями и который черезъ это приводился къ необходимости питаться пагубнымъ ростовщичествомъ, всегда вызывавшимъ протестующія проповѣди и поученія ученыхъ раввиновъ, или жалкою мелочною торговлей. Чѣмъ больше были подати, которыя взымались съ евреевъ христіанами, какъ папами, такъ и императорами, государями и городами, чѣмъ чаще отымалось и похищалось ихъ достояніе, тѣмъ, само собой разумѣется, больше становились проценты, требовавшіеся ими у должниковъ-христіанъ, и это еще потому что отнюдь нельзя было ручаться за невозможность внезапнаго появленія какого нибудь новаго эдикта, которымъ всѣ сдѣланные у евреевъ займы были бы объявлены недѣйствительными.

Къ этому присоединялись налоги подушные, еврейскіе, коронаціонные и множество другихъ, которые «холопы» должны были вносить императору и за которые онъ благосклонно жаловалъ имъ право жить на свѣтѣ—но только одно это право, а иногда, впрочемъ, отнимая и его. Удивительно-ли послѣ этого, что при такихъ тяжкихъ условіяхъ культурное состояніе евреевъ было далеко не утѣшительное? И не слѣдуетъ-ли, напротивъ того, удивляться гораздо больше твердому упорству, съ которымъ они, не смотря на эти всѣ преслѣдованія, продолжали изучать Талмудъ и относиться съ уваженіемъ къ умственной дѣятельности, которая, вопреки тяжелому гнету, создавала еще людей науки, поэтовъ и ученыхъ?

Еще безотраднѣе было культурное состояніе евреевъ въ восточныхъ странахъ. Правда, въ Багдадѣ существовали еще школа и эксилархатъ; но они не могли уже производить никакого дѣйствія на погрязшія въ суевѣріи массы, которыя механически исполняли предписанные законы и при этомъ, однако, переняли много дурныхъ обычаевъ и нравовъ отъ магометанъ и христіанъ. Въ этомъ отношеніи главную роль играли странствія къ могиламъ набожныхъ людей; сохранились, напримѣръ, свѣдѣнія, что отъ 70 до 80 т. евреевъ ежегодно предъ днемъ Новаго года отправлялись къ мнимой гробницѣ пророка Езекіиля въ южной Вавилоніи, въ окрестностяхъ города Куфы, чтобы тамъ провести праздникъ въ покаяніи и молитвѣ. Другою цѣлью паломничества былъ такъ называемый мавзолей Ездры у Нагаръ-Самары на берегахъ Тигра. Понятно, что наряду съ гробницами чтили они разныя реликвіи, и скоро многочисленныя сказки о всяческихъ чудесахъ вытѣснили чистую идею моисеево-талмудическаго еврейства.

Наиболѣе благопріятно было политическое и общественное положеніе евреевъ въ Италіи, гдѣ въ продолженіе почти всѣхъ среднихъ вѣковъ только изрѣдка вспыхивалъ тотъ ужасный фанатизмъ, первою жертвою котораго обыкновенно дѣлались евреи. Но тѣмъ болѣе слѣдуетъ удивляться, что тамъ ихъ умственное значеніе въ этомъ періодѣ не поднялось выше и что въ культурномъ отношеніи они сдѣлались свободнѣе только впослѣдствіи. Въ цвѣтущій періодъ еврейской литературы Италія есть только проходная страна для одного изъ ея главныхъ теченій, идущаго изъ Палестины чрезъ Малую Азію, сѣверную Италію во Францію и Германію, тогда какъ другое, исходя изъ Вавилона, направляется съ арабами чрезъ сѣверную Африку въ Испанію. Первое назвали германо-франкскимъ, второе—и несравненно болѣе важное—сефарадскимъ (Sefarad у раввиновъ

называется Испанія). Для этого послѣдняго изученіе Галахи имѣетъ только побочное значеніе; по образцу арабской науки оно поставило себѣ главною задачею занятіе грамматикой и философіей, содѣйствіе развитію новоеврейской поэзіи и принятіе участія въ разработкѣ общихъ наукъ; напротивъ того, первое теченіе признавало двумя главными отраслями человѣческой дѣятельности изученіе Талмуда и сухую библейскую экзегетику.

Въ религіозномъ отношеніи, до второй половины десятаго столѣтія, почти у всѣхъ евреевъ Діаспоры—за исключеніемъ, быть можетъ, свободныхъ еврейскихъ племенъ Аравіи—главнымъ авторитетомъ были гаонатъ и обѣ вавилонскія академіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ. Этому неограниченному владычеству Вавилона положило конецъ только одно особенное происшествіе, случившееся около 960 г. Четверо еврейскихъ ученыхъ предприняли путешествіе изъ Суры къ своимъ единовѣрцамъ въ Европѣ для сбора матеріальныхъ средствъ на поддержку своей академіи. Корабль, на которомъ они плыли, былъ на пути изъ Бари захваченъ однимъ мавританскимъ адмираломъ, ученые взяты въ плѣнъ и проданы въ рабство. Одного изъ нихъ—Шемарію б. Элханана—судьба привела въ Александрію; тамошняя еврейская община выкупила его, послѣ чего онъ былъ выбранъ религіознымъ главою общины въ Каирѣ; другой—Хушіель—проданный на берегу Африки, очутился въ Кайрованѣ; третій—Моисей б. Ханохъ—послѣ многочисленныхъ превратностей былъ выкупленъ въ Кордовѣ и выбранъ тамъ въ раввины. Имя четвертаго не сохранилось; но есть основаніе предполагать, что онъ добрался до Франціи *.

Такимъ образомъ эти четверо не осуществили цѣли своего путешествія—помочь академіи въ Сурѣ, и она скоро послѣ того закрылась, просуществовавъ всего семьсотъ лѣтъ. Но они подготовили конецъ гегемоніи Вавилона и разнесли изученіе Талмуда въ отдаленныя страны.

Пумбадитская академія также постепенно прекратила свое существованіе послѣ кратковременнаго блеска, и вмѣстѣ съ нею, около 1040 г., вполнѣ уничтожился институтъ гаоната. Умственное и религіозное средоточіе еврейства съ этихъ поръ находится въ Европѣ, и Испанія сдѣлалась на будущія столѣтія руководительницею и покровительницею разсѣяннаго Израиля. Она теперь начала играть такую же роль, какая была нѣкогда у Іудеи и Вавилона; даже процвѣтаніе библейскаго изслѣдованія и изученія Талмуда во Франціи и Германіи не могло лишить Испанію этого пе-

* Недавно доказано, что такого основанія нѣтъ. *Ред.*

редового положенія, и оно только въ концѣ этого періода, послѣ смерти человѣка, которому радостно подчинялось все еврейство, раздѣлилось между Испаніею, Италіею и Франціею.

Странный фактъ обнаруживается во всѣхъ этихъ странствованіяхъ еврейской духовной жизни и становится все болѣе и болѣе несомнѣннымъ на всемъ продолженіи ея: еврейская литература всегда дѣйствительно процвѣтала только въ какой нибудь одной странѣ и имѣла только тамъ свой центръ тяжести! Изъ Іудеи, гдѣ ея первый и самый цвѣтущій періодъ продолжался до завершенія библейской литературы и Мишны, она переселилась въ Вавилонъ, гдѣ Галаха и Гаггада достигли своего всесторонняго развитія, а оттуда перешла въ Испанію, гдѣ начался ея второй цвѣтущій періодъ.

Но въ этомъ замѣчательномъ явленіи заключается вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность систематическаго разсмотрѣнія еврейской литературы, не смотря на то, что у ней не было своего собственнаго, опредѣленнаго отечества, и еврейскій народъ, разсѣянный по всему свѣту, принималъ въ умственномъ движеніи каждой отдѣльной страны болѣе или менѣе живое, но во всякомъ случаѣ постоянное участіе.

Но при наблюденіи надъ этою умственною дѣятельностью различныхъ мѣстныхъ группъ обнаруживается еще одинъ, не менѣе замѣчательный и еще недостаточно оцѣненный по достоинству фактъ,—тотъ именно, что литература евреевъ, производительная или воспроизводящая, почти всюду идетъ на ряду съ главными умственными теченіями окружающей ее народной жизни, большею частью подвергаясь вліянію этой послѣдней, часто и сама оплодотворяя ее, но почти всегда стоя на одинаковой съ нею высотѣ. Можно смѣло, безъ всякихъ ограниченій утверждать, что ни въ одной странѣ Европы культура евреевъ въ продолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ не находилась ниже уровня общей культуры данной страны, въ нѣкоторыхъ же даже возвышалась надъ нимъ. И удивительно, что это происходило главнымъ образомъ въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ евреи подвергались жестокимъ гоненіямъ и унизительнымъ стѣсненіямъ. Но это своеобразное и свидѣтельствующее объ умственной подвижности еврейскаго народа явленіе можетъ быть въ высшемъ духовномъ смыслѣ находимо нами, само собою разумѣется, только въ тѣхъ странахъ и у тѣхъ народовъ, которые сами имѣли свою національную литературу. Какъ только такая литература создавалась въ романскихъ государствахъ, равно какъ и въ Германіи, евреи тот-

часъ же принимали въ ней участіе, въ чемъ удостовѣритъ насъ исторія культуры слѣдующаго періода.

Объ *одной* изъ вѣтвей еврейской литературы — о ея національной поэзіи—одинъ компетентный критикъ, уже нѣсколько десятилѣтій назадъ, когда ея сокровища не были еще общедоступны, когда даже не было извѣстно такое большое количество ихъ, какое обнаружено въ настоящее время, утверждалъ, что «еврейская поэзія всюду начинала процвѣтать раньше, чѣмъ поэзія той страны, гдѣ она жила въ изгнаніи». Съ извѣстными ограниченіями,—которыя представятся намъ при разсмотрѣніи происхожденія ново-еврейской синагогальной поэзіи, — эти слова критика должны быть приняты за несомнѣнный фактъ, если прибавить къ нимъ, что главнымъ мѣстомъ дѣйствія еврейской литературы въ этомъ періодѣ былъ Вавилонъ, который смѣнили затѣмъ Испанія и Франція.

Но этимъ внѣшнимъ обстоятельствомъ уясняется и значеніе этого періода, который можно безошибочно считать важнѣйшимъ въ исторіи побиблейской литературы. Собирательная литература развивается здѣсь въ обширную письменность, въ которой явственно выдвигаются впередъ многочисленныя литературныя индивидуальности; востокъ уступаетъ роль руководителя западу,—и оба эти знаменательныхъ факта обозначаютъ собою ходъ и развитіе еврейской литературы въ этомъ періодѣ и въ послѣдующихъ.

Начала ново-еврейской поэзіи и науки.

Однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ, облегчавшихъ евреямъ ихъ умственное движеніе впередъ и въ сильной степени содѣйствовавшихъ этому развитію, признавали прирожденную имъ, повидимому, лингвистическую способность. Безъ этого дара изучать чужіе языки и чужими формами обогащать сокровищницу своей собственной рѣчи, еврейскій народъ, быть можетъ, стерся бы съ лица земли при своемъ разсѣяніи между всѣми народами и по всѣмъ ея странамъ. Во всякомъ же случаѣ онъ не достигъ бы того научнаго положенія, которое пріобрѣлъ себѣ на самомъ дѣлѣ. Не прошло еще и столѣтія послѣ того, какъ евреи были снова допущены въ Египетъ, а еврейскіе писатели уже писали по гречески; еще однимъ столѣтіемъ позже мы видимъ Филона въ такой степени обладающимъ греческою рѣчью, что его сочиненія со стороны языка сравнивались даже съ лучшими произведеніями Платона. То же самое должно сказать и о евре-

яхъ римскихъ, участіе которыхъ въ литературѣ вызываетъ негодованіе туземныхъ писателей. Точно также и арабскіе евреи, при самомъ первомъ своемъ появленіи въ исторіи, вполнѣ усвоиваютъ арабскій языкъ и сочиняютъ и пишутъ на немъ. Уже черезъ два столѣтія послѣ Магомета евреи, какъ въ Каируванѣ, такъ и въ Багдадѣ, говорятъ на одномъ и томъ же языкѣ—именно арабскомъ. Они помогаютъ даже сирійцамъ, чрезъ посредство которыхъ арабы познакомились съ греческою литературой, а равно и въ арабской литературѣ пріобрѣтаютъ видное мѣсто и значеніе; уже присутствіе важнаго раввинскаго элемента въ коранѣ свидѣтельствуетъ объ участіи въ его сочиненіи ученыхъ евреевъ или еврейскихъ ренегатовъ, изъ которыхъ нѣсколько человѣкъ сдѣлались извѣстными, какъ друзья и апостолы пророка. До сихъ поръ мы не имѣемъ еще точныхъ извѣстій, какимъ путемъ наука впервые развилась и распространилась у арабовъ черезъ посредство сирійскихъ христіанъ; но въ томъ мракѣ, который покрываетъ эту эпоху происхожденія греческо-арабской науки, просвѣчиваютъ и еврейскія имена, носители которыхъ принимали участіе въ великомъ дѣлѣ распространенія наукъ между любознательными арабами.

И не только теперь—даже до Магомета евреи такъ дѣятельно занимались національною поэзіей, что изъ ихъ рядовъ въ началѣ шестого столѣтія вышли нѣкоторые изъ лучшихъ поэтовъ; между ними особенно выдается *Самуилъ-ибнъ-Хаія-ибнъ-Абадія*, другъ царя арабскихъ пѣвцовъ Амріолкайса, такой же герой и любимецъ своего народа, какимъ былъ и этотъ послѣдній. «Дико-причудливыя сцены изъ жизни мѣстной природы, гордость чистокровнымъ происхожденіемъ, происшествія въ одинокихъ и опасныхъ странствіяхъ по пустынѣ, безпредѣльное чувство свободы, вѣчная страсть къ отважнымъ приключеніямъ, восхваленіе смѣлости и гостепріимства, насмѣшка надъ малодушіемъ и скаредничествомъ, безпрерывныя войны отдѣльныхъ племенъ между собой»—всѣ эти элементы, изъ которыхъ сложилась древне-арабская поэзія пустыни и къ которымъ еще присоединяется смиренная, задушевная любовь и преданность Богу, составляли, вѣроятно, и мотивы стихотвореній Самуила, о жизни котораго сохранились вошедшія въ пословицу черты храбрости, рыцарственности и постоянства въ дружбѣ, и изъ пѣсенъ котораго, прославлявшихся уже современниками, сохранился, сверхъ многихъ небольшихъ, еще слѣдующій отрывокъ, гдѣ Самуилъ воспѣваетъ себя и свой народъ:

„Панцырь Киндита [1]) я сохранилъ честно;
Нарушать данное слово—не въ моихъ правилахъ.
Завѣщаніе предка громко взываетъ ко мнѣ:
Самуилъ, наблюдай, чтобы построенное мною не разрушалось.
Предокъ построилъ мнѣ высокій, твердый замокъ.
Идти наперекоръ врагамъ—никогда не устрашало меня.
Господи, наставь меня на путь истины, если я, быть можетъ, заблуждался.
Да не приближается ко мнѣ искушеніе; иначе я буду смущаемъ еще болѣе.
Золотыя запятстья призывали меня къ наслажденію.
Я сказалъ: Отойди, ибо я обязанъ исполнять мой долгъ.
Человѣку, не пятнающему позоромъ свою честь,
Пристало всякое платье, какъ будто оно наилучшее.
Тотъ, чья душа не можетъ переносить невзгоду,
Не достоинъ цѣны, воздающейся мужу.
Они поносятъ насъ за то, что насъ такъ мало,—
Я сказалъ: Благородныхъ людей вездѣ мало.
Изъ тѣхъ, кто вѣритъ намъ, остались живы немногіе
Между мужами, юношами, стремящимися къ высочайшему.
Намъ не вредитъ количество враговъ, ихъ сосѣдство,
Количествомъ ихъ увеличиваются наше значеніе и сила.
Мы имѣемъ гору, куда они (враги) убѣгаютъ, какъ въ надежный пріютъ
Когда свѣтъ совершенно уничтожаетъ ихъ.
Подошва этой горы коренится глубоко-глубоко подъ глубочайшею пылью,
До прекраснѣйшаго неба достигаетъ бодрость и отвага вѣры.
Любовь наша къ смерти причиною; что мертвые приближаются къ намъ,
Между тѣмъ какъ они отказываются ихъ (враговъ?) принять
Еще ни одинъ изъ насъ не умеръ у себя въ постели.
Тому было благо, кто пріобрѣлъ себѣ смерть въ сраженіи.
Наши души истекаютъ изъ насъ на острія нашихъ мечей,
Ибо ни въ какомъ другомъ мѣстѣ не находятся онѣ, готовыя истечь.
Мы—бойцы Моисея, ни у одного изъ которыхъ нѣтъ тупого меча,
У которыхъ никогда не чтился ни одинъ скупецъ.
Мы уличаемъ во лжи людей, поносящихъ насъ,
Они же не смѣютъ отвѣчать намъ такою же уликой.
Если умираетъ кто между нами, его тотчасъ же замѣняетъ другой,
И что приказываетъ благородный—тотчасъ же исполняется.
Въ пепелъ никогда не превращается у насъ огонь,
Мы никогда не ругались надъ поселенцами, приходившими къ намъ;
У врага знамениты тѣ дни, въ которые мы сражались,
Грива нашихъ коней блеститъ издалека,

---

[1]) Т. е. принца изъ арабскаго племени *Киндъ*, вышеназваннаго поэта Амрулькайса или Имрулькьйса; см. „Исторію евреевъ" Грецца, т. V, рус. перев. (изд. Общ. распр. просв., 1883), стр. 82 и сл. *Ред.*

Мечами дѣйствуемъ мы на востокѣ и западѣ,
Мечами твердыми, какъ желѣзо, иззубрившимися отъ ударовъ о панцыри;
Стрѣлы не знаютъ покоя, ни одинъ мечъ не прячется въ ножны
До тѣхъ поръ, пока не вонзится въ тѣло убитаго».

Кассида Самуила считается у компетентныхъ знатоковъ однимъ изъ прекраснѣйшихъ арабскихъ стихотвореній, и это мнѣніе не ослабляется и тѣмъ обстоятельствомъ, что только часть ея признается несомнѣнно подлинною.

Исторія литературы знаетъ, кромѣ Самуила, еще около пятнадцати до-магометанскихъ поэтовъ еврейскаго происхожденія; между ними особенно выдаются сынъ и внукъ Самуила, а также *Шурайхъ б. Имранъ*, *Кабъ б. Алашрафъ* и двѣ поэтессы, *Сара* и *Асма*, изъ которыхъ послѣдняя сочиняла сатирическія стихотворенія на Магомета и его приверженцевъ и за то была умерщвлена. Основной тонъ ихъ стихотвореній полонъ арабской гордости и не отступаетъ отъ арабской манеры. Они также, подобно своимъ арабскимъ коллегамъ, придавали большую цѣну одобренію женщинъ, и почти всѣ сохранившіеся отрывки ихъ стихотвореній указываютъ отчасти прямо, отчасти по употребленію женскихъ формъ глагола, что предметомъ ихъ служили какія-то неизвѣстныя, не называвшіяся здѣсь по именамъ красавицы. Рѣдко слышится здѣсь отголосокъ еврейскихъ идей или вѣяніе библейскаго духа. Тѣмъ не менѣе, критика утверждаетъ, что эти произведенія, хотя и совершенно арабизированныя, обличаютъ, однако, чужеземное происхожденіе даже въ тѣхъ мѣстахъ своихъ, гдѣ, по туземному обычаю, воспѣваются воинственная отвага и любовь къ женщинамъ. Еврею Шурайхъ б. Имрану приписываются слѣдующіе, болѣе всѣхъ другихъ заключающіе въ себѣ подражаніе библейскимъ образцамъ, стихи:

«Вступай въ братскій союзъ съ благородными,
Когда находишь путь къ заключенію братскаго союза съ ними,
И пей изъ ихъ бокала,
Хотя бы приходилось тебѣ выпить оттуда двойной ядъ».

Когда впослѣдствіи исламъ, имѣя коранъ въ одной рукѣ, а мечъ въ другой, двинулся завоевательно по странамъ востока, еврейскія племена Аравіи также пришли снова въ болѣе близкую связь со своими единомышленниками въ Палестинѣ, Сиріи и Вавилонѣ и внесли въ земли Гаоната, гдѣ неограниченно господствовалъ Талмудъ, вкусъ и любовь къ арабскому языку. Уже меньше чѣмъ чрезъ полстолѣтія послѣ за-

воеванія магометанами Палестины и Вавилона, евреи изъ Басры, служившей однимъ изъ выдающихся образовательныхъ центровъ ислама, *Масарджасй* (683 г.), перевелъ пандекты пресвитера Арона, александрійскаго врача въ царствованіе императора Ираклія — медицинское сочиненіе въ 32 отдѣлахъ—съ сирійскаго языка на арабскій. Дѣятельное участіе принимали евреи также въ обработкѣ опредѣлявшихъ географическіе градусы долготы и широты астрономическихъ таблицъ, которыя были названы *маамунитскими* по имени калифа Маамуна (829 г.). Какъ въ этомъ столѣтіи, такъ и въ послѣдующемъ, появляется въ новой арабской литературѣ цѣлый рядъ переводчиковъ медицинскихъ, математическихъ и астрономическихъ сочиненій, грамматиковъ, самостоятельныхъ астрономовъ, естествоиспытателей и врачей еврейскаго происхожденія. *Машаллахъ* (754—813) прославился въ области астрономіи и астрологіи, *Абулъ Барканъ* былъ знаменитый врачъ, *Сагль эль Табери* (800) перевелъ съ сирійскаго на арабскій Алмагестъ греческаго астронома Птоломея и далъ этимъ книгу, на которой построилась вся средневѣковая астрономическая наука и изображенія и числа которой въ продолженіе многихъ столѣтій оставались каноническими какъ у арабовъ, такъ и у евреевъ; таково, напр., его ученіе о 1,022 неподвижныхъ звѣздахъ, о томъ, что объемъ земли—24 т. миль, о движеніи Сатурна вокругъ земли одинъ разъ въ 59 лѣтъ, о томъ, что солнце въ 170 разъ больше земли и въ 6,800 разъ больше луны и т. п. Его сынъ *Али б. Раббанъ* (или тоже Али б. Сагль эль Табери, 850 г.), впослѣдствіи обратившійся въ магометанство, написалъ довольно обширное медицинское руководство: «Рай Мудрости». Онъ былъ учителемъ выдающихся медицинскихъ авторитетовъ. Къ этимъ «отцамъ новаго образованія» принадлежали также *Синдъ б. Али* (829—833), одинъ изъ главныхъ сотрудниковъ въ составленіи маамунитскихъ астрономическихъ таблицъ, *Басаръ бенъ Пинхасъ Ибнъ Шоэйбъ*, *Андрузгеръ б. Сади Фарухъ*, написавшій астрономическо-астрологическое сочиненіе на арабскомъ языкѣ, которымъ еще долго послѣ того пользовались какъ главнымъ источникомъ, *Ибнъ Симавей*, и кромѣ всѣхъ этихъ—какой-то безыменный еврей, принесшій изъ Индіи въ Аравію математическія и другія сочиненія и тутъ переведшій ихъ вмѣстѣ съ индійскимъ ученымъ Канка, для арабскаго писателя Якова Ибнъ Шеары (Ибнъ Тарика). Этотъ же еврей, говорятъ, участвовалъ также въ первомъ переводѣ для царя Алсафаха индійскихъ шакаловыхъ басенъ Kalila we Dimna, которыя только впослѣдствіи получили еврейскую обработку. Такимъ образомъ, ара-

бы уже въ восьмомъ столѣтіи, прежде чѣмъ проникла къ нимъ греческая наука, ознакомились съ индійскою медициной и астрономіей.

Объ этомъ времени живой и свѣжей любознательности свидѣтельствуютъ также отдѣльныя псевдо-эпиграфическія сочиненія, и поэтому едва-ли ошибочно относить къ тому періоду «*Boraïtha*» *Самуила*, хотя она обнаруживаетъ только византійскія и греческія вліянія и знакома только съ элементарными воззрѣніями астрономической географіи. Глубокое уваженіе къ извѣстному въ качествѣ астронома аморeянину *Самуилу* приписало ему этотъ учебникъ астрономіи, въ которомъ сообщаются свѣдѣнія о строеніи неба, о солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ, о созвѣздіяхъ и смѣнѣ одного времени года другимъ. Къ этому же періоду принадлежитъ сочиненіе по математикѣ и геометріи, извѣстное подъ названіемъ «49 мидотъ р. Натана» и которое, въ раздѣленіи на 49 параграфовъ, имѣетъ также заглавіе «Мишна Мѣръ»; съ другой стороны, и научныя страницы въ другихъ псевдо-эпиграфическихъ сочиненіяхъ, каковы, напр., три астрономическихъ главы въ уже упомянутыхъ нами «Pirke di Rabbi Elieser» и въ «Boraitha» *), также обнаруживаютъ вліяніе новыхъ наукъ. Первое изъ этихъ сочиненій, откуда часто черпали позднѣйшіе писатели, есть, такимъ образомъ, старѣйшее астрономическое, а второе—старѣйшее математическое на еврейскомъ языкѣ, между тѣмъ какъ оба послѣднія, имѣющія связь съ талмудическими элементами, содержатъ въ себѣ «еще незатронутое греческо-арабскою наукой, отчасти фантастическое воззрѣніе на строй міра». Воззрѣніе это, скоро вытѣсненное на востокѣ индійско-арабскими, естественно-научными изслѣдованіями, проникло въ Европу чрезъ посредство одного итальянскаго писателя и нашло себѣ мѣсто даже въ каббалистическихъ сочиненіяхъ нѣмецкихъ евреевъ двѣнадцатаго столѣтія. Отчасти изъ этихъ же источниковъ произошла апокалиптическая литература, возникновеніе которой относится приблизительно къ половинѣ восьмого столѣтія, а конецъ — къ времени двумя или тремя столѣтіями послѣ того. Но эта псевдо-эпиграфія есть самое вѣрное выраженіе тѣхъ страданій и преслѣдованій, которыя въ то время приходилось испытывать дѣтямъ Израиля. Въ этихъ, еще недостаточно изслѣдованныхъ произведеніяхъ, въ уста пророковъ и царей, таннаитовъ и ученыхъ влагаются утѣшеніе и надежда. Побѣды христіанства и войны ислама

*) Въ нѣмецкомъ оригиналѣ ошибочно сказано der *gleichnamigen* Boraitha. *Ред.*

играютъ важную роль, болѣе важную же Мессія, который появляется во всѣхъ формахъ и образахъ для избавленія своего несчастнаго народа. Самый интересный, если, можетъ быть, и позднѣйшій изъ этихъ мессіанскихъ апокалипсисовъ—«Книга Зерувавель» (Sefer Zerubabel)—мистическое сочиненіе, въ которомъ обѣщается освобожденіе въ 1058 г. Неизвѣстный авторъ ведетъ Зерувавеля, который и въ другихъ случаяхъ является героемъ Гаггады, въ Римъ и тамъ сводитъ его съ Мессіею, сыномъ Давида. Тутъ же въ Римѣ является къ нему и ангелъ Метатронъ и объявляетъ ему имя новаго Мессіи, время его появленія и его геройскіе подвиги, говоря, что онъ соберетъ Израиля воедино, уничтожитъ Армилаоса—постоянное дѣйствующее лицо Гаггады, быть можетъ, символъ Рима и сатаны — и возсоздастъ Іерусалимъ и храмъ. «Десять признаковъ», «Войны Мессіи», «Предсказаніе о будущемъ», «Книга Иліи», «Исторія нашего Мессіи, праведнаго», главнѣе же всего «Тайны рабби Симона б. Іохаи» («Nistaroth di R. Simon b. Iochai»)—всѣ эти сочиненія принадлежатъ къ этому литературному направленію. Изъ нихъ только послѣднее, вѣроятно—старѣйшее, извѣстно въ своемъ полномъ текстѣ; оно же сдѣлалось уже предметомъ критическаго изслѣдованія. Тутъ мы находимъ закругленную поэтическую картину времени Мессіи и долженствующихъ предшествовать ему бореній, страданій и міровыхъ потрясеній. «Священный городъ будетъ, правда, уничтоженъ огнемъ, но Господь пошлетъ съ неба новый Іерусалимъ и новый храмъ, куда будутъ стекаться на поклоненіе всѣ народы. Два тысячелѣтія продлится эта блаженная мессіанская пора, послѣ чего наступитъ Страшный судъ со всѣми его ужасами, небо и земля постарѣютъ, солнце и луна поблѣднѣютъ, горы зашатаются, двери рая и ада растворятся, грѣшники войдутъ въ дверь ада, праведники—рая, первыхъ ожидаетъ вѣчная мука, вторыхъ—вѣчное блаженство». Изъ апокалиптической литературы эта мессіанская идея перешла затѣмъ въ богослужебную поэзію Израиля, гдѣ она остается основною нитью въ продолженіи нѣсколькихъ столѣтій.

Но не слѣдуетъ ни строго судить эту псевдоэпиграфическую литературу, ни забывать, что находившіяся съ нею въ связи научныя занятія,—напр., исторіею, астрономіею, медициною и математикою—не были чужды и евреямъ талмудическаго періода и что поэтому представителямъ снова пробудившихся научныхъ стремленій оставалось только пользоваться именами, а отчасти и работами вышеупомянутыхъ учителей Талмуда и Мишны. Уже въ то время естествовѣдѣніе и медицина, математика и астрономія, пре-

имущественно же даже исторія, составляли часто переходъ отъ Галахи къ Гаггадѣ и вслѣдствіе того знакомство съ этими науками не было чуждо законоучителямъ. Медицинскія, естественно-историческія и астрономическія ученія появляются уже въ предшествующемъ періодѣ въ формѣ Борайты, а календарное счисленіе Гиллеля II до такой степени сходится съ метоническимъ цикломъ, что остается въ силѣ еще до настоящаго времени, хотя съ другой стороны представляется только недоказаннымъ предположеніемъ извѣстіе, что р. Іошуа уже въ 89 г. по Р. Х. могъ вычислить семидесятилѣтнее круговращеніе малой Галлей'ской кометы, или что Гамаліилъ, котораго одинъ позднѣйшій учитель отождествляетъ даже съ Галеномъ, употреблялъ для своихъ наблюденій подзорную трубу. Благодаря подобнымъ извѣстіямъ, легко выработалось съ теченіемъ времени не только между евреями, но и между греками, сирійцами и арабами, мнѣніе, что «вся мудрость исходитъ отъ Израиля»—мнѣніе, которое часто повторяли не только Аристовулъ и Нуменіосъ, но и арабскіе «братья чистоты» и даже еще въ христіанской Европѣ! Правда, многіе учителя Талмуда стояли на тогдашней высотѣ науки, и даже кости человѣческаго тѣла перечислялись въ Талмудѣ довольно согласно съ указаніями новой анатоміи, а въ основаніи различныхъ Мишнъ и Борайтъ лежали геометрическія положенія, которыя въ ту пору могли быть извѣстны только немногимъ математикамъ.

Такимъ образомъ научный духъ никогда не оставался чуждъ еврейскимъ школамъ. Но научная работа и развитіе въ духѣ времени пострадали, конечно, отъ кодификаціонной дѣятельности сабореямъ и первыхъ гаонимъ, невольно съузившей свободныя стремленія и наложившей на духъ оковы закона. Поэтому представляется весьма правдоподобнымъ, что тамъ, гдѣ эта наука пробудилась впервые и пустила первые ростки, или совсѣмъ не знали объ этомъ господствѣ традиціи, которое все больше и больше укрѣплялъ первый гаонскій періодъ, или старались освободиться отъ него. Свѣжее вѣяніе ислама дѣйствовало и здѣсь животворно, и вліяніе его въ области еврейства слѣдуетъ признать несомнѣннымъ, не будь оно даже положительно доказано различными историческими фактами. Правда, степень этого вліянія не слѣдуетъ преувеличивать, и нельзя произвольно распространять его на всѣ умственныя теченія той эпохи, когда, почти безъ всякаго посредства, изученіе языка и вокализаціи библейскаго текста идетъ рядомъ съ разработкой литургической поэзіи и все больше и больше углубляющейся мистики, а кодификаціонная дѣятельность гао-

нимъ, которая все строже и строже требовала нормировки всего преданія—съ повсюду пробудившеюся научною дѣятельностью. Только посредствомъ умозаключеній можно добыть выводъ о несомнѣнномъ въ извѣстной мѣрѣ дѣйствіи арабскаго духа на различныя области еврейской литературы,—дѣйствіи, явственно обнаруживающемся въ возникновеніе оппозиціи противъ талмудизма и въ зародышахъ новоеврейской поэзіи, которую затѣмъ, въ продолженіе двухъ столѣтій послѣ перваго появленія Магомета, почти вполнѣ разработала литургія синагоги.

Если принять во вниманіе радостное упоеніе арабовъ своими побѣдами, то прежде всего представляется вѣроятнымъ дѣйствіе на поэтическое творчество въ предѣлахъ еврейскихъ сферъ. Своеобразный характеръ древне-арабской лирики, «часто въ сильной степени принимающей эпическій тонъ, часто дидактически переходящей въ притчу и загадку, съ ея то лаконизмомъ, то бурными порывами, съ ея смѣлыми и яркими, ея однообразными риѳмосплетеніями, нерѣдко тянущимися на протяженіи цѣлой кассиды»,—этотъ характеръ отмѣчаетъ собою также и первыя произведенія ново-еврейской поэзіи и ясно свидѣтельствуетъ о вліяніи той «изъ красоты цвѣтовъ и аромата тѣни» сотканной народной поэзіи аравитянъ, которая уже до Магомета разцвѣла въ своей свѣжей оригинальности, а благодаря блеску ислама достигла полной утонченности формы.

Правда, что между поэзіей арабовъ и поэзіей евреевъ существовало значительное различіе—и это относительно содержанія. Между тѣмъ какъ первая воспѣвала свободу и рыцарственность, самопожертвованіе вѣрности и пламенную любовь, коня и возлюбленную, мщеніе и мечъ, вторая держалась только одной, неизмѣняемой темы, но которую она варьировала на тысячи и тысячи ладовъ: *Богъ* и *Израиль*, любовь къ Богу и грусть о Сіонѣ! Вотъ почему основной тонъ въ ново-еврейской поэзіи тотъ же, что и въ религіозной лирикѣ Библіи, которой псалмы и плачи составляли вѣдь здѣсь корни и стволъ, пускавшій постоянно свѣжіе, неувядаемые ростки. Новымъ моментомъ въ области, продолжавшей идеи пророковъ и псалмопѣвцевъ Schema и Tefillah, явилось въ талмудическую эпоху поученіе посредствомъ Мидраша.

Но теперь и этотъ Мидрашъ былъ уже написанъ, и гомилетическія проповѣди синагоги нуждались въ преобразованіи, какъ требовалъ его и весь молитвенный порядокъ, не удовлетворявшій больше расширившимся потребностямъ общины въ сферѣ религіозныхъ празднествъ и дней плача

и скорби. Уже до того ежедневная молитва была разработана въ различныхъ направленіяхъ, которыя, однако, всѣ сходились въ одномъ основномъ тонѣ. Она начинается гимнами во славу Творца міра, а къ нимъ присоединяется благодарность за вновь появившійся день, и затѣмъ Keduschah, «какъ соединеніе еврейской общины съ силами природы, которыя представляются въ видѣ ангеловъ», и молитва о просвѣщеніи ума посредствомъ закона Божія. Древнѣйшею, быть можетъ, составною частью богослуженія была уже упомянутая Schema—исповѣданіе въ подчиненіи себя Божьему господству и религіознымъ обязанностямъ, а за нею—постоянное воспоминаніе о національномъ возрожденіи Израиля посредствомъ чудеснаго избавленія изъ Египта и о проявившемся въ этомъ событіи дѣйствіи небеснаго Промысла. Послѣ этого слѣдовала Tefillah, начинавшаяся снова гимномъ и «молившая о ниспосланіи вѣчнаго достоянія духа на необходимыя потребности жизни». Но эти поэтическія и возвышенныя мысли совершенно исключали—и этимъ-то и поражаютъ еврейскія молитвы—всякое отношеніе къ жизни отдѣльныхъ индивидуумовъ. Почти всѣ онѣ—молитвы коллективныя, вышедшія изъ религіознаго самосознанія народа и включающія въ себя всю область религіознаго мышленія и чувства.

Но понятно, что расширеніе богослуженія, потребность въ которомъ становилась все болѣе и болѣе настоятельною, могло совершиться только на фундаментѣ Мидраша. «Гаггада утратила свою активную силу, Мидрашъ началъ приходить въ состояніе окаменѣлости; наступила пора смѣны Мидраша піютомъ, если желали, чтобы преданіе снова стало животворно дѣйствовать на общину». Если мѣсто пророка занялъ мудрецъ, знатокъ въ законѣ Божьемъ, то псалмопѣвецъ нашелъ себѣ преемника въ канторѣ, сдѣлавшемся органомъ религіознаго самосознанія всей общины. И вотъ онъ создалъ изъ безконечно богатаго матеріала Гаггады ту религіозную поэзію, которая своими вѣтвями обвила стволъ молитвеннаго порядка. Національное величіе и пора страданій народа, славное прошедшее Израиля, печальное настоящее и утѣшительное будущее, неизмѣнная вѣра въ Промыслъ Божій, отношеніе Израиля къ Богу и человѣчеству—вотъ что составляло содержаніе религіозной поэзіи, которая изъ простыхъ составныхъ частей—Schema и Tefillah развилась въ столь богатое богослужебное цѣлое, скрывающее въ себѣ одномъ «цѣлую сокровищницу религіи и исторіи, поэзіи и философіи». Такимъ образомъ, Мидрашъ получилъ новую жизнь въ поэтическихъ праздничныхъ пѣсняхъ, которыхъ назначеніе было сопровождать собою теченіе религіознаго года. Религіозный поэтъ—*пайтанъ*, отъ гре-

ческаго слова ποιητής—былъ истолкователемъ и поэтическимъ обрабатывателемъ Гаггады, а его произведеніе—Pijut—было искусственною поэзіей, которая передавала общинѣ въ свободной переработкѣ древнія легенды и мысли. Такъ возникли Pijut и Selichot, такъ создалась Abodah, поэтическая обработка торжественнаго богослуженія въ Судный день, такъ—Hoschanoth—для праздника Кущей, Asharoth—для праздника Пятидесятницы; Kerobah и Keduschah, Jozer, Ofan, Gëulah и др., какъ вставки въ основную часть молитвеннаго ритуала — Schema и Tefillah — затѣмъ Kinoth или плачи на постъ 9-го Аба и Selichoth на дни покаянія.

Но если молитвы перваго времени были по большей части коротки и крайне лаконичны, безъ риемы и метра, то впослѣдствіи, какъ поэтическія переработки Гаггады, онѣ стали гораздо пространнѣе, приняли алфавитную послѣдовательность періодовъ и извѣстную форму риемы, которая наконецъ ввела въ поэзію синагоги и акростихъ. Изслѣдователи неоднократно отыскивали въ литературѣ того времени первые образцы этихъ поэтическихъ формъ и находили ихъ то у аравитянъ, то у сирійцевъ, то даже у грековъ. Вліяніе сирійской религіозной поэзіи, которая тоже впервые ввела въ употребленіе акростихъ, несомнѣнно, и одинъ изъ изслѣдователей въ этой темной области основательно подтвердилъ родство между этими двумя литературами утвержденіемъ, что если бы перевести буквально на еврейскій языкъ большую часть стиховъ сирійца Ефрема, то врядъ-ли можно было бы догадаться о ихъ происхожденіи,—какъ и вообще сирійская религіозная поэзія по формѣ и содержанію представляетъ часто поразительное сходство съ древне-синагогальною. Но не менѣе правдоподобности имѣетъ за собою и то мнѣніе, что звучность риемы и богатство фантазіи арабской поэзіи повліяли на поэзію новоеврейскую уже въ первыхъ проявленіяхъ этой послѣдней, такъ какъ вплоть до того времени, когда еврейскій духъ впервые встрѣтился съ арабскимъ на полѣ эллинскаго образованія, всѣ молитвы носятъ на себѣ по формѣ и языку библейскій отпечатокъ. Но если такимъ образомъ несомнѣнно, что библейскіе алфавитные псалмы были образцомъ для древней сирійской и христіанской церковной поэзіи, то въ свою очередь сирійское псалмопѣвчество сдѣлалось впослѣдствіи образцомъ для синагогальной поэзіи,—и хотя эти фазисы нельзя прослѣдить съ точностью въ ихъ историческомъ движеніи, но несомнѣнность ихъ почти вполнѣ доказана путемъ эстетическаго сравненія и изслѣдованія.

Древнѣйшій между извѣстными поэтами синагоги является намъ, ко-

ечно, еще какъ автохтонъ. Ни о мѣстѣ его рожденія и времени дѣятельности, ни касательно образцовъ, на которыхъ онъ развилъ свое дарованіе, мы ничего не знаемъ. Но его произведенія, родиною и временемъ созданія которыхъ можно съ нѣкоторою достовѣрностью принять алестину и средину перваго столѣтія, обличаютъ поэтическую силу и удожественную зрѣлость, вслѣдствіе чего есть основаніе думать, что онъ е былъ единственный, а также и не первый стихотворецъ, изукрасившій зонии поэтическими арабесками синагогальное богослуженіе въ Судный энь; гораздо вѣроятнѣе, что этотъ *Iосе б. Iосе* — называвшійся также *Iajatom* (сирота)—стоящій такимъ одинокимъ у входа въ сады религіозной поэзіи, былъ только посредствующимъ звеномъ въ цѣпи тѣхъ поэювъ, которые расширили и обработали посредствомъ Мидраша ритуалъ зрейской литургіи. Въ его Abodah на Судный день, гдѣ мы съ удивзніемъ встрѣчаемъ еще довольно чуждую этой поэзіи картину природы трогое разграниченіе между Создателемъ и тварью могло, конечно, допустить изображеніе природы только въ видахъ прославленія Бога) — въ ой Abodah слѣдующее мѣсто проникнуто поэтическимъ чувствомъ:

„Его воспѣваютъ уста всѣхъ тварей,
Съ высотъ раздается, изъ подземной глубины его слава;
Единый!—восклицаетъ земля; Святой!—восклицаетъ небо.
Изъ воды несутся пѣсни въ честь Всемогущаго въ высотахъ;
Величіе выходитъ изъ бездны, гимны летятъ со звѣздъ,
Рѣчи порождаетъ день, пѣсню—ночь;
Имя его возвѣщаетъ огонь,
Лѣсъ оглашается мелодическими звуками,
Животное поучаетъ несказанное величіе Бога“.

Эту Abodah Iосе б. Iосе называли «литературнымъ эпосомъ», и стиея, еще лишенныя риѳмы и размѣра, свидѣтельствуютъ о глубокой евности произведенія, тогда какъ азбучная послѣдовательность періовъ—единственное, что здѣсь есть искусственнаго—указываетъ уже на емя снова пробудившейся синагогальной поэзіи. Но глубокое впечатлѣніе оизводитъ вторая молитва—Tekiatah—на Новый годъ, сохранившаяся ъ стиховъ Iосе б. Iосе вмѣстѣ съ одною его Selichot на Судный день; ѣсь глухимъ, громовымъ тономъ изображается обѣщанное воскрешеніе ловѣчества:

„Могилы задрожатъ, на высотахъ разразятся бури,
Когда изъ костей, надъ которыми возвышаются холмы,

Раздастся голосъ давно уснувшихъ.
Смотрите, какъ высоко на горахъ развѣвается знамя!
Услышится мощный призывъ Создателя
И громко возликуютъ тогда голоса умолкнувшихъ!"

Замѣчательнымъ примѣромъ странствія легенды по всѣмъ странамъ земли можетъ служить фактъ, давно уже въ сильной степени занимающій сравнительное изслѣдованіе въ этой области,—фактъ, что одна изъ древнѣйшихъ Абодъ, очевидно, однако, бывшая подражаніемъ Абодѣ Іосе б. Іосе и изукрасившая вавилонскій синагогальный ритуалъ, точно также, какъ и различныя части субботней молитвы, приписывается никому иному, какъ апостолу Петру, который, якобы уже въ преклонныхъ лѣтахъ, возвратился къ еврейству и написалъ эти религіозныя стихотворенія въ знакъ своего раскаянія. Сказаніе это во всякомъ случаѣ произошло вслѣдствіе того, что имя одного древняго синагогальнаго поэта, быть можетъ, Симона б. Каифы, сходно съ еврейскимъ именемъ апостола—Симеонъ Кайфа. И такимъ-то образомъ историческая легенда сдѣлала изъ апостола—точно такъ же, какъ она поступила впослѣдствіи съ однимъ христіаниномъ и епископомъ—еврейскаго пайтана. Если сказанія этого рода находятся въ связи съ религіозными преслѣдованіями въ томъ отношеніи, что ими старались смягчить монаховъ, то еврейская «Жизнь Іисуса» («Toldoth Ieschu»), несомнѣнно принадлежащая псевдо-эпиграфической евангелической литературѣ эбіонитовъ и написанная никакъ не раньше IV или V ст. по Р. X., одолжена своимъ происхожденіемъ скорѣе борьбѣ между различными христіанскими сектами и раввинствомъ. Это сочиненьице, существующее въ четырехъ различныхъ еврейскихъ редакціяхъ и, какъ доказываютъ позднѣйшія изслѣдованія, сдѣлавшееся основаніемъ сѣвернаго миѳа о Бальдурѣ, также пересказываетъ вышеупомянутое сказаніе объ апостолѣ Петрѣ или Симонѣ б. Каифы; здѣсь говорится, что Петръ, будучи будто принужденъ креститься, принялъ на себя роль апостола для спасенія Израиля, но въ сердцѣ остался евреемъ и въ тѣ шесть лѣтъ, которыя онъ провелъ въ заточеніи въ Римѣ, сочинилъ очень много піютимъ, заслужившихъ одобреніе даже эксиларха, и разослалъ ихъ во всѣ еврейскія общины діаспоры; при этомъ онъ старался также расположить своихъ новыхъ единовѣрцевъ въ пользу евреевъ.

Первый поэтъ, который—насколько извѣстно—ввелъ въ еврейскую поэзію риѳму, былъ *Ианнаи*, вѣроятно, тоже палестинецъ, и образцомъ для него во всякомъ случаѣ служила арабская риѳмованная проза. Хотя происхожде-

ніе риѳмы покрыто глубокимъ мракомъ первобытныхъ временъ, но изъ области низменнаго чувственнаго міра возвели языкъ на степень поэзіи именно посредствомъ риѳмы только арабскіе поэты, которые такимъ путемъ открыли богатый и глубокій источникъ благозвучія, съ чудною силой привлекавшій къ себѣ всѣ народы и естественно долженствовавшій влить новый духъ и въ еврейскій, способный на развитіе, языкъ. Но арабы еще не соединяли риѳмы съ ритмомъ, а только со стихами, представлявшими собою такъ называемые абзацы. Совершенно то же мы видимъ въ старѣйшихъ литургическихъ пѣсняхъ еврейской поэзіи. Только впослѣдствіи—и притомъ на европейской почвѣ—риѳма соединилась съ ритмомъ, и это соединеніе внесло и въ еврейско-испанское стихотворство новые размѣры, тогда какъ синагогальная поэзія, продолжая развиваться по образцу Іаннаи и его предшественниковъ, сохранила свои первоначальныя формы; вслѣдствіе этого, а также благодаря избытку переработаннаго и опоэтизированнаго матеріала Гаггады, въ ней образовались темнота и тяжеловѣсность, съ теченіемъ же времени—также извращеніе и хаотическое состояніе языка, положившія различіе между нѣмецко-французскою синагогальною поэзіею и испанско-арабскою, не къ выгодѣ первой.

У самого Іаннаи уже въ его стихотворныхъ молитвахъ обнаруживаются многіе недостатки этого направленія, которое придаетъ существенную цѣну больше содержанію, чѣмъ формѣ, и при которомъ это содержаніе—поэтическая переработка мидрашнаго матеріала—такъ исполински разрослось подъ руками, или, вѣрнѣе, въ устахъ пайтана, что тутъ необходимо должны были пострадать грамматическій смыслъ, равно какъ и равномѣрность формы, ясность содержанія и поэтическій характеръ.

Кромѣ Іосе б. Іосе и Іаннаи, отъ ранней поры синагогальной поэзіи къ намъ дошло еще около четырехъ именъ: Іоханамъ Гакогенъ, Давидъ б. Гуна, Пинхасъ и Іегошуа. Ихъ произведенія, вѣроятно, ничѣмъ не отличаются къ своей выгодѣ отъ произведеній вышеупомянутыхъ поэтовъ. Но еще рѣзче выступаютъ эти недостатки у преемника Іаннаи,—быть можетъ, и его ученика—Элеазара Бирабби Калира изъ Kirjath Sefer, хотя тутъ они въ соединеніи съ очень большими достоинствами, которыя дѣлаютъ этого писателя плодовитѣйшимъ и значительнѣйшимъ представителемъ синагогальной поэзіи. Элеазаръ б. Калиръ есть одно изъ удивительнѣйшихъ явленій во всей исторіи религіозной поэзіи еврейства; ни мѣсто его рожденія, ни время, когда онъ жилъ, до сихъ поръ не опредѣлены съ точностью. Не прошло и двухъ столѣтій по окончаніи его литературной

дѣятельности, какъ легенда уже завладѣла его именемъ, пустивъ въ ходъ разсказъ, что даръ пѣснопѣнія онъ получилъ отъ пирожковъ—collyris—которыми угощалъ его въ дѣтствѣ отецъ, подобно тому, какъ нѣкогда Пиндару дали эту же способность Гиметскія пчелы! И уже первые еврейскіе хронографы и изслѣдователи еврейско-испанской литературы признавали Калира, который, по всей вѣроятности, жилъ въ началѣ IX столѣтія, таннаистическимъ ученымъ первыхъ временъ; вслѣдствіе этого терминъ «калирическій» обозначаетъ въ синагогальной литературѣ почти то же, что «гомерическій» въ эпической поэзіи.

Но сходство между эллиномъ и евреемъ ограничивается только этими внѣшними чертами. Относительно же поэтическаго творчества едва-ли можно вообразить себѣ что нибудь болѣе противоположное. Правда, и у Калира часто прорывается элементарная поэтическая сила, и особенно его молитвы на Новый годъ обнаруживаютъ высокое поэтическое дарованіе; большинство 200 съ лишнимъ молитвъ, сочиненныхъ Калиромъ, отличаются смѣлостью во владѣніи мертвымъ языкомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ—и неудобопонятностью.

Если нужно чему положительно удивляться въ этомъ писателѣ, то это—необычайному умѣнью его распоряжаться пайтанскимъ художественнымъ стилемъ, которое, однако, приводитъ насъ къ заключенію о существованіи у него многихъ неизвѣстныхъ намъ предшественниковъ, а также—силѣ, съ какою онъ вплетаетъ въ свои праздничныя молитвы весь сказочный міръ еврейской древности, искусству, съ какимъ онъ громоздитъ другъ на друга массы Гаггады и Галахи, управляя ими сильною рукой, но при этомъ часто произвольно обращаясь съ языкомъ и выраженіемъ. Эта поэзія Калира, вызывавшая много удивленія и много порицаній, изумительная и непонятная, дѣйствительно представляется новому глазу родственною съ тѣми итальянскими нураксами, съ которыми ихъ сравнивали въ то время, когда считали еще Сардинію родиною поэта. Но сравненіе это продолжаетъ оставаться очень мѣткимъ и послѣ того, какъ научное изслѣдованіе перенесло Калира на почву Св. Земли. Дѣйствительно, его стихотворенія похожи на эти гигантскіе памятники, свидѣтели первобытной древности, эти «неподвижные, многогранные утесы, неправильно, но искусно сплоченные между собой, изсѣченные и соединенные безъ молота и извести, точно рукою какого-то исполина», загадочные въ ихъ значеніи и во всемъ строѣ ихъ!

Тяжелыми и многозначительными, какъ эти пирамиды, представляются

стихотворенія Калира, богатыя возвышенными и великими чертами, но часто также темныя и жесткія по внѣшнему выраженію. Содержаніе нерѣдко подавляетъ у него форму и господствуетъ надъ нею. «Калиръ проходитъ по глубокимъ пучинамъ Галахи, какъ по собственной стихіи, подъ бременемъ добровольно наложенныхъ оковъ, каковы акростихи, азбучный порядокъ, вплетеніе библейскихъ стиховъ, искусственныхъ формъ, выбивая огонь изъ подводныхъ камней». Его поэтическое дарованіе явственно обнаруживается въ слѣдующей, назначенной для Новаго года газели, гдѣ изображается Страшный Судъ:

«Твоя слава, восхваленіе Твоего всемогущества наполняетъ страны земли;
Раздаются съ неба звуки суда, и въ испугѣ смолкаетъ земля.
Приближается день гнѣва, дрожатъ нѣдра земли.
Громкій звукъ трубный исходитъ и несетъ напоминаніе землѣ.
«Благо набожнымъ!»—радостно раздается на концахъ земли.
Трепетъ, и страхъ, и ужасъ, и тревога приводятъ въ смятеніе землю,
Когда Ты встаешь къ суду, для наказанія границъ земли.
«Прокладывайте, ровняйте дорогу!»—несется дрожащими звуками съ дрожащей земли.
Преславный, Всемогущій, Ты отвѣчаешь кротко землѣ:
Отчего страшится земля? О, ликуйте, нѣдра земли!
Пусть они увидятъ, познаютъ, что *Онъ*—царь земли!
Какъ восхваляютъ Его въ небѣ, такъ славятъ Его привѣтствуемые Имъ на землѣ!»

Въ молитвахъ на праздникъ Пятидесятницы геній поэта также расправляетъ свои крылья; онѣ и по внѣшней формѣ почти безукоризненны. «Громовые раскаты безпрерывныхъ риѳмъ,—замѣчаетъ переводчикъ нижеприводимой Kerobah,—не можетъ передать никакой европейскій языкъ, и молнію краткости загасили вспомогательныя, прилагательныя и мѣстоименія»:

«Раздается голосъ Бога боговъ,
Земля сверкаетъ, приближается спаситель Израиля,
Звѣзды дрожатъ въ огненной одеждѣ своей,
Небеса распадаются, какъ завянувшіе листья,
И съ высотъ оглушительно раздаются трубные звуки;
И тутъ овладѣваютъ народами, вмѣстѣ съ ихъ идолами,
Уныніе, скорбь, боязнь и ужасъ.
Испуганно несутся сильными прыжками
Ливанъ и Сиріонъ, какъ молодые быки.
И Кармель, Башанъ, Таборъ

Ожидают со своих вершин гордыми глазами.
Но высокими (горами) Всевышній пренебрегает» *.

Господь избирает, само собою разумѣется, самую малую из гор, Синай, чтобы на ней произнести «разсѣкающее гору слово»:

«Я, Вѣчный—Твой Бог, Твое прибѣжище,
Дѣла Котораго безукоризненны.
Небо возводит исполинскія постройки,
Сооружает комнаты в нѣдрах земли,
Ставит зàмки пред морскими волнами,
И направляет, как коня,
Блеск небесных свѣтил,
Которыя в своей пляскѣ
Проводят день и ночь.
Я захочу—и гром гремит,
Я создаю молніи, росу, могущество дождя,
Питаю растенія и цвѣты,
Охраняю все, что дышет;
Всѣх ваших духов
Я повелитель;
Каждому по его вкусу
Предоставляю Я готовить
Пріятныя для него яства;
Я даю смерть, даю жизнь
Живу я Сам вѣки вѣчные;
Величественен, всегда прочен
Сонм чудесных знаменій Моих;
Я покровитель твой
В союзѣ с твоими благородными предками **.
Я освобождаю тебя
От бремени варваров.
Я повелѣваю безднѣ, чтобы она раскрылась
И пастью своею поглотила их;
И тебѣ прокладываю Я путь через море,
Тебя питаю Я сладкой манной;
Я избрал тебя из народов
Болѣе дорогим для меня, чѣм какой либо другой когда бы то ни было.

---

* В прозаическом переводѣ как этого, так и слѣдующаго за ним отрывка сила рифмы должна была, конечно, утратиться.

Поэт намекает здѣсь на раввинское сказаніе, что Бог нарочно избрал невысокую гору Синай предпочтительно пред вышеупомянутыми болѣе высокими горами, чтоб этим показать, что Он не любит высоких (высокомѣрных, гордых). *Ред.*

** Намек на аггадическое преданіе, что патріархи евр. народа ходатайствуют за него во время бѣдствій и преслѣдованій. *Ред.*

Картины природы тоже не дурны у Калира, и именно въ одной изъ его наименѣе понятныхъ молитвъ, такъ называемой Tal или молитв о росѣ и дождѣ на праздникъ Кущей. Капли росы становятся «искрамиѣ воспламенившагося при видѣ величія природы сердца, которыя конечно блѣднѣютъ предъ національнымъ пламенемъ». Такимъ образомъ представляется основательнымъ часто возбуждавшійся вопросъ о томъ, что размахъ поэтическаго вдохновенія, который вызывался въ авторѣ поэтичностью содержанія, быть можетъ, поддерживалъ въ немъ въ большей чистотѣ и чувство красоты формы, тогда какъ это послѣднее оставляло его въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ только подавляющее бремя внѣшнихъ трудностей представляетъ нѣчто съ виду похожее на художественный образъ.

Такъ оно почти и кажется на самомъ дѣлѣ; ибо у Калира, который вѣдь украсилъ все еврейское праздничное богослуженіе болѣе чѣмъ 200 піютимъ, рядомъ съ весьма содержательными по мысли и возвышенными стихотвореніями находятся вещи искусственныя и реторическія, въ которыхъ смѣлыя новообразованія словъ и загадочные намеки часто такъ затемняютъ смыслъ, что сквозь дремучій лѣсъ этихъ новыхъ формъ и тяжеловѣсныхъ мыслей едва-едва можно разглядѣть духъ библейской древности, или даже хотя бы талмудической Гаггады.

Калиръ, какъ уже замѣчено нами, сдѣлался образцомъ нѣмецко-французской синагогальной поэзіи. Его піютимъ нашли себѣ въ Германіи, Франціи и Италіи доступъ въ еврейское богослуженіе и образовали школу, между тѣмъ какъ богослуженіе испанское отказалось принять ихъ. Но отличіе, образовавшееся между обоими этими главными теченіями религіозной поэзіи, нельзя ничѣмъ охарактеризовать такъ мѣтко и рѣзко, какъ канономъ, что въ испанскихъ піютимъ душа говоритъ со своимъ Создателемъ, во французскихъ же и нѣмецкихъ израильская нація обращается съ молитвою къ своему Богу!

Караимы и Раббаниты *.

Удивительнымъ отголоскомъ одной раввинской борайты, культурно-историческія странствованія которой отъ амореянъ къ арабамъ еще пред-

* Хотя автору настоящаго соч. извѣстны поправки къ V тому «Исторіи евреевъ» проф. Гретца (по русски эти поправки помѣщены въ концѣ означ. тома, изд. Общ. распр. просв. между евр., а по французски въ журналѣ «Revue des etudes juives»), изъ которыхъ онъ часто приводитъ буквальныя цитаты,

стоитъ доказать сравнительному изслѣдованію въ области легенды,—представляется существующее у магометанъ мнѣніе, что превосходство одной религіи предъ другими обусловливается количествомъ ея сектъ. Поэтому они насчитываютъ въ еврействѣ 70 сектъ, въ христіанствѣ 71, въ исламѣ же, какъ вѣнцѣ всѣхъ религій—72. Если въ основѣ этого мнѣнія лежитъ мысль, что многочисленныя развѣтвленія партій служатъ выраженіемъ свободы мышленія и духовной независимости послѣдователей данной религіи, то оно, конечно, съ виду представляется глубоко основательнымъ. Историческіе факты тоже приходятъ въ подкрѣпленіе его. Гдѣ борьба, тамъ жизнь, и спокойная неподвижность въ дѣлѣ вѣры часто однозначуща съ окаменѣніемъ. Изъ борьбы за религіозную святыню вылетаютъ искры воодушевленія, которыя постепенно разгораются въ сердцахъ вѣрныхъ яркимъ и обширнымъ пламенемъ.

Но, съ другой стороны, именно исторія еврейства показываетъ, что религія можетъ существовать и процвѣтать и безъ присутствія въ ней значительныхъ сектъ. Съ тѣхъ поръ, какъ евреи, по возвращеніи на родину изъ мѣстъ изгнанія, встрѣтили препятствіе въ постройкѣ второго храма со стороны самаритянъ, началось распаденіе ихъ на секты и партіи. Но ни одна изъ этихъ сектъ не имѣла существеннаго значенія, ни одна не оказала прочнаго вліянія на развитіе еврейской исторіи религіи. Всѣ онѣ могутъ быть мысленно удалены нами изъ исторіи еврейства, и тутъ мы придемъ къ выводу, что оно, не смотря на то, не получило бы почти никакого иного, болѣе высокаго развитія. Самаритяне въ эпоху Талмуда были уже только небольшою горстью, скученною въ Наблусѣ, безъ исторіи, безъ значительной литературы, безъ религіознаго развитія; смотрѣть же на древнихъ саддукеевъ, эссенеевъ и фарисеевъ, какъ на секты еврейства, было бы все равно, что вполнѣ отрицать историческій ходъ развитія. То были партіи, въ различныхъ политическихъ и религіозныхъ вопросахъ державшіяся различныхъ мнѣній, но тамъ, гдѣ дѣло шло о сопротивленіи врагамъ Израиля, отличавшіяся полнымъ единодушіемъ. Различныя религіозныя партіи той поры едва-ли отличаются существенно отъ политическихъ партій новаго времени, которыя вѣдь тоже постоянно

тѣмъ не менѣе въ разныхъ мѣстахъ главы о караимствѣ чувствуется еще вліяніе тумана, напущеннаго на эту эпоху исторіи евр. литературы, сомнительными документами Фирковича и основанными на нихъ теоріями.

Ред.

связуетъ между собой внѣшнее единство, не смотря на коренныя принципіальныя разногласія. Но иное дѣло секта! Тутъ національныя узы разрываются, и борьба съ новою сектой ведется ожесточеннѣе, чѣмъ со старыми внѣшними врагами, угрожающими существованію народа.

Но воспоминаніе о старыхъ партіяхъ въ еврействѣ все-таки возбуждаетъ вопросъ—что сталось съ ними, какая судьба постигла ихъ? Что эссенеи вошли въ лоно христіанства, основавшееся съ ихъ помощью—это, конечно, не подлежитъ сомнѣнію. Точно также безспорно, что фарисеи въ дальнѣйшемъ ходѣ своего развитія образовали ядро раввинства. Но саддукеи? Неужели эта могущественная дворянская и священническая партія дѣйствительно погибла безшумно и безслѣдно? Такъ оно почти кажется, если судить исключительно по талмудическимъ источникамъ. Только очень рѣдко выплываетъ на нѣсколько минутъ ея нѣкогда столь гордое имя въ какомъ нибудь раввинскомъ диспутѣ, чтобы затѣмъ снова быстро исчезнуть, конечно, послѣ того, какъ ея ученіе было снова объявлено фальшивымъ. Борьба съ разсѣянными остатками нѣкогда крайне могущественной партіи представлялась учителямъ Талмуда безцѣльною и лишенною всякаго основанія борьбою съ вѣтряными мельницами.

Но вотъ внезапно появляется опять на сцену если не имя саддукеевъ, то идея, въ былое время воодушевлявшая саддукейскую оппозицію. Кажется, даже представляется почти несомнѣннымъ, что животворящее, юношески-свѣжее дуновеніе ислама вызвало эти идеи изъ ихъ могильнаго покоя, пробудило ихъ для новой жизни. Робко и стыдливо дѣлаютъ онѣ первые шаги, тихая и незамѣтная оппозиція противъ господства раввинства, сдѣлавшагося обременительнымъ для свободныхъ умовъ, прокладываетъ имъ дорогу. Псевдомессіи, каковы Серини и Абу б. Исакъ *, скоро начинаютъ громче провозглашать свои мысли—и вотъ разсѣянные остатки собираются во-едино, и древнее саддукейство возрождается для новой жизни и свѣжей борьбы противъ фарисейства синагоги.

Дѣйствительно, теперь, послѣ того, какъ въ нашемъ столѣтіи источники этого движенія открылись въ такомъ изобиліи, едва-ли кто станетъ спорить, что въ караимахъ, которые съ появленіемъ *Анана* (760 г.) вступили въ оппозицію талмудическому еврейству, слѣдуетъ видѣть потомковъ

---

* Чит. *Абу-Иса Исфагани*. Арабское имя *Иса* соотвѣтствуетъ имени *Ешуа Іисусъ*. *Ред.*

и духовныхъ наслѣдниковъ тѣхъ древнихъ саддукеевъ, которые нѣкогда руководились тѣми же принципами и сражались тѣмъ же оружіемъ съ представителями традиціи въ еврействѣ. Но мотивы этой новой оппозиціи талмудизму лежали въ условіяхъ того времени, въ высшей степени безразсудно приписывать ихъ какому нибудь внѣшнему обстоятельству, ибо оно никогда не настолько могущественно, чтобы вызвать возникновеніе секты, хотя, съ другой стороны, полное отсутствіе такихъ обстоятельствъ не замѣчается почти ни при одномъ образованіи религіозныхъ сектъ. Какъ бы то ни было, нарушенное-ли право подало сигналъ къ этому новому движенію, или оскорбленное тщеславіе Анана, притязанія котораго на эксилархатъ остались неосуществленными—во всякомъ случаѣ этотъ внѣшній толчокъ оказался бы недостаточнымъ, если бы горючій матеріалъ не былъ подготовленъ уже заранѣе.

Религіозный законъ въ томъ видѣ, какъ отражала его традиція въ тысячахъ положеній, правилъ и предписаній, и при требованіи имъ—послѣ того, какъ Талмудъ былъ написанъ — законной нормировки, естественно долженъ былъ казаться обременительнымъ многимъ послѣдователямъ еврейства. А сопротивленіе опекунству синагоги вызвало естественную оппозицію противъ самой традиціи, также какъ и рѣшеніе вернуться къ первобытному источнику еврейства — Библіи, которая, благодаря господству талмудическихъ толкованій, была совершенно отодвинута на задній планъ и почти вышла изъ употребленія въ высшихъ школахъ. Уже въ послѣднюю талмудическую эпоху встрѣчаемъ мы такую, болѣе или менѣе скрытую оппозицію. «Какая намъ польза отъ раввиновъ?—такъ жаловались эти протестанты;—«никогда они не были въ состояніи разрѣшать намъ въ пищу ворона или запрещать голубя». Поэтому когда Ананъ выступилъ на открытую борьбу съ оффиціальными представителями традиціи, эксилархами и гаонами, выступилъ, какъ говорятъ, имѣя лозунгъ: «изучайте прилежно Писаніе!», который, однако, почти не встрѣчается теперь въ караимской литературѣ,—то онъ встрѣтилъ живое сочувствіе въ еврейскихъ сферахъ, тѣмъ болѣе, что этотъ расколъ въ то же время раздѣлилъ и царство ислама на два большихъ непріятельскихъ лагеря, изъ которыхъ одинъ свято чтилъ сунну, т. е. устную традицію, отчего и назывался *сунитами*, между тѣмъ какъ другой, *шіиты*—отвергалъ эту традицію и признавалъ обязательнымъ только Коранъ. Такимъ образомъ, для ананитовъ—такъ назывались, конечно, въ первое время послѣдователи Анана—образцами служили шіиты;

противниковъ же своихъ, которые требовали признаванія авторитетности не только св. Писанія, но и заключавшейся въ Талмудѣ раввинской традиціи, они прозвали раббанитами. Если затѣмъ мы примемъ, что оппозиція противъ раввинства уже жила въ народѣ, что она прежде всего составилась изъ остатковъ древнихъ саддукеевъ, что съ теченіемъ времени нашла она себѣ новую пищу въ религіозныхъ распряхъ ислама, что, наконецъ, внѣшній толчокъ былъ ей данъ обходомъ Анана б. Давидомъ при занятіи эксиларшаго сана,—то получимъ всѣ историческіе факты и психологическіе мотивы образованія этой новой секты.

Но и имѣя въ виду все это, отнюдь не слѣдуетъ въ ущербъ правдѣ отдаваться тѣмъ симпатіямъ, которыя обыкновенно возбуждаетъ подобное стремленіе къ освобожденію изъ оковъ іерархіи и религіознаго насилія, и дѣлать выводъ о глубокомъ вліяніи новой секты на ходъ еврейской духовной жизни. То обстоятельство, что первоначальная исторія этой секты такъ долго оставалась недостаточно извѣстною, привело къ ложному взгляду на приверженцевъ ея, впослѣдствіи назвавшихся Karaïm (сыновья или учители Писанія), какъ на протестантовъ въ средѣ еврейства, представителей свободнаго духа въ борьбѣ съ окаменѣлою вѣрою, и къ приписыванію имъ первыхъ значительнѣйшихъ дѣйствій во всѣхъ областяхъ науки, въ еврейской грамматикѣ и Масорѣ, лексикографіи и поэзіи.

Но такое воззрѣніе ошибочно. Напротивъ того, караимы, именно подъ щитомъ буквы Писанія, стѣсняли, преслѣдовали свободную жизнь; уйдя въ область Библіи, они сломали мостъ традиціи и провозгласили принципъ—идти радикально въ разрѣзъ со всѣмъ, что вошло у евреевъ въ обычай и законъ; даже эту экзегетику разрабатывали они на фундаментѣ раввинской методы и раввинскихъ взглядовъ, но называя ее, вмѣсто устной традиціи, только «наслѣдственнымъ достояніемъ своихъ учителей». Благодаря такому образу дѣйствій, они, цѣпко держась за букву Писанія, еще существенно увеличили затрудненія, которыя породила традиція; ихъ постановленія на счетъ субботы и другихъ праздничныхъ дней, касательно запрещенныхъ браковъ, ихъ правила о рѣзаніи скота и т. п. гораздо строже постановленій раббанитовъ и свидѣтельствуютъ, что первымъ и главнымъ источникомъ образованія этой секты была не сознательно разумная оппозиція противъ талмудизма. Ихъ молитвенный порядокъ и ритуальный законъ носятъ на себѣ явственные слѣды раввинскаго вліянія, и нѣтъ ни малѣйшаго преувеличенія въ высказывавшемся мнѣніи, что караимы, какъ враги традиціи дѣйствительной, были прикованы къ вымышленной, и впослѣд-

ствіи «должны были въ поэзіи и обрядности признать господство своихъ противниковъ».

Единственная заслуга, которую не можетъ отнять у секты караимовъ и самый рѣшительный противникъ ея, заключается въ томъ, что они снова выдвинули на первый планъ изученіе Библіи, дали толчокъ къ занятіямъ догматикой, экзегетикой и философіей религіи и своею полемикой возбудили въ представителяхъ раввинскаго еврейства склонность къ научнымъ работамъ. Эти заслуги караимовъ нельзя отрицать или умалять, хотя послѣдователи и защитники этой секты впали въ другую крайность преувеличеніемъ этой дѣятельности ея и признаваніемъ всякаго самостоятельнаго изслѣдователя той поры за караима. Если произвольно выдавать караимовъ за отцовъ Масоры (та поддѣлка, которая сдѣлала изъ двухъ караимовъ, Ахи и Мохи, творцовъ обѣихъ системъ вокализаціи, уже обнаружена и доказана), то также неосновательно черезчуръ прославлять ихъ грамматическія и экзегетическія работы въ томъ періодѣ въ ущербъ работѣ раввинской, или доказывать превосходство ихъ поэтическихъ произведеній, не выдерживающихъ никакого сравненія съ таковыми же произведеніями ихъ противниковъ, и ихъ философскихъ попытокъ, рабски слѣдовавшихъ за одновременными съ ними тенденціями арабской религіозной философіи. Во всѣхъ этихъ областяхъ караимы дѣйствовали съ успѣхомъ; но ни въ одной изъ нихъ не произвели ничего самостоятельнаго и прочнаго и не оказали дѣйствительно благотворнаго вліянія. Если вообще можно признавать какое нибудь вліяніе караимовъ, то это относится почти только къ первому періоду ихъ исторіи, когда они устанавливали и защищали свой религіозный законъ и когда обнаруживалась въ ихъ средѣ нѣкоторая умственная дѣятельность. Впослѣдствіи они постепенно исчезаютъ изъ литературы, и семьсотъ лѣтъ спустя мы видимъ въ нихъ такую же изсохшую вѣтвь, какъ и въ самаритянахъ, между тѣмъ какъ раввинское еврейство, именно благодаря развитію традиціи въ ту пору, сохраняетъ жизнь и энергію и принимаетъ участіе въ культурномъ развитіи человѣчества.

Самъ Ананъ, о жизни котораго есть мало свѣдѣній, былъ, повидимому, честолюбивый и энергическій человѣкъ, полный полемическаго усердія, которое естественно могло найти себѣ выраженіе и въ приписываемыхъ ему сочиненіяхъ. Но всѣ извѣстія о древнѣйшихъ литературныхъ трудахъ и памятникахъ караимства слѣдуетъ принимать не иначе, какъ съ величайшей осторожностью, такъ какъ караимы всегда любили и любятъ по сю пору причислять значительнѣйшіе раввинскіе авторитеты къ своимъ, и такъ

какъ они не отступали ни передъ какой поддѣлкой для укрѣпленія за своею сектой права на глубокую древность, а за своими руководителями— необычайно важнаго значенія. Псевдо-Аристей еврейско-эллинистической литературы нашелъ между караимами не только послушныхъ учениковъ, но и далеко превосходившихъ его учителей!

Достовѣрно, однако, то, что какъ Ананъ, такъ и его внукъ *Іосіягу* и ихъ непосредственные послѣдователи занимались изслѣдованіями въ области еврейскаго языкознанія и религіозной философіи *, ибо эти обѣ отрасли были имъ необходимѣе всего остальнаго, какъ фундаментъ, на которомъ они могли строить свои уклоненія отъ талмудическаго еврейства. Но такъ какъ имъ недоставало опоры традиціи, такъ какъ ихъ познанія были еще слишкомъ незначительны, а руководящіе принципы слишкомъ шатки, то естественно, что въ своей экзегетикѣ они неоднократно попадали на ложный путь. Малою самостоятельностью отличаются, однако, и ихъ религіозно-философскія работы, ибо онѣ опирались исключительно на догматическую систему арабской теософіи—Kalâm—истолкователи и разрабатыватели которой называли себя Motekallemin (учители слова, по еврейски Medabberim), въ отличіе отъ учителей Fikh, т. е. слова, перешедшаго по преданію; за нѣсколько десятилѣтій до появленія Анана они раздѣлились на двѣ большія и противоположныя одна другой вѣтви, вліяніе которыхъ на караимскую, а конечно, и на раввинскую догматику послѣдующаго времени неоспоримо. Одна изъ нихъ, партія раціоналистическая, основанная Василемъ Ибнъ Атою, назвалась Mutazilah (т. е. отщепенцы, раскольники); они настоятельно доказывали единство Бога, у котораго отрицали всѣ опредѣлительныя свойства, и существованіе свободной воли въ человѣкѣ; они были приверженцами «справедливости и исповѣданія единства». Подъ справедливостью понимали они установленіе разумности чрезъ посредство мудрости; она была для нихъ то же, что разумъ, дѣло котораго направлять дѣйствія человѣка на правое и цѣлесообразное. По ихъ ученію, слово Писанія есть только возникшее во времени ** и можетъ быть признано только разумомъ, отнюдь не преданіемъ. Но справедливость Бога требуетъ полной свободы воли человѣка. Въ противоположность этому,

* До сихъ поръ не только что неизвѣстно достовѣрно, но даже положительно ничего неизвѣстно объ изслѣдованіяхъ Анана и его внука по части языкознанія и религіозной философіи. *Ред.*

** Другіе мусульманскіе богословы утверждали, что Алькоранъ существовалъ споконъ вѣковъ и до созданія міра. *Ред.*

правовѣрные Ascharіah были представителями древне-магометанскаго фатализма; они отличали аттрибуты Бога отъ Его существа и ставили всю человѣческую дѣятельность въ зависимость отъ божественнаго предопредѣленія. Все совершается тѣмъ, что вѣчная воля Бога соединяется съ тѣмъ или инымъ объектомъ, по Его личному выбору и усмотрѣнію. Ибо абсолютная и вѣчная воля Бога — первая и коренная причина всего существующаго и совершающагося. Нельзя отрицать остроумія въ высказанномъ мнѣніи, что распаденіе арабскаго богословія на Fikh и Kalam имѣетъ свои образцы въ Галахѣ и Гаггадѣ, съ которыми эти двѣ отрасли дѣйствительно имѣютъ поразительное во многихъ отношеніяхъ сходство. Если такимъ образомъ теософія ислама, быть можетъ, коренится въ талмудическомъ еврействѣ, то въ свою очередь первая оплодотворяетъ послѣднее, послѣ того, какъ исламъ окаменѣлъ въ своемъ развитіи, талмудизмъ же продолжалъ развиваться.

Представляется вѣроятнымъ, что караимы примкнули къ раціоналистическимъ мутазилитамъ, такъ какъ вѣдь уже въ Библіи находится положительное ученіе о свободѣ воли человѣка и на человѣка возлагается отвѣтственность предъ Богомъ за его поступки. Но уже раньше раббанитскіе писатели присвоили себѣ мутазилитскій Kalam, тогда какъ старѣйшее и извѣстное караимско-философское сочиненіе, опирающееся на воззрѣніе Мутазилы, относится къ 937 г., т. е. написано черезъ четыре года послѣ появленія раббанитскаго сочиненія, проложившаго новый путь въ наукѣ.

Если Ананъ дѣйствительно признавалъ основателей христіанства и ислама и чтилъ въ Іисусѣ учителя язычниковъ, а въ Магометѣ пророка арабскихъ племенъ, причемъ, однако, ихъ дѣятельностью отнюдь не уничтожилась обязательность Моисеева ученія, то это свидѣтельствовало бы о его свободномъ, не подпадавшемъ вліянію предразсудковъ взглядѣ. Но мы должны скорѣе склониться къ предположенію, что такъ поступалъ онъ съ тою цѣлью, чтобы въ магометанахъ и христіанахъ имѣть опору для своей борьбы съ раввинствомъ. Съ этихъ поръ въ продолженіе двухъ послѣдующихъ столѣтій всѣ научныя изслѣдованія караимовъ двигались по тѣмъ путямъ догматики и экзегетики, которые были указаны Ананомъ и его преемниками. Существенно новый элементъ вошелъ въ это движеніе еще только одинъ разъ—въ началѣ десятаго столѣтія; но и тутъ оно не могло избѣжать застоя и окаменѣнія, тогда какъ не перестававшій идти впередъ раввинизмъ сохранялъ присущую ему особенность—примыкать ко всякому

культурному движенію и приводитъ его въ соглашеніе со своею коренною сущностью.

Анану наслѣдовалъ въ качествѣ караимскаго эксиларха въ Іерусалимѣ—въ противоположность раввинскому въ Багдадѣ—его сынъ *Саулъ*, который тоже, какъ говорятъ, писалъ объясненія къ Библіи; его мѣсто заступилъ тоже сынъ его *Іосіагу*, которому приписывается «Книга законовъ». Но всѣ эти сочиненія уже не существуютъ или, вѣроятно, никогда не существовали. Въ литературной формѣ караимство появляется только въ сочиненіяхъ богослова-философа *Веніамина б. Мосе* изъ *Нагавенда* (около 830 г.), съ котораго начинается новое развитіе догматики и экзегетики караимства. Изъ многихъ сочиненій богословскаго и экзегетическаго содержанія, приписываемыхъ ему караимами, не сохранилось ничего, кромѣ «Sefer Hadinim» (Книга юридическихъ правилъ), въ которой уголовныя и гражданскія постановленія Моисея были приведены, повидимому, для юридической практики, и которая обнаруживаетъ нѣкоторую близость съ раввинизмомъ, именно въ заключительныхъ выводахъ. Что Веніаминъ, какъ почти всякій караимскій учитель, тоже написалъ «Sefer Hamizwoth» (Книга законовъ)—весьма вѣроятно; есть еще извѣстіе, что онъ сочинилъ одну религіозно-философскую догматику и различные аллегорическіе комментаріи къ Пятикнижію, книгѣ Исаіи, книгѣ Даніила и пяти Мегиллотъ. Его Книга законовъ была, говорятъ, написана по еврейски, комментаріи же—по арабски. Значеніе его заключается, главнымъ образомъ, въ томъ, что онъ ввелъ въ кругъ караимской литературы религіозныя идеи мутазилитовъ и ихъ аллегорическое толкованіе Писанія—Tawil. Навели-ли его историческимъ путемъ на пути еврейскаго эллинизма эти аллегорическія толкованія, или встрѣча эта случайная—во всякомъ случаѣ въ воззрѣніяхъ Веніамина, рядомъ съ чисто мутазилитскимъ взглядомъ на божественное существо, какъ на абсолютное бытіе, идетъ и Филоновская идея о существахъ посредствующихъ, которыя въ созданіи міра и управленіи міромъ явились заступающими мѣсто Бога; однимъ словомъ — *Логосъ* Филона снова выплылъ наружу. «Предъ тѣмъ, какъ закончить созданіе, Богъ сотворилъ великолѣпіе—Kabod, т. е. духовную силу прекраснаго мірового порядка, тронъ (Kisseh), т. е. силу (Dynamis) управленія міромъ, и всю совокупность великолѣпій—ангеловъ». Такъ философствуетъ Веніаминъ, которому естественно и всѣ матеріальныя выраженія Билбіи о Богѣ представляются только аллегоріями, которыя слѣдуетъ понимать въ символисекомъ смыслѣ. Но только эти выраженія должны быть символизируемы,

а отнюдь не законы и постановленія; эти послѣдніе необходимо исполнять буквально—такъ учитъ караимскій богословъ-философъ, идеи котораго впослѣдствіи присвоила себѣ магометанская секта Maghârija.

Глубокимъ и даже самостоятельнымъ мыслителемъ Веніаминъ былъ также мало, какъ его современники и преемники, изъ которыхъ можно упомянуть только о *Даніилѣ б. Мосе Алкумси* (изъ Кумаса въ провинціи Иракъ) и работами которыхъ по религіозному законодательству заканчивается до-арабскій періодъ караимства. Но что это догматизированіе и философствованіе караимства дѣйствовало возбудительно и животворно въ противоположность застою, распространившемуся въ раввинскомъ еврействѣ—въ томъ нѣтъ ничего удивительнаго. Вслѣдъ за большимъ напряженіемъ силъ, вызваннымъ талмудическою эпохой, наступила спячка, перешедшая съ гаонимъ на высшія школы, а съ этихъ послѣднихъ—на народъ. Если караимы обзывали академіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ «двумя старыми бабами», то въ этомъ бранномъ прозвищѣ была во всякомъ случаѣ доля основательности въ томъ отношеніи, что изученіе Талмуда въ этихъ заведеніяхъ, повидимому, пережило самое себя, и свободный духъ науки не находилъ больше доступа въ ихъ аудиторіи *. Изъ той эпохи не дошло къ намъ извѣстій ни о выдающихся гаонахъ, ни о какомъ нибудь значительномъ произведеніи; жалко влачатъ свое существованіе академіи, большею частью управляемыя и руководимыя эксилархами; научная дѣятельность гаоновъ ограничивается талмудическими толкованіями и компендіями, изъ которыхъ упоминалось уже о двухъ единственно сохранившихся сочиненіяхъ—«Scheeltoth» (Вопросы) *Ахаи* изъ Шахби и «Halachoth ketuoth» (Краткое судопроизводство) *Іегудаи Гаона*, которыя оба относятся къ этому времени. Къ нимъ присоединяется еще трудъ *Симона* изъ *Кагиры*, который, однако, какъ и Ахаи, не былъ гаонъ—«Halachoth gedoloth» (Большіе Галахоты), конспектъ изъ талмудической литературы, включившій въ себя опыты Іегудаи Гаона и въ которомъ были сопоставлены и обсуждены съ раввинской точки зрѣнія 613 постановленій и запрещеній. Въ этомъ состояла оппозиція раввинства противъ караимства—«изреченія ученыхъ,—заявилъ Симонъ Кагира,—важнѣе словъ Писанія, ибо объ изреченіяхъ соферимъ сказано: «ты долженъ слѣдовать ученію, которое они пре-

* Все, изложенное здѣсь авторомъ, по которому выходитъ, что караимы IX-го вѣка выступили борцами за прогрессъ, за свободу и за философію,—совершенно невѣрно и опровергается документально. *Ред.*

подають тебѣ», и даже въ тѣхъ случаяхъ, когда они говорять, что правая сторона—лѣвая, а лѣвая—правая, обязанъ ты слѣдовать имъ».

Въ виду такого пониманія традиціи, караимская оппозиція являлась болѣе чѣмъ основательною, и она имѣла бы успѣшный результатъ, если бы раввинство, подъ образовательнымъ вліяніемъ арабскаго духа, не вышло изъ своей летаргіи для новой научной дѣятельности. Правда, прошло еще почти столѣтіе прежде чѣмъ умственная работа этого времени нашла себѣ и въ талмудическихъ высшихъ школахъ представителя, индивидуальность котораго была достаточно значительна для того, чтобы уничтожить караимскую оппозицію и снова поднять на ступень общаго образованія раввинское еврейство послѣ застоя, продолжавшагося почти три столѣтія. Въ первое время дѣятельность представителей вавилонскихъ академій едва переходила за предѣлы Галахи. Если *Маръ Амрамъ* (830 г.) посылаетъ испанскимъ евреямъ, по ихъ просьбѣ, сборникъ молитвъ, Siddur, изъ обѣихъ частей котораго, сохранившихся до нашего времени, первая несомнѣнно принадлежитъ этому гаону, возстановившему такимъ путемъ литургическій порядокъ молитвъ у европейскихъ евреевъ; если *Цемахъ б. Палтои* (869—872 г.), ректоръ академіи въ Пумбадитѣ, составилъ подъ заглавіемъ «Aruch» (Порядокъ) собраніе и объясненіе темныхъ словъ въ Талмудѣ—сочиненіе, послужившее зародышемъ талмудической лексикографіи и отъ котораго сохранились только отрывки;—если его современникъ и коллега въ Сурѣ *Нахшонъ б. Цадокъ* (881—889) тоже написалъ объясненія темныхъ мѣстъ въ Талмудѣ по порядку трактатовъ и извѣстный подъ названіемъ «Iggul di R. Nachschon» (Циклъ р. Нахшона) ключъ къ еврейскому календарю, по которому каждый годовой календарь долженъ повторяться каждыя 247 лѣтъ,—то эта дѣятельность, постоянно вращающаяся въ предѣлахъ области Талмуда, обнаруживаетъ еще въ малой степени вліяніе арабскаго духа и возбужденнаго въ іудействѣ съ появленіемъ караимовъ движенія. Только въ сочиненіяхъ гаона *Натронаи* (859—869), которыя, однако—и это тоже важно—написаны уже по арабски, только въ нихъ, да и то слабымъ образомъ, начинается полемика съ новою сектой, «за то, что она презираетъ и осмѣиваетъ слова мудрецовъ Талмуда и составила себѣ свой собственный произвольный Талмудъ».



Точно также и гаггадическое толкованіе, которымъ до сихъ поръ за-

нимались только въ Палестинѣ, нашло теперь * себѣ мѣсто въ Вавилонѣ, сперва рядомъ съ Галахой, потомъ самостоятельно въ отдѣльныхъ сборникахъ. Къ отпрыскамъ мидрашной поэзіи принадлежитъ еще одно, относящееся, быть можетъ, тоже къ этому періоду, своеобразное сочиненіе «Perek Schirah»—хвалебная пѣснь царства животныхъ въ честь Бога, составленная изъ стиховъ Библіи; своимъ возникновеніемъ оно, по всей вѣроятности, обязано реакціи противъ чужеземнаго элемента, быть можетъ, противъ сказокъ «братьевъ чистоты **». «Всему существующему, отъ небесныхъ тѣлъ до кошки, особенно же различнымъ животнымъ, влагаются въ уста хвалебныя пѣсни и изреченія, имѣющія отношеніе къ жизни, быту и характеру этихъ созданій, а равно къ болѣе или менѣе извѣстнымъ легендамъ, которыя разсказываютъ объ отдѣльныхъ, воспѣвающихъ хвалу существахъ». Очень умно, напримѣръ, изреченіе лисицы: «Горе тому, кто строитъ свой домъ неправдою, заставляетъ своего ближняго работать даромъ и не отдаетъ ему заработную плату». Куму-лису дѣйствительно нельзя ничѣмъ характеризовать такъ мѣтко, какъ этими пророческими словами. Неизвѣстный компиляторъ этихъ пѣснопѣній животнаго міра былъ, вѣроятно, во всякомъ случаѣ тонкимъ знатокомъ жизни природы.

Анонимныхъ и псевдонимныхъ сочиненій появилось въ этомъ періодѣ достаточное количество, и теперь не осталось никакого слѣда, который навелъ бы на пути, гдѣ можно было бы найти авторовъ этихъ писаній. Вѣроятно, въ ту же пору сочиненъ показывающій непрерывность традиціи «Seder Tannaïm we-Amoraïm» (Порядокъ таннаитовъ и амореевъ), авторъ котораго поставилъ себѣ задачею прослѣдить исторію традиціи въ хронологической послѣдовательности до окончательной редакціи Талмуда. Но эта хронологическая цѣль только побочная. Тенденціи этой соотвѣтствуетъ, однако, и дальнѣйшее содержаніе этого, сохранившагося въ различныхъ рецензіяхъ и со многими добавленіями труда, который объясняетъ нормы Галахи, изображаетъ ея дѣятелей сообразно ихъ значенію и добавляетъ къ этому объясненія различныхъ методъ диспутированія, а равно и принциповъ религіозной практики. Такимъ образомъ, книга эта есть важный литературно-историческій документъ для всей талмудической и гаонской эпохи.

---

* Слово *теперь* излишне, такъ какъ и въ эпоху амореевъ въ Вавилоніи занимались уже Гаггадою. *Ред.*

** *Братья Чистоты*—названіе арабскаго ученаго общества X-го столѣтія. *Ред.*

На развитіе раввинской науки и житейской практики всѣ эти гаоним оказали, конечно, большое вліяніе своими юридическими мнѣніями, значеніе которыхъ обозрѣть и обсудить будетъ наиболѣе умѣстно въ заключеніе исторіи гаонскаго періода. Но научный духъ еще не нашелъ доступа въ обѣ академіи, тогда какъ между евреями Вавилона, Египта и другихъ странъ онъ уже пріобрѣлъ себѣ многочисленныхъ и энергическихъ приверженцевъ. Понятно поэтому, отчего караимы причисляютъ къ своимъ всякаго писателя той поры, стоящаго внѣ талмудическаго круга и отваживающагося произнести свободное слово. Конечно, имъ можно вполнѣ предоставить славу и честь причисленія къ главамъ традиціи смѣлаго искателя приключеній, какого несомнѣнно имѣло это время въ лицѣ *Элдада*, мнимаго данита; для исторіи литературы рѣшительно все равно, къ какому вѣроисповѣданію принадлежалъ этотъ человѣкъ, жившій въ послѣдней четверти девятаго столѣтія и распространявшій въ Каированѣ, Фецѣ и Испаніи, можетъ быть, даже въ Вавилонѣ, молву, что онъ происходитъ изъ племени Дана, причемъ пускалъ онъ въ ходъ и удивительные, но вымышленные разсказы о независимыхъ евреяхъ Аравіи, какъ о пропавшихъ десяти колѣнахъ Израиля. Его сказочныя повѣствованія дѣлали столько шума, что еврейская община въ Каированѣ обратилась на счетъ ихъ съ запросомъ къ гаону Цемаху въ Сурѣ, и, къ удивленію, отвѣтъ оказался благопріятнымъ для Элдада. Гаонамъ льстили, быть можетъ, отзывы, какіе дѣлалъ Элдадъ о ихъ достоинствѣ и значеніи отдаленнымъ единовѣрцамъ ихъ. Сообщенія Элдада собраны отрывками въ книгѣ «Sefer Eldad Hadani»; причина существованія этого сочиненія въ различныхъ редакціяхъ заключается, конечно, въ томъ, что миѳическій туристъ, вѣроятно, пересказывалъ свои приключенія и сказки въ различныхъ мѣстахъ и съ разными варіантами. Но источникъ этихъ сказокъ и вымысловъ, какъ и самая книга, до сихъ поръ недостаточно изслѣдованы критикой въ томъ, что касается его происхожденія и составныхъ частей. Если преувеличено называть повѣствованіе о странствіяхъ Элдада чѣмъ-то въ родѣ еврейской Одиссеи (замѣчаніе, которое въ крайнемъ случаѣ можно примѣнить къ хитрости обоихъ героевъ), то все-таки за этими разсказами надо признать извѣстную поэтичность; обаяніе, какое они производили всюду на евреевъ того времени, для которыхъ бесѣды о десяти колѣнахъ и рѣкѣ Самбатіонѣ имѣли прелесть набожной легенды, становится намъ болѣе чѣмъ понятно, когда мы слышимъ, какъ Элдадъ рекомендуется своимъ жадно внимающимъ слушателямъ гражданиномъ свободнаго данитскаго государства въ Азіи,

непосредственными сосѣдями коего были якобы тѣ левиты-пѣвцы изъ сыновъ Моисея, которые нѣкогда повѣсили свои арфы на ивахъ Евфрата, ибо не желали, чтобы сіонская пѣснь звучала на чужой землѣ изгнанія, а когда халдеи стали принуждать ихъ къ тому, то они откусили у себя пальцы. Послѣ этого облако подымаетъ ихъ въ высь и переноситъ въ землю Хавилу—въ Эѳіопію. Для защиты ихъ отъ враговъ, игновенно создается рѣка Самбатіонъ, которая обтекаетъ занятую ими землю со всѣхъ сторонъ; но она катитъ съ страшной быстротой не волны, а камни и песокъ, а въ седьмой день недѣли покрывается густымъ туманомъ и остается безъ движенія, такъ что въ субботу никто не можетъ перебраться черезъ нее. Со своими сосѣдями сыновья Моисея сносились только издали, стоя на берегу рѣки; проникнуть же къ нимъ самимъ было невозможно.

Такія и еще многія другія вещи разсказывалъ своимъ любопытнымъ слушателямъ «многостранствовавшій» Элдадъ, который во всякомъ случаѣ имѣлъ свѣдѣнія о еврейскомъ хазарскомъ царствѣ. Повсюду выставлялъ онъ своею миссіей—принести своимъ единовѣрцамъ въ Діаспорѣ вѣсть о десяти колѣнахъ, но въ каждомъ мѣстѣ описывалъ онъ свои странствія различно, смотря по степени образованія аудиторіи. И когда слышишь разсказъ о его чудномъ спасеніи послѣ кораблекрушенія изъ рукъ людоѣдовъ, сожравшихъ его товарищей, его же самого заточившихъ въ тюрьму, то невольно является предположеніе—подтверждаемое и многими изъ выдававшихся имъ за данитско-еврейскія, но на самомъ дѣлѣ сочиненныхъ имъ самимъ словъ—что хитрый Элдадъ былъ, можетъ быть, землякъ Гомеровскаго Одиссея, зналъ его исторію и воспользовался ею для своихъ цѣлей.

Въ Испаніи теряются слѣды этого искателя приключеній, который привелъ еврейскій міръ своего времени въ извѣстное волненіе и затѣмъ, почти тысячелѣтіемъ позже, сбивалъ съ толку тѣхъ, кто критически занимался имъ, ибо одни склонны видѣть въ немъ энергическаго поборника юнаго караимства, другіе—даже основателя особаго «эклектическаго вѣроисповѣданія».

Болѣе важности для исторіи литературы имѣютъ, однако, многія другія присвоенія, дѣлавшіяся караимствомъ—и, повидимому, не безъ успѣха—въ раввинской области. Для насъ почти непонятно, почему оно причисляетъ къ своимъ такого авантюриста, какъ Элдадъ, ради того только, что онъ передаетъ небывалую данитскую традицію. За то совершен-

но понимаемъ мы соображеніе, по которому караимство присваивало для своихъ цѣлей такого радикальнаго критика Библіи, какъ египтянинъ * Chiwi el-Balkhi, о жизни котораго извѣстно только, что онъ жилъ около 880 г. въ городѣ Балхѣ въ древней Бактріи. Изъ сочиненій Хиви не сохранилось ничего, только изъ отвѣтовъ его ожесточенныхъ враговъ получаются нами нѣкоторые штрихи его раціоналистической критики Библіи, которая, конечно, породила раввинству въ его собственной средѣ опаснаго врага, если справедливо сообщеніе одного позднѣйшаго спеціалиста, что она нашла себѣ доступъ даже въ школы. Дѣйствительно-ли Хиви написалъ книгу противъ Библіи и Откровенія, или сдѣланы имъ арабскій переводъ и объясненіе Пятикнижія—это остается нерѣшеннымъ. Несомнѣнно то, что онъ предъявилъ двѣсти возраженій противъ Библіи и еврейства—возраженій, изъ которыхъ, быть можетъ, составилась часть вышеупомянутыхъ сочиненій и между которыми иныя, до насъ дошедшія, обнаруживаютъ болѣе чѣмъ раціоналистическій и либеральный взглядъ, едва-ли могущій найти себѣ соперника по смѣлости и трезвости. Хиви оспариваетъ созданіе міра изъ ничего и доказываетъ существованіе первобытной матеріи; чудо перехода черезъ Черное море онъ объясняетъ отливомъ; въ маннѣ—видитъ клей, выходившій изъ вспотѣвшихъ деревьевъ пустыни, а не хлѣбъ, падавшій съ неба; не вѣритъ онъ также, что лицо Моисея, по сошествіи его съ Синая, горѣло яркимъ блескомъ, а объясняетъ это рогообразною засушенностью кожи на лицѣ вслѣдствіе долгаго поста. Ни передъ какими результатами не отступалъ Хива и усердно отыскивалъ въ Библіи противорѣчія, чтобы ими доказать ея неудовлетворительность. Съ какою цѣлью Богъ установилъ жертвоприношеніе въ храмѣ, когда божество не имѣетъ никакой надобности въ пищѣ? Къ чему свѣчи при богослуженіи, когда Богу не нуженъ никакой свѣтъ? Такими вопросами, свидѣтельствовавшими о возвышенности и духовномъ характерѣ этого понятія о божествѣ, Хиви повергалъ руководителей раввинскаго еврейства въ немалый страхъ. Въ десяти приводимыхъ возраженіяхъ его заключается ни больше, ни меньше, какъ полное отрицаніе всѣхъ коренныхъ истинъ и принциповъ Моисеево-талмудическаго ученія; онъ отвергаетъ Писаніе, потому что законы приведены безъ всякихъ мотивовъ и толкованій, и потому еще, что вслѣдствіе содержащихся въ немъ противорѣчій оно

* На то, что Хиви изъ Египта, не имѣется рѣшительно никакихъ указаній.
Ред.

не заслуживаетъ вѣры; отвергаетъ преданіе, потому что оно спорно и неудостовѣрено исторіей; отвергаетъ Откровеніе на томъ основаніи, что оно не правдоподобно; жертвенныя постановленія, правила объ убіеніи скота— вслѣдствіе того, что они нецѣлесообразны; обрѣзаніе — какъ изувѣченіе человѣческаго тѣла, и т. д. Чтò затѣмъ оставалось еще пригоднымъ для сочиненнаго Хиви «новаго ученія»—неизвѣстно. Но представляется вѣроятнымъ, что такія мысли, да еще высказывавшіяся человѣкомъ, который пользовался славою великаго теософа, находили сочувствіе и распространеніе въ широкомъ кругу.

Если такимъ образомъ въ двери талмудическихъ школъ стали сильно стучаться раціонализмъ и невѣріе, то наступила настоятельная, крайняя необходимость въ томъ, чтобы въ самой области раввинскаго еврейства появился человѣкъ, который вывелъ бы его на новые пути, соединилъ бы въ себѣ культурность своего времени и перенёсъ ее на талмудическое еврейство,—выдающаяся индивидуальность, которая своимъ нравственнымъ и духовнымъ значеніемъ равномѣрно импонировала бы арабамъ, караимамъ и либеральнымъ раббанитамъ. Появленіе такой личности было теперь историческою необходимостью, непремѣннымъ условіемъ для продолженія существованія и благотворнаго развитія какъ литературы, такъ и религіозной жизни. И точно также, какъ повсюду въ важные историческіе періоды мы видимъ почти съ періодическою правильностью повторяющійся фактъ, что значительные, вліяющіе на свое время и дающіе ему видъ и направленіе характеры выступаютъ какъ разъ въ ту минуту, когда появленіе ихъ сдѣлалось роковою необходимостью, когда такимъ образомъ они какъ бы по зову выходятъ на сцену исторіи или литературы—точно также усматриваемъ мы это явленіе и въ исторіи еврейской культурной жизни: и здѣсь дальнѣйшее развитіе едва-ли было бы возможно, если бы караизмъ, съ одной стороны, либеральное раббанитство, съ другой, шли своими отдѣльными путями и не явилась бы посредникомъ и примирителемъ между ними значительная и пользовавшаяся общимъ уваженіемъ личность для того, чтобы указать обоимъ имъ цѣль и направленіе въ ихъ научной дѣятельности.

Такою личностью былъ *Саадіа б. Іосифъ* изъ Файюма въ Египтѣ (ок. 892—942 г.) *. Благодаря ему, ставшему въ 928 г. во главѣ гаоната

* О жизни Р. Саадіи былъ напечатанъ въ апрѣльской кн. „Восхода“ 1887 г. біографическій очеркъ, гдѣ, на основаніи новѣйшихъ изслѣдованій и рукопис-

Суры, академія пріобрѣла новый блескъ, талмудическое же еврейство поднялось нѣсколькими ступенями выше въ научномъ отношеніи. Обозрѣвая его дѣятельность вообще, мы видимъ, что онъ выступаетъ сперва главнымъ образомъ какъ первый систематическій *богословъ-философъ*, затѣмъ—какъ выдающійся *изслѣдователь Библіи* и наконецъ какъ *энергическій полемистъ*. Во всѣхъ этихъ областяхъ онъ обнаруживаетъ плодотворную и руководящую дѣятельность. Его принципъ—посредничество и примиреніе между враждебными другъ другу идеями; только относительно караимовъ онъ совершенно безпощаденъ; противъ нихъ онъ сражается самымъ сильнымъ оружіемъ полемики, которою, конечно, отвѣчаютъ и они, дѣйствуя если не съ такимъ же искусствомъ, то съ неменьшею рѣзкостью.

Саадія, ученикъ еврейско-арабскаго философа *Абу Кетира*, ведшаго ученыя пренія съ знаменитымъ арабскимъ историкомъ Масуди, былъ уже въ молодые годы очень хорошимъ знатокомъ Талмуда и караимской литературы. Первое сочиненіе его было направлено противъ основателя караимской секты, Анана, и имѣло арабское заглавіе: «Kitâb el Rudd'ala Anan» (Опроверженіе Анана). Этотъ трудъ, написанный Саадіею двадцати трехъ лѣтъ отъ роду, не дошелъ до насъ, за исключеніемъ одного важнаго историческаго мѣста. Но по тому волненію, которое онъ произвелъ въ караимскомъ лагерѣ, можно составить себѣ понятіе о его литературномъ достоинствѣ. Правда, здѣсь, какъ и во всѣхъ нападеніяхъ Саадіи на караимство, слѣдуетъ предположить отсутствіе полнаго безпристрастія; но за многія крайности, вызванныя духомъ партіи, вознаграждаютъ научный характеръ сочиненія и та рѣшительность, съ которою разоблачаетъ авторъ слабыя стороны караимства и отражаетъ нападенія этого послѣдняго на раввинскую традицію. Во всякомъ случаѣ, ударъ, нанесенный Саадіею сектѣ, былъ очень силенъ, и еще нѣсколько столѣтій спустя караимство едва могло оправиться отъ пораженія. Какимъ оружіемъ караимскіе ученые того времени сражались съ Саадіею—объ этомъ рѣчь впереди. Но и Саадія не сидѣлъ сложа руки; разница между имъ и его врагами только въ томъ, что онъ пускалъ въ ходъ преимущественно доводы науки, они—пасквили. Сверхъ вышеупомянутаго сочиненія, есть положительное извѣстіе еще о двухъ, написанныхъ Саадіею тоже противъ караимства; одно было направ-

ныхъ данныхъ, исправлены многія неточности, которыя до сихъ поръ повторяются въ еврейской ученой литературѣ, между прочимъ и въ настоящемъ сочиненіи. Къ означенному очерку мы отсылаемъ читателя.

Ред.

лено противъ Самуила Ибнъ Сакавіи и озаглавлено «Kitâb el-Rudd'ala ben Sâkawija» (Опроверженіе Сакавіи); другое—вѣроятно, противъ главнаго антагониста автора, Салмона б. Іерухама, съ заглавіемъ «Kitâb el-Tamjis» (Книга Отличія). Въ обоихъ этихъ произведеніяхъ Саадіа, судя по сохранившимся свѣдѣніямъ, защищалъ талмудическую Гагаду, на которую, вслѣдствіе ея антропоморфизмовъ, постоянно нападали караимы, и высказался на счетъ мистической литературы. Изъ одного заключительнаго отрывка этихъ сочиненій, сообщеннаго однимъ позднѣйшимъ толкователемъ Библіи, усматривается воззрѣніе Саадіи на мистическую литературу и главнѣйшія, въ то время пользовавшіяся большимъ почетомъ произведенія ея, каковы Sefer Rasiel, Otioth di Rabbi Akiba, Schiur Komah и др. Относительно послѣдняго сочиненія Саадіа пишетъ:

«Ни Мишна, ни Талмудъ ничего не знаютъ объ этой книгѣ, и у насъ нѣтъ никакого средства удостовѣриться, принадлежитъ-ли она рабби Измаилу или нѣтъ. Быть можетъ, кто нибудь приписалъ ему ея сочиненіе, какъ вообще мы имѣемъ такъ много книгъ, приписываемыхъ авторамъ, которые несомнѣнно не сочиняли ихъ, но гдѣ сочинителями нарочно выставляются знаменитые ученые, чтобы возвысить значеніе этихъ трудовъ. Если въ настоящемъ случаѣ повторился именно такой пріемъ, то мнѣ не предстояло бы никакой надобности отражать нападеніе на эту книгу. Для того, однако, чтобы на всякій случай закрѣпить истину, я допускаю, что р. Измаилъ—авторъ книги Шіуръ-Кома; но мы имѣемъ тутъ все-таки еще различные пути для объясненія ея содержанія въ духѣ вѣры и единства Божьяго. Ибо мы уже выше сказали, что Господь для Откровенія своимъ пророкамъ создалъ исходящій изъ себя свѣтъ, который не есть само божество, но только свидѣтельствуетъ о божествѣ и его великолѣпіи, и чрезъ посредство котораго пророкъ видитъ, что Откровеніе онъ получилъ отъ Бога. Если даже посредниками для передачи божественной воли людямъ служатъ ангелы, то слѣдуетъ принять, что сами ангелы получаютъ божественное Откровеніе не отъ самого Бога, но чрезъ посредство истекающаго свѣта. Но истекающій свѣтъ, какъ созданное, поддается измѣряемости и можетъ пропорціонально увеличиваться, какъ и во взаимномъ отношеніи между ангелами и людьми существуетъ извѣстная постепенность.

«Когда Хиви-эль-Балхи въ своей, изъ двухсотъ нападеній состоящей книги поставилъ вопросъ: «Почему Богъ не поселилъ Своего величія между чистыми ангелами, а предпочелъ сдѣлать его мѣстопребываніемъ міръ грѣшныхъ людей?»—я отвѣчалъ ему: «Кто сообщилъ тебѣ, что у ангеловъ истекающій свѣтъ не сильнѣе и не великолѣпнѣе, чѣмъ между людьми?» Затѣмъ я сказалъ еще, между прочимъ буквально, вотъ что: «Откуда можешь ты узнать, каково отношеніе Бога къ ангеламъ? Быть можетъ, свѣтъ его великолѣпія у ангеловъ въ тысячу разъ сильнѣе, сообразно духовному отношенію

между ангелами и Богомъ?» Руководствуясь этимъ предположеніемъ, можно правильно понять и содержаніе книги Шіуръ-Кома. Рабби Измаилъ разсказываетъ, что одинъ изъ ангеловъ сообщилъ ему, что яркій свѣтъ божественнаго великолѣпія имѣетъ у него тѣ и другіе исполинскіе размѣры, т. е. онъ наполняетъ собою небо, ибо если истекающее свѣтомъ великолѣпіе Бога наполняетъ стѣны храма, то у ангеловъ это великолѣпіе должно наполнять небо. Въ этомъ смыслѣ должны мы объяснять себѣ загадочную книгу рабби Измаила, если она дѣйствительно—его произведеніе».

Если на основаніи этого, написаннаго въ талмудическомъ духѣ, образца полемики Саадіи читатель составитъ себѣ невыгодное понятіе о его міровоззрѣніи, то не слѣдуетъ забывать, что эти анти-караимскія сочиненія были юношескими работами даяна (судьи) въ Файюмѣ и что религіозные взгляды его впослѣдствіи сдѣлались значительно яснѣе и глубже.

Какъ явствуетъ изъ приведеннаго возраженія Саадіи, онъ сочинилъ также опроверженіе нападокъ уже упоминавшагося нами Хиви эль-Балхи, о которомъ, однако, мы знаемъ кое-что только по цитатамъ изъ него у самого Саадіи и у послѣдующихъ писателей. Мало свѣдѣній имѣемъ мы также о многочисленныхъ грамматическихъ, талмудическихъ, хронологическихъ работахъ Саадіи. Часть всего этого сохранилась въ рукописи, часть—только въ цитатахъ позднѣйшихъ сочинителей. Нѣкоторые отрывки обнародованы уже въ послѣдніе годы, причемъ подлинность ихъ, въ виду многихъ сомнѣній въ ней, не установлена окончательно; таковы введенія къ еврейскому лексикону—«Iggaron»—и къ сочиненію—«Sefer Hagâluj», въ которомъ авторъ вычислилъ время пришествія Мессіи. Принадлежать-ли кромѣ того Саадіи, какъ это утверждается, переводъ Мишны, введеніе въ Талмудъ, сочиненіе о календарномъ вычисленіи, полемическая статья противъ основателей Масоры и различные талмудическіе трактаты—рѣшить это въ настоящее время едва-ли возможно. За то извѣстны многія изъ его литургическихъ работъ, въ которыхъ онъ слѣдуетъ путями, указанными Элеазаромъ б. Калиромъ, не обладая, впрочемъ, поэтическимъ дарованіемъ этого послѣдняго, и еще недавно найденъ «Siddur», арабскій молитвенникъ Саадіи.

Важнѣе всѣхъ этихъ попытокъ, которыя, быть можетъ, дѣйствовали возбудительно въ разныхъ направленіяхъ, но не пріобрѣли такого прочнаго вліянія, какимъ несомнѣнно пользовался у своихъ современниковъ Саадіи, его труды экзегетическіе и философскіе.

Саадіа былъ первый арабскій переводчикъ Библіи между раббанитами. Если основательно смотрѣть на каждый, возникшій не чисто по литера-

турному побужденію переводъ Библіи какъ на «откровеніе новаго сознанія духа своего времени, выраженіе новой потребности примирить текущую религіозную жизнь съ ея источникомъ», то это воззрѣніе примѣняется въ особенно широкихъ размѣрахъ къ создавшимся на почвѣ еврейства переводамъ Библіи, вплоть до тѣхъ изъ нихъ, которые сдѣланы въ прошедшемъ столѣтіи; ибо каждый переводъ появлялся въ еврейской литературѣ на порогѣ новаго періода. Когда александринскіе евреи впервые проникнулись греческимъ духомъ, они принялись за Септуагинту; когда, послѣ разрушенія храма, еврейство начало отыскивать новыя формы и идти новыми путями, появился халдейскій переводъ Таргумы. Точно также и переводъ Саадіи былъ знаменіемъ новаго времени, настоятельно требовавшаго подобной работы,—времени проникновенія арабскаго духа въ области Израилевы. Весьма понятно, что передъ судомъ безпристрастной научной критики не можетъ устоять такой переводъ, сдѣланный больше по религіозному, чѣмъ по научному побужденію, и притомъ въ такое время, когда не существовало еще высшее грамматическое сознаніе,—точно также какъ несостоятельно предъ такимъ судомъ толкованіе Библіи, построенное на раціоналистическомъ фундаментѣ, но въ то же время борющееся съ раціонализмомъ и пытающееся примирить противорѣчія, рѣзко и безпосредственно возникающія между собой именно въ этой области. Тѣмъ не менѣе, такое критическое отношеніе отнюдь не можетъ умалить заслугу Саадіи, который своимъ переводомъ Библіи и своими объясненіями ея возвысилъ раввинское еврейство на ступень духовнаго пониманія своего времени, отнялъ у караимовъ сильнѣйшее оружіе противъ талмудизма и открылъ на этомъ широкомъ полѣ путь для всѣхъ будущихъ изслѣдованій.

Изъ перевода и комментаріевъ Саадіи вполнѣ изданы только комментарій къ Пятикнижію и книгѣ Исаи. Многія экзегетическія работы, появлявшіяся съ именемъ Саадіи, не принадлежатъ ему; таковъ, напр., переводъ «Проповѣдника», а также комментарій къ «Sefer Iezirah», тогда какъ подлинный сохранился только въ рукописи. Языкъ какъ перевода, такъ и толкованій, обнаруживаетъ стремленіе «къ прекрасному изяществу и закругленности выраженія». Арабскій оттѣнокъ рѣчи Саадіи такъ своеобразенъ, что лингвистъ и по сю пору черпаетъ въ ней рѣдкія формы и множество малоупотребительныхъ формъ. Свободолюбивый и правдивый въ жизни, онъ и съ письменнымъ словомъ Библіи обращался настолько свободно и безпристрастно, насколько этого требовала, по его мнѣнію, «милая красивость арабской рѣчи».

Въ своей экзегетикѣ Саадія обращаетъ особенное вниманіе на слово писанія, на толкованіе вещевое, на разборъ заключающихся въ Библіи ученій и на примиреніе ихъ съ требованіями и указаніями разума. Въ грамматическомъ отношеніи его познанія и работы, конечно, еще незначительны; важнѣе его толкованія вещевыя. Въ противоположность эллинистамъ и нѣкоторымъ караимамъ, онъ ставитъ высшимъ принципомъ, что «все, находящееся въ св. книгахъ, слѣдуетъ понимать по его естественному смыслу и простому объясненію словъ». Такой взглядъ не мѣшаетъ ему, однако, давать многимъ мѣстамъ Библіи иное, болѣе мягкое толкованіе. Такъ, напримѣръ, не затрудняется онъ заявлять, что ни змѣй не говорилъ съ Евой, ни ослица съ Валаамомъ, и этотъ разсказъ Библіи слѣдуетъ понимать исключительно въ томъ смыслѣ, что говорилъ и за того, и за другую ангелъ. Библейское повѣствованіе о радугѣ послѣ потопа онъ толкуетъ такъ, что радуга не появилась впервые именно въ этотъ моментъ, какъ особенное созданіе Божье, но что на ея появленіе, прерванное на время потопа, слѣдуетъ смотрѣть въ будущемъ какъ на знаменіе союза между Богомъ и людьми. Матеріальныя выраженія о Богѣ должны быть, по мнѣнію Саадіи, тоже понимаемы только духовно; въ чудесахъ же онъ не сомнѣвается и видитъ въ нихъ скорѣе подтвержденіе пророческаго дара. Сатана, выступающій въ прологѣ къ книгѣ «Іова» обвинителемъ Іова, для Саадіи только злой человѣкъ; появленіе тѣни Самуила устроено не эндорскою волшебницей—это Богъ сдѣлалъ такъ, чтобы Саулъ увидѣлъ тѣнь Самуила одновременно съ заклинаніемъ волшебницы, но не чрезъ ея посредство.

Что и комментаріи Саадіи главнымъ образомъ были направлены противъ караимовъ и имѣли своимъ источникомъ необходимость создать оплотъ для отраженія нападеній караимства—объ этомъ мы уже упоминали. Но и противъ свободомыслителей между раббанитами неоднократно обращалъ онъ свое оружіе. Чѣмъ рѣшительнѣе высказывается онъ въ пользу разумнаго толкованія смысла писанія, тѣмъ энергичнѣе его нападеніе на чрезмѣрный раціонализмъ какого нибудь Хиви и его товарищей. Свой основной принципъ, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ и принципъ раббанистскаго еврейства, онъ выражаетъ ясно и точно въ слѣдующихъ словахъ: «Кромѣ слова Библіи мы имѣемъ еще два источника познанія: предшествующій этому слову—источникъ разума, и слѣдующій за нимъ—теченіе традиціи». Являясь такимъ образомъ посредникомъ и примирителемъ между разумомъ и преданіемъ, раціонализируя тамъ, гдѣ это представляется дозволитель-

нымъ, отбрасывая раціоналистическое толкованіе тамъ, гдѣ оно противорѣчитъ традиціи, Саадіа, какъ изслѣдователь Библіи, стоитъ, правда, на высотѣ своего времени, но еще не на той ступени совершенства, на которую поднялся онъ, благодаря своей религіозно-философской системѣ, зрѣлому плоду человѣческой жизни.

Вѣроятно, по окончаніи имъ комментаріевъ Библіи обратился къ нему эксилархъ Давидъ б. Заккаи съ приглашеніемъ принять санъ Гаона Суры. О борьбѣ его, въ качествѣ гаона, съ эксилархами, еврейская исторія разсказываетъ не мало; борьба эта окончилась увольненіемъ Саадіи, который послѣ этого удалился въ уединеніе и тамъ усердно предался философскимъ занятіямъ. Плодъ этихъ трудовъ—большое, написанное по арабски сочиненіе религіозно-философскаго характера «Kitab al-Amânât wa'l-I'tiqâdât» (евр. Emunoth we-Deoth», религіи и религіозныя воззрѣнія), въ которомъ авторъ впервые представляетъ составленную по строго опредѣленному плану и разработанную строго научнымъ путемъ систему еврейской религіозной философіи.

Если уже въ одномъ этомъ фактѣ заключается большая заслуга, то она увеличивается еще способомъ и манерою выполненія. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно бѣглаго взгляда на систему Саадіи, въ томъ ясномъ и отчетливомъ видѣ, въ какомъ она представляется намъ въ вышеупомянутомъ сочиненіи. Главною цѣлью работъ его было проложить дорогу примиренію еврейскихъ взглядовъ съ философскими идеями того времени, доказать законность первыхъ и право на существованіе вторыхъ. Ближайшій поводъ къ этимъ работамъ онъ самъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ въ введеніи къ своему труду, который въ настоящее время извѣстенъ въ арабскомъ подлинникѣ и двухъ еврейскихъ переводахъ и очень распространенъ въ одномъ изъ этихъ послѣднихъ:

«Многихъ видѣлъ я потонувшими въ волнахъ сомнѣнія, покрытыхъ потокомъ ложныхъ возрѣній, и нѣтъ ни одного водолаза, который вынесъ бы ихъ изъ пучины, ни одного пловца, который протянулъ бы имъ руку и вытащилъ на поверхность. Я же обладаю многимъ, чему научилъ меня мой Богъ и на что эти люди могли бы опереться; есть въ моемъ распоряженіи многое, чѣмъ удостоилъ Онъ надѣлить меня, чтобы я предложилъ все это имъ, какъ помощь и спасеніе. И я счелъ своею обязанностью принести имъ чрезъ это пользу, счелъ своимъ долгомъ, согласно сказанному пророкомъ: „Господь Богъ далъ мнѣ послушный языкъ для того, чтобы я умѣлъ укрѣплять усталыхъ своимъ словомъ". При этомъ я сознаю недостаточность моего разумѣнія и неполноту моихъ знаній: я нисколько не мудрѣе всѣхъ моихъ современниковъ, но я

даю пропорціонально моимъ силамъ и моему уму, согласно сказанному пророкомъ: „Я же—не ради мудрости, находящейся во мнѣ въ большей степени, чѣмъ во всѣхъ живущихъ, была открыта мнѣ эта тайна". Но я всетаки не теряю надежды, что мой Богъ поможетъ мнѣ успѣть въ этой работѣ, что Онъ ниспошлетъ свою благодать не за мои дѣла и заслуги, но потому, что Ему извѣстны мои цѣли и мои сокровенныя стремленія, ибо сказано однимъ изъ Его набожныхъ слугъ: „Я знаю, Господи, что ты сердцевѣдецъ и любишь честность". Я же заклинаю Богомъ, Создателемъ вселенной, каждаго мудреца, который, читая это сочиненіе, найдетъ въ немъ погрѣшность, исправить ее, а если встрѣтить двусмысленное слово—замѣнить его надлежащимъ. И пусть то обстоятельство, что эта книга не его сочиненіе и что въ этомъ дѣлѣ я предупредилъ его,—пусть оно не мѣшаетъ ему высказывать мысли, до сихъ поръ не приходившія ему въ голову; ибо мудрый бережетъ мудрость и высоко чтитъ ее, и обращается онъ къ ней такъ же любовно и доброжелательно, какъ родственникъ къ родственнику, согласно написанному: «Скажи мудрости: ты моя сестра!» хотя и глупцы любятъ свою глупость, согласно написанному: «Онъ бережетъ ее и не отрекается отъ нея.»

Если уже изъ этихъ вступительныхъ словъ видно, что тутъ съ единовѣрцами говоритъ не столько систематикъ, сколько апологетъ, желающій защищать свою вѣру отъ всяческихъ чужеземныхъ и туземныхъ нападеній, то нельзя однако отрицать въ авторѣ ясное пониманіе своего времени и его явленій, живое стремленіе согласовать собственный религіозный взглядъ съ результатами, добытыми познаніемъ: точно также нельзя не придавать важности тому обстоятельству, что изъ исключительно талмудическаго круга вышелъ мыслитель, отважившійся на первую попытку «высказать въ сжатой формѣ мысли, имѣющія общее значеніе» и трудъ котораго несомнѣнно важенъ не только для исторіи литературы, но и для хода развитія философскаго мышленія вообще.

Вмѣстѣ съ тѣмъ это сочиненіе, какъ по своему замыслу, такъ и по выполненію, представляетъ прекрасное свидѣтельство, какъ глубоко проникли уже философскія идеи въ еврейство того времени и въ какой сильной степени овладѣли онѣ умами. Точно также какъ Филонъ въ александрійскомъ періодѣ понялъ и осуществилъ необходимость философскаго сближенія между еврейскимъ и греческимъ духомъ, Саадія въ этомъ періодѣ почувствовалъ потребность примиренія доктрины еврейства съ арабскою философіею.

Эта арабская философія была конечно тоже проникнута греческимъ духомъ, и единодержавнымъ властителемъ въ царствѣ мысли оставался въ ту пору Аристотель, мудрецъ Стагиры, съ которымъ магометане арабы

познакомились черезъ посредство сирійскихъ христіанъ. Въ правленіи калифа Алмамуна (813—833 по Р. Х.) сочиненія Аристотеля были впервые переведены на арабскій языкъ.

Въ переводахъ этихъ, часть которыхъ сохранилась до сихъ поръ, участвовали евреи и прозелиты. Самымъ значительнымъ между переводчиками былъ сирійскій христіанинъ, котораго ошибочно принимали за еврея—*Гонейнъ б. Исхакъ* эль-Ибади (809—876); его «Нравственныя изреченія философовъ», собранныя имъ вѣроятно изъ византійскихъ источниковъ, пользовались значеніемъ въ позднѣйшей новоеврейской литературѣ. Въ десятомъ столѣтіи, вмѣсто прежнихъ, оказывавшихся уже неудовлетворительными, переводовъ были сдѣланы, и снова по большей части сирійскими христіанами, новые, которые затѣмъ получили широкое распространеніе и пріобрѣли прочное вліяніе на послѣдующія времена. Какія богатыя сѣмена Аристотелева философія кинула въ безхитростную, наивную почву Ислама—это еще далеко не оцѣнено по достоинству; точно также какъ не представлены до сихъ въ научной связи и подавно не нашли себѣ общаго признанія могучее вліяніе, оказывавшееся Аристотелемъ въ средніе вѣка на все развитіе еврейской религіозной философіи, и съ другой стороны—великія заслуги еврейскихъ мыслителей по усвоенію, сохраненію и распространенію этой философской системы въ средніе вѣка. Славное и плодотворное движеніе должно было естественно возникнуть тамъ, гдѣ столь рѣзкія противорѣчія внезапно пришли въ такое близкое соприкосновеніе, когда «систематизирующій, все книгообразно выводящій философъ» вошелъ въ «произвольное, фантастическое, фанатическое броженіе» міра ислама; когда «смѣлыя утвержденія, оракулоподобныя заявленія основателя арабской религіи, приверженцы котораго разносили доказательную силу своихъ религіозныхъ догматовъ на остріѣ меча, употребляя въ дѣло его сталь вмѣсто всякихъ силлогизмовъ» впервые столкнулись съ «холодною строгостью основателя формальной логики, который свелъ къ самымъ простымъ формуламъ, законамъ, принципамъ пестрое разнообразіе міра духовныхъ образовъ и изобиліе жизни природы»; когда наконецъ—«завершеніе греческой философіи, зрѣлѣйшій плодъ эллинскаго духа» сдѣлался азбукой, по которой молодой востокъ сталъ учиться грамотѣ!

Но съ какой быстротой выучился онъ ей—тому вѣское доказательство представляетъ книга нашего Саадіи. Онъ является намъ здѣсь уже близко знакомымъ съ различными философскими системами греческихъ мы-

слителей; онъ даже сражается уже философскими аргументами изъ арсенала спекулятивнаго умозрѣнія съ ученіемъ софистовъ, идеями элеатовъ и стоиковъ, доктринами Анаксагора, Зенона и Гераклита, киренейцевъ и эпикуреевъ; онъ свободно цитируетъ мнѣнія Платона, а иногда и категоріи Аристотеля. Не менѣе освоился онъ и съ Каламомъ магометанскихъ Мотекаллеминъ; теорія созданнаго слова есть также одна изъ точекъ опоры его системы, подробно разъясненой имъ въ слѣдующихъ десяти отдѣлахъ его сочиненія: 1) о созданіи міра и бытіи Создателя; 2) о единствѣ Бога, Творца всѣхъ вещей; 3) объ откровеніи божественнаго слова, о пророкахъ и о вѣчной авторитетности св. ученія; 4) о преимуществахъ человѣка, о человѣческой свободѣ воли и божественномъ всевѣдѣніи; 5) о заслугѣ и винѣ, объ участи добраго и злаго на землѣ, о молитвѣ, о покаяніи и внутреннемъ почитаніи Бога; 6) о сущности души и продолженіи ея жизни послѣ смерти; 7) о воскресеніи мертвыхъ; 8) о будущемъ избавленіи Израиля и о времени Мессіи; 9) о награжденіи добродѣтели и наказаніи порока; 10) руководство къ нравственной, набожной и богоугодной жизни.

Философія Саадіи—какъ видно уже изъ введенія къ его труду не безъ предвзятыхъ положеній. Да и вообще философія въ его системѣ занимаетъ только второстепенное мѣсто; она служитъ ему только для того, чтобы доказывать истины его религіи ученіями разума. Такимъ образомъ онъ исходитъ изъ откровенія, какъ изъ безошибочнаго предположенія, которое подтверждается тремя источниками истины: удостовѣреннымъ наблюденіемъ внѣшнихъ чувствъ, непосредственнымъ заключеніемъ разума и неизбѣжнымъ выводомъ.

Между еврейскими мыслителями, сочиненія которыхъ дошли до насъ, Саадія конечно первый, систематически истолковавшій догматъ о сотвореніи міра изъ ничего, подробно опровергнувъ всѣ противоположныя этой теоріи системы и допустивъ при сотвореніи міра дѣйствіе исключительно воли Божьей. Касательно свойства матеріи онъ также первый высказалъ мнѣнія, противоположныя древней философіи и согласныя съ ученіемъ его мотекалемитскихъ современниковъ. По созданному онъ натурально заключаетъ о Создателѣ и Его единствѣ. Но аттрибуты Бога Саадія объясняетъ не согласно съ Каламомъ, котораго онъ близко придерживается въ доказательствахъ сотворенія міра и единства Бога, слѣдуя ученію Мутазилы, отрицающему всѣ аттрибуты божества, и въ рѣзкой противоположности съ гностицизмомъ, религіозно-философскія идеи котораго онъ близко зналъ и

старался опровергнуть. Его ученіе объ аттрибутахъ подходитъ по своей чистотѣ и ясности къ просвѣщеннѣйшимъ воззрѣніямъ всей догматики на идею божественнаго всемогущества.

Идея созданія свѣта—Kol hanibra, Or hanibra—тянущаяся красною нитью по всѣмъ философскимъ и экзегетическимъ работамъ Саадіи, имѣетъ свой первоначальный источникъ въ арабской догматикѣ мотекаллеминъ. Видимое откровеніе—по примѣненію Саадіи къ еврейскимъ идеямъ — произошло чрезъ посредство созданнаго свѣта, и слово было создано для цѣлей откровенія. Этотъ созданный свѣтъ былъ видимъ пророкамъ различными способами и возвѣщалъ имъ Слово Создателя.

Средоточіе вселенной, по геоцентрической системѣ Саадіи, составляетъ земля, и на ней, какъ вѣнецъ созданія—человѣкъ, величіе котораго состоитъ въ познаніи и въ субъективной свободѣ воли; существованіе этой свободы Саадія основываетъ на свидѣтельствахъ чувствъ, разума, писанія и преданія. Способность познаванія душа человѣка получила изъ самой себя, къ этому присоединяется еще способность пожеланія и воспріимчивости; но только посредствомъ соединенія ея съ тѣломъ образуется цѣльное существо. Извнѣ дано душѣ чувство зависимости отъ Бога, источникъ всѣхъ религій, къ которому человѣкъ, правда, могъ бы возвыситься собственнымъ познаніемъ, но для чего не было бы у него надлежащаго чувства мѣры и регулирующаго закона. Поэтому оказалась необходимость въ откровеніи и въ провозглашеніи Слова Божьяго пророками, миссія которыхъ подтверждалась знаменіями и чудесами. Ученіе данное величайшимъ изъ пророковъ, фактически исходило отъ Бога и. поэтому имѣло не временную, но вѣчную силу. Относительно законовъ Саадія устанавливаетъ различіе между имѣющими разумное основаніе законами — Mizwoth sichlijoth—и обрядовыми предписаніями—Mizwoth schamijoth—причины и цѣли которыхъ неизвѣстны.

Изъ результатовъ философіи и ученія откровенія Саадія строитъ наконецъ въ десятомъ отдѣлѣ своего сочиненія этическую систему, нѣчто въ родѣ практической морали, полной ясныхъ мыслей и здоровыхъ правилъ, которыя справедливо признавались ядромъ этой системы; но въ то же время его мнѣнія о матеріальномъ воскресеніи мертвыхъ, которое онъ читаетъ не противнымъ природѣ и разуму, о загробномъ мірѣ, о царствѣ Мессіи и жилищѣ блаженныхъ обнаруживаетъ сильное вліяніе современныхъ ему вѣрованій и ученія магометанскаго, вліяніе методы и проблемъ магометанскаго богословія какъ въ Fikh, такъ и въ Kalam.

Такимъ образомъ система Саадіи, не смотря на значительные недостатки, заслуживаетъ полнаго вниманія, и нельзя не признать великой заслуги въ его указаніи единовѣрцамъ, что религія не только не боится свѣжаго разума, но напротивъ находитъ въ этомъ послѣднемъ твердую опору,—указаніи, посредствомъ котораго онъ ввелъ занятіе философіею въ кругъ еврейской науки и этимъ положилъ начало знаменательной эпохѣ арабско-еврейской культуры.

Уже при жизни Саадіи, которому чрезъ нѣсколько времени послѣ его увольненія снова возвратили санъ гаона Суры, философскія работы и изслѣдованія проложили себѣ дорогу въ талмудическо-еврейскій кругъ. Многіе пожилые и молодые современники знаменитаго учителя выступаютъ въ качествѣ изслѣдователей и учителей, держась его принциповъ и его направленія, но отчасти еще превосходя его смѣлостью добываемыхъ имъ результатовъ. Объ одномъ изъ нихъ, богословѣ-философѣ и врачѣ *Давидѣ б. Мерванѣ аль-Мокаммецѣ* (около 900 года), который жилъ въ ту пору и былъ знакомъ съ Саадіею, мы, правда, знаемъ слишкомъ мало, чтобы имѣть возможность рѣшить, пользовался ли и въ чемъ именно Саадіа дошедшимъ до насъ въ нѣсколькихъ отрывкахъ богословско-философскимъ сочиненіемъ его, которое еще въ XIV вѣкѣ пользовалось большимъ значеніемъ и о которомъ одинъ позднѣйшій писатель сообщаетъ, что аль-Мокаммецъ стремился въ немъ «путемъ изслѣдованія представить доказательства въ пользу корней вѣры и ими опровергнуть мнѣнія еретиковъ». Этому же ученому приписывается сочиненіе о различныхъ сектахъ и религіяхъ, и сдѣланное имъ раздѣленіе философіи на три науки интересно для характеристики воззрѣній того времени борьбы и броженія. Первую категорію составляетъ у него метафизика, вторую этика, третью физика. Аль-Мокаммецъ также знаетъ и цитируетъ греческихъ философовъ; онъ также, подобно Саадіѣ, полемизируетъ противъ иноземныхъ религій и сектъ.

Объ этомъ богословѣ-философѣ, котораго многіе считали прозелитомъ, извѣстно, однако, меньше, чѣмъ о другомъ современникѣ Саадіи, жившемъ въ Каированѣ—врачѣ Исаакѣ б. Соломонѣ Израэли (около 854—955 г.), который прославился какъ медицинскій и философскій писатель и за свою необычайно продолжительную жизнь написалъ много сочиненій по различнымъ отраслямъ знанія. Изъ его трудовъ сохранилось семь въ латинскомъ переводѣ нѣкоего монаха Константина изъ Карѳагена; нѣкоторыя же изъ нихъ были списаны позднѣйшими врачами и выданы ими за собственныя

произведенія. Особенное достоинство приписывалось его сочиненію о лихорадкѣ, которое переводилось и изучалось еще нѣсколько столѣтій послѣ того и на которое онъ самъ смотрѣлъ, какъ на трудъ, долженствовавшій увѣковѣчить его имя. Діэтетическія сочиненія оставались еще больше полустолѣтія руководящими въ медицинѣ, развитію которой между арабами онъ содѣйствовалъ въ значительной степени. Его «Руководитель Врачей» напечатанъ недавно, но подлинность этого сочиненія была подвергнута сомнѣнію. Менѣе значительны его философскіе труды, изъ которыхъ сохранились, тоже въ латинскомъ переводѣ, сочиненіе «Объ опредѣленіяхъ понятій и описаній»—«Sefer Hagebulim we-Harischumim» — затѣмъ, отрывками, въ еврейскомъ переводѣ, философскій комментарій къ главѣ книги Бытія о сотвореніи міра, и, наконецъ, главное сочиненіе этого автора— «Sefer Hajesodoth» (книга о стихіяхъ). Въ этой, переведенной на еврейскій языкъ Абрамомъ б. Хисдаи книгѣ, Израэли является хорошимъ знатокомъ греческой философіи—и такимъ же вѣрнымъ послѣдователемъ Аристотеля въ философской области, какимъ онъ былъ въ медицинѣ относительно Галена. Задача его заключалась въ объясненіи четырехъ стихій и опроверженіи атомистической теоріи Демокрита. На счетъ многихъ пунктовъ воззрѣнія Израэли яснѣе, чѣмъ Саадія; въ другихъ онъ уступаетъ этому послѣднему. Вліяніе его на еврейскую религіозную философію было значительное. Почти всѣ послѣдующіе изслѣдователи упоминаютъ о немъ и опираются на его доводы. Также и схоластики, особенно—Албертусъ Магнусъ, часто и съ уваженіемъ цитируютъ «рабби Исаака». Изъ учениковъ Исаака Израэли, личное значеніе котораго очень высоко ставится современниками, заслуживаетъ вниманія работавшій въ томъ же духѣ *Дунашъ б. Тамимъ* (около 900—960 г.). Подобно своему учителю, онъ посвящаетъ себя естественно-научнымъ и философскимъ занятіямъ. Изъ его сочиненій сохранилось немного; извѣстна только его классификація наукъ, въ которой математика, астрономія и музыка занимаютъ низшее мѣсто, естественныя науки и медицина—болѣе высокое, метафизическія же знанія, естественно—самое высшее. Изъ его философскихъ и экзегетическихъ трудовъ сохранились также только отрывки еврейской грамматики и комментарія къ «Sefer Iezirah», много занимавшаго въ ту пору мыслящіе умы; тамъ говоритъ онъ съ большимъ сочувствіемъ о Саадіи, не скрывая, однако, что и его коментарій не раскрылъ тайну системы созданія міра. Но и Дунашъ б. Тамимъ не проникъ въ глубь этой системы и не сдѣлалъ ее доступною для пониманія. Его взглядъ на происхожденіе медицины своеобразенъ; онъ отождествляетъ грека Галенуса съ еврейскимъ потріархомъ

Гамаліелемъ, будучи введенъ въ заблужденіе однимъ трудомъ, происхожденіе котораго—въ псевдоэтнографической литературѣ арабовъ. Это—приписываемое нѣкоему *Азсфу б. Берехіи*, «Sefer Asaph», медицинское сочиненіе, интересное во многихъ отношеніяхъ и различныя составныя части котораго требуютъ тщательнаго изслѣдованія въ интересахъ исторіи медицины. Въ исторически-любопытномъ введеніи происхожденіе медицины, на основаніи одного стараго Мидраша, возводится къ Симу, сыну Ноя, которому будто бы сообщили это искусство ангелы и отъ котораго оно постепенно проникло къ индійцамъ, халдеямъ, египтянамъ и грекамъ.

Но если изобрѣтеніе медицины и не принадлежитъ израильскому народу, то дальнѣйшимъ развитіемъ своимъ она въ очень значительной степени обязана именно ему. Какъ въ Египтѣ и сѣверной Африкѣ, такъ и въ Италіи, Испаніи и Франціи, евреи уже въ то время были придворными врачами халифовъ и императоровъ и медицинскими писателями. Одновременно съ Исаакомъ Израэли жилъ въ итальянскомъ городѣ Оріи *Саббатаи б. Авраамъ Донноло* (около 913—965 г.), первый по еврейски писавшій врачъ и философъ на Западѣ; ему принадлежатъ также астрономическія и медицинскія сочиненія, а равно и философскіе комментаріи, и онъ сдѣлалъ много выдающагося въ качествѣ врача, ботаника и астронома, причемъ, конечно, написалъ и коментарій къ «Sefer Iezirah». Его астрономическо-философское сочиненіе о сотвореніи міра—«Chakmoni» (Мудрецъ) держится въ общемъ метафизической точки зрѣнія Израэли, Саадіи, Дунаша б. Тамима; особенно съ первымъ сходится онъ въ ученіи о происхожденіи стихій. Стоя на высотѣ тогдашней науки и далеко превосходя образованіемъ и либерализмомъ своего товарища, св. Нила, онъ къ стиху книги Бытія о созданіи человѣка по образу и подобію Божію далъ соотвѣтствующую воззрѣніямъ того времени картину микрокозма, которая имѣетъ нѣсколько привлекательныхъ сторонъ. По его объясненію, смыслъ этого стиха не можетъ быть тотъ, что человѣкъ по своему образу подобенъ божеству, ибо противное усматривается изъ формы нашего тѣла, которое сходно съ тѣломъ животнаго и составъ котораго Донноло при этомъ описываетъ очень подробно, причемъ, какъ сохранилось извѣстіе, это описаніе было снабжено даже рисунками. Сходство съ божествомъ, по мнѣнію нашего комментатора, заключается также во взглядѣ человѣка на свое высшее назначеніе. Но человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ и подобіе видимаго міра: голова его изображаетъ небо, глаза похожи на солнце и луну, носъ, уши, ротъ—на пять планетъ. Разъясненіе этой параллели заключаетъ въ себѣ правильныя мысли рядомъ съ многими фантастическими и мистиче-

скими, сообразно тогдашнему младенчеству антропологической науки. Въ теософическомъ отдѣленіи можетъ быть не безъинтересною мысль Донноло, что какъ божество есть носитель міра, а не на оборотъ, такъ духъ носитъ тѣло, а не наоборотъ. Такимъ образомъ, духъ продолжаетъ жить и безъ подвергающагося тлѣнію тѣла. Онъ и есть собственно микрокозмъ, подобный вѣчно живому макрокозму, который обнаруживаетъ свое существованіе чрезъ посредство видимаго міра точно также, какъ духъ чрезъ посредство тѣла.

Сохранился отрывокъ и фармакологическаго сочиненія Донноло «О медикаментахъ», важнаго потому, что оно вмѣстѣ съ «Sepher Asaph» есть старѣйшій оригинальный трудъ по медицинѣ на еврейскомъ языкѣ. Другое медицинское сочиненіе было «Драгоцѣнная Книга» — антидотаріумъ * Донноло, научная дѣятельность котораго относится къ тому времени темныхъ началъ салернской школы и примыкающей къ ней медицинской литературы, въ которое въ XII столѣтіи одно апологетическое сказаніе перенесло и еврейскихъ учителей. Точки соприкосновенія между арабскою и греческою литературой еще недостаточно изслѣдованы во всѣхъ направленіяхъ. Писательская дѣятельность Донноло, конечно, хорошо знавшаго греческій языкъ, а, можетъ быть, также и арабскій, и, по его словамъ, изучавшаго индѣйскія, вавилонскія, арабскія и греческія сочиненія, могла бы дать обильный матеріалъ для знакомства съ этимъ, еще мало извѣстнымъ періодомъ въ исторіи медицины.

Но если Донноло не стоитъ еще на высокой ступени науки и міровоззрѣнія, то его труды все-таки характеристичны для времени, въ которое они появились. Кромѣ нихъ, мы имѣемъ, повидимому, вѣрное извѣстіе только объ одномъ, и притомъ историческомъ сочиненіи изъ этого покрытаго мракомъ времени. Оно написано также въ Италіи. Авторъ выступаетъ псевдо-Іосифомъ и даетъ подъ заглавіемъ «Іосиппонъ» и псевдонимомъ *Іосефа б. Горіона* хорошо извѣстную и очень распространенную переработку «Древностей» Флавія Іосифа, слѣдовательно—исторію отъ сотворенія міра до разрушенія второго храма, которая впослѣдствіи получила также названіе «еврейскаго Іосифа» и пользовалась большою популярностью. Но это сочиненіе, существующее также въ латинскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ переводѣ, не имѣетъ никакого историческаго значенія и заслуживаетъ вниманія развѣ только по своему условному поэтическому достоинству въ качествѣ книги, назначенной для народа. Оно содержитъ въ

* Antidotarium—ученіе о противоядіяхъ.

себѣ много сказочныхъ добавленій, смѣшиваетъ въ разсказѣ легенду и исторію, индѣйское и арабское и переноситъ событія и имена своего времени въ различные періоды древности. Съ очень смѣлою увѣренностью выступаетъ этотъ псевдо-Іосифъ Іосифомъ настоящимъ, выдаетъ сочиненія этого историка за свои и дополняетъ ихъ еще вымышленными заглавіями книгъ; онъ цитируетъ даже, въ подтвержденіе своего разсказа, такіе источники различныхъ народовъ и на различныхъ языкахъ, какихъ онъ, можетъ быть, и въ глаза никогда не видѣлъ. Но не смотря на всѣ эти вымыслы, болтовню, нелѣпости и ошибки, сочиненіе его не лишено интереса. Главными источниками его были, конечно, арабская легенда и, вѣроятно, амвросіанскій Егесиппъ; при этомъ онъ, быть можетъ, пользовался также Гаггадой и апокрифами, а пожалуй даже патристическимъ преданіемъ. Значительнѣе его историческаго взгляда форма его изложенія, представляющая собой родъ поэтической прозы, не лишенной красоты и по большей части имѣющей чисто еврейскій колоритъ. Хотя авторъ постоянно нарушаетъ строго-историческіе законы, имъ самимъ выставляемые на первый планъ, и смѣшиваетъ легенду съ исторіею, но разсказываетъ онъ интересно и изъ этой способности своей дѣлаетъ щедрое употребленіе. Книга его въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій оставалась для многихъ единственнымъ источникомъ древней еврейской исторіи, и въ этомъ заключается ея главное достоинство. Въ концѣ ея помѣщены четыре риѳмованныхъ элегіи, вѣроятно, также заимствованныхъ изъ Егесиппа, этого древнѣйшаго сокращенія подлиннаго Іосифа. Арабскій переводъ этого «Іосиппона», сдѣланный *Захаріею б. Саидомъ*, сохранился въ рукописи подъ заглавіемъ «Второй книги Маккавеевъ» или «Арабской книги Маккавеевъ». Упоминаніе этого арабскаго историческаго труда вышеупомянутымъ Дунашемъ б. Тамимъ привело къ мнѣнію, что арабское сочиненіе есть подлинникъ, появившійся уже задолго до того, а еврейскій Іосиппонъ составляетъ переработку его.

Кромѣ этихъ историческихъ и философскихъ опытовъ и еще нѣсколькихъ отпрысковъ древней мистической литературы, которые тоже появились въ ту пору, намъ неизвѣстно ничего, или по крайней мѣрѣ очень мало, изъ научныхъ стремленій и трудовъ европейскаго еврейства въ разсматриваемомъ періодѣ. Академіи въ Сурѣ и Пумбадитѣ все еще продолжаютъ оставаться средоточіемъ умственной жизни евреевъ; только въ сѣверной Африкѣ отчасти пробуждается къ новой жизни наука, какою она вышла изъ круга Саадіи и его современниковъ. Кромѣ Саадіи, Исаака Израэли, Дунаша б. Тамима, слѣдуетъ упомянуть еще только о грамма-

такѣ и лексикографѣ *Іудъ б. Корейшъ* изъ Тагорта, который въ 900 г. написалъ къ еврейской общинѣ въ Фецѣ интересное во многихъ отношеніяхъ арабское посланіе—Risalet—о важности изученія Таргума для знакомства съ еврейскимъ языкомъ, и котораго послѣдующее время основательно причислило къ отцамъ еврейскаго языковѣдѣнія. Онъ собственно первый, для котораго грамматика есть сама себѣ цѣль и дѣятельность котораго въ этой области должна быть признана плодотворною. Хотя грамматическою точкою зрѣнія онъ не особенно превосходитъ своихъ предшественниковъ, но имъ сдѣлано немало хорошаго даже въ области сравнительнаго языкознанія — науки, которая, какъ извѣстно, стала разрабатываться съ успѣхомъ только въ новое время, и въ которой со времени Іуды б. Корейшъ, слѣдовательно, въ теченіе почти девяти столѣтій, все, что дерзало величать себя сравнительнымъ языкознаніемъ, было, по отзыву свѣдущихъ изслѣдователей, ничто иное, какъ «фантистически-дикій бредъ». Іуда б. Корейшъ впервые сравнилъ между собой семитическіе языки, которые онъ призналъ родственными, изъ одного корня вышедшими діалектами, подчиненными одинаковымъ лингвистическимъ законамъ, даже при существенномъ отличіи другъ отъ друга въ дальнѣйшемъ развитіи и разработкѣ. О другихъ приписываемыхъ ему сочиненіяхъ—еврейской грамматикѣ и гонониникѣ, словарѣ и «Книгѣ Постановленій»—мы имѣемъ такъ же мало достовѣрныхъ свѣдѣній, какъ и о навязываемой ему принадлежности къ караимству, въ которомъ весьма естественно могли заподозрѣть такого либеральнаго изслѣдователя, какъ Іуда б. Корейшъ, самостоятельно занимавшагося грамматикой и отстаивавшаго свое мнѣніе даже противъ Мишны и Талмуда. Менѣе понятно, какимъ образомъ этотъ свѣдущій лингвистъ позволилъ обмануть себя туристу Эльдаду и именно въ своей спеціальности, т. е. въ области грамматики, повѣривъ его ложнымъ увѣреніямъ, что Даниты имѣютъ довольно богатый лексическій матеріалъ.

Почти одновременно съ Іудой б. Корейшъ, въ первой четверти десятаго столѣтія, жили оба выдающіеся масорета, изъ которыхъ караимство желало присвоить себѣ по крайней мѣрѣ одного — *Аронъ б. Ашеръ* въ Тиверіадѣ и *Бенъ Нафтали*, вѣроятно, въ Багдадѣ. Различія между обоими ими—Chillufin—увѣковѣчены въ раввинскихъ Библіяхъ, хотя только первый считается установившимъ образцовый текстъ Писанія, пріобрѣвшій себѣ исключительную авторитетность на послѣдующее время. Приписываемыя ему изслѣдованія о Масорѣ, удареніяхъ и гласныхъ, противъ которыхъ полемизировалъ Саадія — и точно также, какъ б. Ашеръ, въ стихахъ — сохранились только отчасти, какъ затерялись сочиненія и его ва-

вилонскаго антагониста Бенъ-Нафтали; но различія между ними не относятся, какъ думали, къ восточной и западной традиціи, представителями которой являются оба масорета, а касаются второстепенныхъ пунктовъ системы. За то сохранилось до сихъ поръ нѣсколько другихъ анонимныхъ масоретскихъ сочиненій, вѣроятно, принадлежащихъ также тому времени лингвистическихъ изслѣдованій, — каковы до-Саадіанская «Sefer Hatagin» (книга Коронъ) о буквенныхъ украшеніяхъ, книга «Ochla we-Ochla»— (названная такъ по началу своему въ его первомъ текстѣ, гдѣ оба эти слова изъ Библіи были приведены какъ Haraxlegomena)—книга, изображающая большую алфавитную Масору, какою она отпечатана въ концѣ раввинскихъ Библій, конечно, въ существенно измѣненной формѣ.

Такимъ образомъ, Саадіанская эпоха есть время энергической дѣятельности и рѣдкой любознательности во всѣхъ областяхъ,—философскаго изслѣдованія и библейской экзегетики съ критикою текста, грамматики и лексикографіи, исторіи и поэзіи, а при этомъ и въ талмудическихъ наукахъ и практической нормировкѣ, точно также какъ и въ разработкѣ традиціоннаго матеріала компендіями и юридическими основаніями.

Что караимы въ первыхъ столѣтіяхъ послѣ ихъ отдѣленія принимали въ этомъ научномъ движеніи только слабое участіе, но впослѣдствіи стали работать на поприщѣ науки съ большимъ успѣхомъ — объ этомъ мы уже упоминали. Вотъ почему, для полноты картины времени Саадіи, слѣдуетъ сказать и о важнѣйшихъ тогдашнихъ писателяхъ изъ среди караимовъ,-писателяхъ, которые отчасти извѣстны уже по полемикѣ философа - гаона Суры и которыми въ концѣ девятаго и началѣ десятаго столѣтія начинается новая эпоха караимской учености. Главный между ними—постоянный и энергическій противникъ Саадіи, *Салмонъ б. Іерухамъ*, жившій въ Палестинѣ и оттуда поспѣшившій въ Египетъ, чтобы парализовать возраставшее вліяніе Саадіи. Это дѣлалъ онъ посредствомъ арабской и еврейской полемики; изъ этой послѣдней, имѣющей заглавіе «Milchamoth» (Битвы), напечатано нѣсколько написанныхъ дурными стихами главъ, большая же часть сохраняется до сихъ поръ въ рукописи; все это наполнено ругательствами и клеветами на раббанитовъ и своею неумѣренностью невыгодно отличается отъ полемическаго направленія караимовъ предшествующихъ. Когда Саадіа, въ своей полемикѣ противъ бенъ-Іерухама, заявилъ, что споры между школами Гиллеля и Шаммая никогда не были такъ ожесточены, какъ нападенія караимовъ на его партію, тогда бенъ-Іерухамъ, для опроверженія этихъ обвиненій, поспѣшилъ въ Суру съ экземпляромъ палестинскаго Талмуда и комментаріемъ къ нему, написаннымъ какимъ-то, ни

по чему другому неизвѣстнымъ сирійцемъ *Іаковомъ б. Ефраимомъ*, который якобы утверждалъ, что школы какъ Гиллеля, такъ и Шаммаи были въ своемъ правѣ. Но, кажется, бенъ-Іерухаму не удалось отстоять свое мнѣніе, или склонить въ караизмъ многихъ раббанитовъ.

Изъ другихъ сочиненій этого фанатическаго караима можно упомянуть еще о его комментаріяхъ къ Пятикнижію и къ Агіографамъ, изъ которыхъ сохранились только объясненія Псалтыри, Проповѣдника, книги Эсфири, книги Руфи и Плачей, частью въ еврейскомъ переводѣ, частью въ арабскомъ подлинникѣ. Духъ его экзегетики отнюдь нельзя признать здоровымъ, и сравнительно съ изслѣдованіемъ Библіи современными ему раббанитами его работы стоятъ гораздо ниже. Салмонъ б. Іерухамъ—лишенный всякой терпимости караимъ, презирающій науки и защищающій гомилетически-аллегорическое толкованіе смысла Библіи,—пріемъ, который онъ признаетъ единственно научнымъ и въ которомъ видитъ онъ единственно правильную методу объясненія сообщенныхъ Откровеніемъ догматовъ.

Значительнѣе б. Іерухама, хотя съ меньшею репутаціей, былъ сторонникъ его *Сагль б. Мацліахъ* (950 г.), полемически ратовавшій не только противъ Саадіи, но и его учениковъ и послѣдователей. Ему также приписывается сочиненіе сдѣлавшейся теперь уже обычною для всякаго ученаго автора «Книги Законовъ», а также еврейской грамматики и комментарія къ нѣсколькимъ библейскимъ книгамъ. Полемика его противъ раввинства, въ форму циркулярнаго письма, отличается горячностью и страстностью, но не такъ рѣзка и оскорбительна, какъ выходки бенъ Іерухама. Она направлена главнымъ образомъ противъ самаго выдающагося ученика Саадіи, Іакова бенъ Самуила. Дѣятельность Сагля важнѣе потому, что онъ свелъ принципы караимскаго толкованія закона къ четыремъ опредѣленнымъ нормамъ: спекулятивности, пониманію буквы писанія, заключительному выводу и сходству поводовъ (къ законамъ).

Третьимъ полемизировавшимъ караимомъ, поэтическія нападенія котораго на Саадію и его учениковъ прибавили, однако, мало новыхъ моментовъ къ этой борьбѣ, былъ *Іефетъ б. Али Галеви*, который сверхъ того, въ качествѣ грамматика, библейскаго экзегета и переводчика, пріобрѣлъ себѣ репутацію «великаго учителя» караимовъ, хотя ни въ одной изъ этихъ отраслей не сдѣлалъ ничего значительнаго. Вліяніе караизма въ первое время его существованія было именно въ періодъ Саадіи не особенно плодотворно, и между тѣмъ какъ раввинство вводило въ свои школы философію, караизмъ ратовало противъ нея, какъ противъ пустой и ничтожной науки, которая отстраняетъ людей отъ Бога и приводитъ ихъ ко грѣху! Тѣ не-

многіе изслѣдователи философіи въ средѣ караимовъ, которые держались мутазилистическаго направленія, тоже имѣютъ мало самостоятельнаго значенія. Ихъ первое религіозно-философское сочиненіе, «Kitab al-Anwar» (Книга Свѣтилъ) написана *Іаковомъ Эль-Киркисани* въ 932 г. *. Ему послѣдовалъ въ XI столѣтіи *Іосифъ б. Авраамъ Гароэ* (Аль-Басиръ), полемизирующій въ своемъ Kitab al-Istabsar (1040) противъ Гаона Гаія.

Только въ оппозиціи противъ исключительно талмудическаго направленія академій караимство удержало за собой поле битвы,—ибо даже такая значительная личность, какъ Саадія, не могла помѣшать здѣсь неизбѣжному упадку, или ослабить его. Свободное движеніе и кипучая умственная жизнь въ Багдадѣ привлекали молодежь—которая, по примѣру учителя, уже работала въ области философіи, грамматики и экзегетики—больше, чѣмъ сухая ученость Суры, и такимъ образомъ нуженъ былъ только внѣшній толчокъ, который былъ данъ вышеупомянутымъ путешествіемъ четырехъ ученыхъ въ Европу, чтобы ускорить паденіе академіи: скоро по смерти Саадіи двери ея, послѣ многовѣковаго существованія, затворились навсегда. Академія въ Пумбадитѣ продержалась дольше; она пережила еще короткій періодъ послѣдняго процвѣтанія передъ окончательнымъ уничтоженіемъ гаоната и эксилархата, передъ тѣмъ временемъ, когда Вавилонъ долженъ былъ уступить свое религіозное и умственное первенство Испаніи. Три личности, стоявшія во главѣ академіи, обозначаютъ своею дѣятельностью вечернюю зарю на горизонтѣ вавилонскаго іудейства; то были пумбадитскіе гаоны *Шерира б. Ханина* (980 г.), въ продолженіе тридцати лѣтъ занимавшій должность начальника академіи, и его сынъ *Гаія* (969—1038) **; къ нимъ присоединился еще жившій въ Сурѣ тесть Гаіи, гаонъ *Самуилъ б. Хофни Гакогенъ* (ок. 960—1034 г.), и они-то составили тріумвиратъ, который уже при вымираніи гаонскаго періода на короткое время возвратилъ ему прежній блескъ.

Талмудическія изслѣдованія, правда, продолжали стоять у этихъ гаониимъ на первомъ планѣ. Особенно усердно занимался ими Шерира. Пумбадита въ этомъ отношеніи искони превосходила Суру строгостью своихъ принциповъ. Между тѣмъ какъ здѣсь разрабатывали науку въ духѣ Саадіи и пытливое изслѣдованіе простиралось не только на Талмудъ, но

---

* Должно быть въ 937 г. *Ред.*

** Чит. 939—1038, такъ какъ нынѣ доказано, что Р. Гая жилъ 99 лѣтъ. *Ред.*

и на Писаніе, въ Пумбадитѣ изученіе Талмуда составляло единственный предметъ научныхъ занятій. Рѣшенія гаонимъ—такъ коротко и ясно училъ Шерира—не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ. «Кто возражаетъ противъ нихъ, подобенъ человѣку, возражающему противъ Бога и Его ученія» *. Въ такомъ же духѣ, вѣроятно, было написано и недошедшее до насъ сочиненіе Шериры «Megillath Setarim» (Тайный Свитокъ)—духѣ исключительности и суевѣрія **, важнѣйшіе элементы котораго перешли къ евреямъ того времени только отъ арабовъ и нашли себѣ здѣсь радушный пріемъ. Но литературно-историческое значеніе Шериры основано собственно на его циркулярномъ посланіи къ знаменитой и интеллигентной общинѣ въ Каированѣ; оно имѣетъ предметомъ исторію Талмуда и Гаонимъ, даетъ важныя разъясненія многихъ темныхъ мѣстъ исторіи еврейской религіи и литературы, и безъ него нѣкоторые періоды, напр., Саборамъ и Гаонимъ остались бы покрытыми полнымъ мракомъ неизвѣстности. Гаону Шерирѣ исторія обязана непрерывностью цѣпи преданія отъ конца талмудической эпохи до его времени. Само собой разумѣется, что это посланіе имѣетъ чисто хронологическій характеръ и написано довольно безпристрастно. Но все-таки, въ соединеніи съ вышеупомянутыми сочиненіями такаго же характера — свиткомъ Поста, «Seder Olam» и «Seder Tanneïm we-Amoraïm» и съ отрывками изъ сообщенія *Натана б. Исаака Габабли* (вавилонянина, 956 г.) объ академіяхъ въ Сурѣ и Пумбадитѣ и о педагогическомъ дѣлѣ того времени, оно составляетъ путеводную звѣзду на протяженіи болѣе чѣмъ тысячелѣтія—отъ маккавейскаго до гаонскаго періода.

Гаія, сынъ Шериры, былъ преданъ наукѣ больше, чѣмъ его отецъ Онъ хорошо зналъ арабскій языкъ и не относился враждебно къ занятіямъ философіею, хотя его обвиняли въ этомъ. Многія, ложно приписываемыя ему или сильно передѣланныя замѣчанія его отличаются рѣшительнымъ противодѣйствіемъ всякимъ философскимъ изслѣдованіямъ. За то преслѣдованіе имъ религіозной мистики не подлежитъ никакому сомнѣнію. Въ религіозныхъ вопросахъ Гаія считался главнѣйшимъ авторитетомъ своего времени, и какъ изъ сѣверной Африки, такъ и изъ Испаніи, гдѣ именно теперь только что занялась заря еврейской культуры, обращались къ нему

---

* Документъ, изъ котораго взяты проводимыя авторомъ выраженія, подложенъ. *Ред.*

** Мнѣніе автора совсѣмъ неосновательно. Всѣ подлинныя изрѣченія Р. Шериры отличаются свѣтлостью взгляда и отсутствіемъ суевѣрія. *Ред.*

съ запросами, на которые онъ отвѣчалъ или по арабски, или по еврейски и отвѣты отличаются примирительнымъ направленіемъ. Перечень еврейскихъ корней, равно какъ и комментарій къ Мишнѣ и еврейскія сочиненія, приписывавшіяся Гаіѣ, большею частью потеряны. Но сохранились, кромѣ многаго другого, особенно его поэтическія попытки кодифицировать отдѣльныя части талмудическаго гражданскаго права — такъ называемые меморіальные стихи на юридическія темы, напр., продажу и покупку, присягу и др.—а также приписываемое ему дидактическое стихотвореніе «Musar Haskel» (Увѣщаніе)—собраніе этическихъ правилъ, въ которомъ содержаніе важнѣе и лучше формы и поэтическаго матеріала, но которое едва-ли принадлежитъ этому гаову. Отдѣльныя сентенціи помѣщены здѣсь безъ систематическаго порядка, но не безъ извѣстной внутренней связи. Такъ, напр., авторъ поучаетъ:

„Прощай твоему брату его вину,
Избѣгай вражды и имѣй терпѣніе.
Никогда не поддавайся гнѣвному порыву.
Не откладывай работы, дѣлай все во-время.
Не пренебрегай искренно совѣтующими тебѣ друзьями.
Не ходи туда, гдѣ тебѣ грозитъ опасность.
Вселенная принадлежитъ Господу, только къ Нему обращайся съ мольбой“.

Современникомъ Гаіи былъ его тесть Самуилъ б. Хофни, вѣроятно, либеральнѣйшій изслѣдователь Библіи въ ту пору. Онъ оставался вѣренъ принципамъ Саадіи и открылъ дорогу философскому изслѣдованію. Изъ его широко задуманнаго арабскаго комментарія Библіи, заглавіе котораго, какъ полагаютъ, было «Достиженіе» (т. е. старости) *, сохранились только отрывки; галахическіе же и религіозно-философскіе труды его извѣстны намъ почти только по заглавіямъ. Руководящій принципъ этого мыслителя заключался въ томъ, что «вещи, противорѣчащія разуму, не должны быть принимаемы»; согласно съ этимъ принципомъ дѣлались многія толкованія его, въ которыхъ натуральный смыслъ словъ Писанія вступаетъ, наконецъ, въ свои права послѣ долгаго устраненія его отъ нихъ. Споръ о томъ, какъ слѣдуетъ понимать и толковать Гаггаду—буквально или символически, споръ, почти такой же старый, какъ и сама Гаггада, привлекъ въ свою область и Гаію, точно такъ же какъ и Самуила б. Хофни. Очень

* Авторъ ошибочно смѣшиваетъ комментарій Ибнъ-Хофни на Пятикнижіе съ галахическимъ сочиненіемъ послѣдняго о достиженіи совершеннолѣтія по талмудическому законодательству; см. Studien u. Mittheilungen aus der Kaiserl. Oeff. Bibliothek zu Sh. Petersburg, III. 3—5, 30. *Ред.*

замѣчательно возраженіе Гаіи тѣмъ, которые пытались насильственно примирить воззрѣнія гаггадическія со своими собственными мнѣніями. «Оставьте каждому его права!—восклицаетъ Гаія;—пусть Гаггада говоритъ то, что она говоритъ; если вы находите въ ней несогласіе со здравымъ человѣческимъ смысломъ, отвергайте ее!» Такихъ же взглядовъ держался и Самуилъ б. Хофни, который даже, въ противоположность своимъ знаменитымъ предшественникамъ, отваживался объяснять нѣкоторыя библейскія чудеса, какъ чисто внѣшнія происшествія. Явленіе тѣни Самуила, вызываемой для Саула Эндорскою колдуньею, онъ считаетъ ничѣмъ инымъ, какъ сновидѣніемъ *. Не менѣе скептически относится Самуилъ б. Хофни къ ослицѣ языческаго пророка Валаама. Подобно своимъ коллегамъ, и онъ неоднократно нападалъ на караимовъ и, какъ они, подвергался сильнымъ нападеніямъ со стороны этихъ враговъ, между которыми одинъ писалъ даже на него еврейскія эпиграммы.

Но между тѣмъ какъ въ Вавилонѣ еврейская наука, основанная послѣдними гаонимъ, не находила себѣ почти никакой разработки (со смертью Самуила б. Хофни закрылась академія въ Сурѣ, черезъ два года ** послѣ смерти Гаіи—въ Пумбадитѣ)—въ Сѣверной Африкѣ и Испаніи она достигла высокой степени развитія. Изъ лицъ, которыя по примѣру Саадіи и Гаіи старались соединить толкованіе Писанія съ изученіемъ Талмуда, упомянемъ только о сѣверно-африканскихъ ученыхъ; почти всѣ они жили въ имѣвшей тогда выдающееся значеніе общинѣ Каирована, который въ одномъ, приписываемомъ обыкновенно ученику Саадіи, старомъ комментаріи къ хроникѣ десятаго столѣтія называется городомъ «великихъ мудрецовъ». Извѣстно, что тамъ поселился и Хушіель, одинъ изъ четырехъ ученыхъ, которые отправились для сбора пожертвованій въ пользу академіи въ Сурѣ, но, вмѣсто полученія таковыхъ, надѣлили дарами своего ума жителей всѣхъ странъ.

Его сынъ и преемникъ *Хананель* (1050 г.) превзошелъ отца ученостью и умственнымъ значеніемъ. Сохранившіеся и изданные скудные остатки отъ его комментаріевъ къ Библіи и Талмуду свидѣтельствуютъ о научномъ характерѣ Хананеля, комментарій котораго къ Пятикнижію соотвѣтствовалъ разумному воззрѣнію на этотъ предметъ Саадіи и—на-

---

* Неточно: Ибнъ-Хофни считалъ видѣніе Саула обманной продѣлкой эндорской волшебницы, см. Stud. u. Mittheil тамъ же, стр. 2, 14—15, гдѣ приведены подлинныя слова Гаона. *Ред.*

** Долж но быть: *четыре года* (1034—1038). *Ред.*

сколько можно судить по сохранившимся отрывкамъ—держался того простого, трезваго пріема, который былъ равно далекъ отъ раціоналистическаго толкованія и отъ объясненій гаггадическихъ. «Познаніе посредствомъ разума, писаніе и традиція»—таковъ былъ принципъ его экзегетики. Только изрѣдка, какъ, напр., при символикѣ скиніи выступаетъ у Хананеля на первый планъ алегорическій способъ объясненія; въ большинствѣ же случаевъ его комментарій отличается, съ одной стороны, извѣстною содержательностью, съ другой—стремленіемъ къ простому смыслу словъ. И то, и другое видимъ также въ поставленіи имъ четырехъ догматовъ вѣры—вѣры въ Бога, въ Откровеніе, въ будущій міръ и въ искупленіе, а равно и въ его комментаріяхъ къ Талмуду, которые, конечно, въ ту пору, когда изученіе Талмуда становилось все болѣе и болѣе общимъ, соотвѣтствовали неоднократно заявлявшей о себѣ потребности. Дѣятельность Хананеля была въ ея совокупности больше воспроизводительная, чѣмъ самостоятельная; «онъ передаетъ то, что сообщили ему его учителя, которые въ свою очередь ссылаются на полученное отъ ихъ предшественниковъ, вслѣдствіе чего позднѣйшіе справедливо замѣчали, что «изреченія Хананеля должны быть принимаемы какъ преданіе». Хананель и жившій также въ Каированѣ современникъ его *Ниссимъ б. Іаковъ* (отецъ котораго Іаковъ б. Ниссимъ написалъ комментарій къ «Sefer Iezirah») возвратили также подобающее почетное мѣсто находившемуся въ сильномъ пренебреженіи іерусалимскому Талмуду; заслуга эта принадлежитъ въ особенности второму изъ нихъ, написавшему, однако, и «Mafteach» (Ключъ) къ отдѣльнымъ трактатамъ вавилонскаго Талмуда—сочиненіе, въ которомъ онъ, посредствомъ сравненія обоихъ Талмудовъ, дополняетъ и объясняетъ трудныя и темныя мѣста перваго. Кромѣ того ему приписывается сочиненіе о ритуаліяхъ «Megillath Setarim» (Тайный Свитокъ); но сохранившееся до нашего времени съ его же именемъ собраніе легендъ «Sefer Maasioth» критика справедливо признаетъ принадлежащимъ писателю XIII ст. Въ тѣхъ же самыхъ сферахъ вращалась умственная работа Хананеля. И онъ также написалъ изданный потомъ отдѣльными частями, комментарій къ Талмуду, въ которомъ объясненія словъ и предметовъ сдѣланы на еврейскомъ языкѣ посредствомъ параллелей съ іерусалимскимъ Талмудомъ. И онъ также написалъ практическій компендій, гдѣ сопоставилъ рѣшенія касательно обрядовой стороны и гражданскаго права по талмудическому порядку. Но все, сохранившееся отъ этихъ обоихъ писателей, характеризуетъ какъ Хананеля, такъ и Ниссима—учеными и безпристрастными людьми, вѣрными послѣдователями установленнаго Саадіею суранійскаго направленія, взгляды

и принципы которыхъ не переставали распространяться и развиваться другими. Что Хананель и Ниссимъ находились въ дѣятельныхъ сношеніяхъ съ Гаіею и испанскими учеными—это извѣстно и вполнѣ подтверждено различными писаніями. Изъ другихъ каированскихъ ученыхъ того времени слѣдуетъ упомянуть еще о *Хефецъ б. Яцліяхъ*, котораго современники ставили особенно высоко и, повидимому украсили всѣми почетными раввинскими титулами. Но изъ его произведеній неизвѣстно ничего, кромѣ заглавія одного сборника постановленій—«Sefer Mizwoth»—«Sefer Chefez».

Ученымъ Каирована суждено было увидѣть при жизни закрытіе обѣихъ академій и конецъ гаоната, равно какъ и разцвѣтъ еврейской литературы въ Испаніи, которая и сюда перешла изъ сѣверной Африки. Съ ихъ смертью пало и значеніе Каирована, еврейская наука покинула востокъ, чтобы найти себѣ новую родину на западѣ.

Если мы бросимъ общій взглядъ на положеніе дѣла послѣ окончанія Гаонской эпохи, то значительнѣйшимъ фактомъ представится намъ именно этотъ переходъ умственнаго движенія изъ Вавилона и сѣверной Африки въ Испанію и южную Францію. Эксилархатъ и гаонатъ пали; умственная гегемонія востока совершенно уничтожилась съ той минуты, какъ не осталась тамъ ни одного представителя еврейской науки, который могъ бы отвратить грозившую гибель. Но за то возникла новая наука, распавшаяся на различныя отрасли и успѣвшая уже создать въ каждой изъ нихъ замѣчательныя произведенія. Библія нашла себѣ раціональное толкованіе; масоретскія изслѣдованія окончились; грамматика и лексикографія разрабатывались очень прилежно; Талмудъ и Мидрашъ, уже законченные, разъяснялись въ компендіяхъ и комментаріяхъ; философскому воззрѣнію на еврейство была проложена дорога, и синогогальная поэзія сосредоточилась въ рукахъ вдохновенныхъ и даровитыхъ сочинителей. Естественнымъ послѣдствіемъ этой, повсюду пробудившейся любознательности было пріобрѣтеніе большей ширины и глубины тѣмъ изученіемъ Талмуда, которое до сихъ поръ въ академіяхъ отличалось такою односторонностью. Правда, многіе элементы умственной жизни перешли къ евреямъ отъ арабовъ и были переработаны только полемикою караимовъ съ еврейскими коренными воззрѣніями; но за то они ревностно подвизались на этомъ поприщѣ и развивали все сдѣланное ихъ предшественниками, когда арабы и караимы давно уже сошли съ научнаго пути.

И такъ силенъ былъ духъ времени и науки, что новое благотворное вѣяніе проникло даже въ самыя отдаленныя и уже почти вымершія отрасли

еврейскаго народа и пробудило ихъ для новой умственной жизни. Зашевелилась въ эту пору и давно забытая горсть *самаритянъ*, приняла и она участіе въ культурномъ движеніи еврейства. Не только врачи и люди науки выходятъ изъ ея рядовъ; литература ея даетъ чисто-литературныя и поэтическія созданія, историческія и экзегетическія попытки. Таковы главнымъ образомъ «Книга Іошуи» и анналы *Абулъ-Фатха* — обработка, въ формѣ хроники, той же самой исторіи; затѣмъ — самаритянскій таргумъ къ Пятикнижію, и наконецъ—арабскій переводъ Библіи, сдѣланный, вѣроятно, въ XI ст., *Абу-Саидомъ* и долженствовавшій послужить замѣной употреблявшагося самаритянами, послѣ уничтоженія ихъ языка, перевода Саадіи. Сохранились также многіе отрывки изъ ихъ поэтической литургіи, но достоинство ихъ маловажное, и древность вовсе не такова, какую приписывали ей до тѣхъ поръ. Вліянія на новоеврейскую литературу самаритянская секта не имѣла никогда; и точно также только изрѣдка свѣжее вѣяніе этой литературы пробуждало крошечные остатки этой секты отъ ихъ летаргіи, какъ было именно въ томъ гаонскомъ періодѣ, когда руководители еврейства сражались главнымъ образомъ съ караимами, на самаритянъ же не обращали уже почти никакого вниманія.

Характеристическимъ признакомъ этой эпохи служитъ то обстоятельство, что большая часть тогдашнихъ научныхъ произведеній вышла изъ-подъ пера не раввинскихъ «превосходительствъ», тогда какъ, съ другой стороны, было бы преувеличеніемъ утверждать, что дѣятельность гаонимъ не соотвѣтствовала ихъ могуществу и ихъ авторитету. Главное значеніе этихъ религіозныхъ сановниковъ и руководителей сосредоточивалось въ области развитія и разработки собственно еврейскаго богословія и его примѣненія къ практической жизни. Посредствомъ глубокаго изслѣдованія перешедшаго по традиціи и собраннаго въ Талмудѣ матеріала Галахи, посредствомъ аналогіи и другихъ умственныхъ операцій—эти гаонимъ связывали новыя явленія времени съ старымъ закономъ, и такимъ образомъ не давали прекращаться движенію традиціи. Ихъ толкованія и рѣшенія въ сферѣ закона были двухъ родовъ: или объективныя, не установливавшія норму на могущіе возникнуть случаи по тому или другому внѣшнему поводу, или служившія отвѣтами на вопросы, которые, будучи вызваны какимъ нибудь дѣйствительнымъ фактомъ, давали поводъ къ отысканію и установленію нормы. Отысканную такимъ образомъ норму облекали затѣмъ въ форму отвѣта (респонзума). Въ еврейской литературѣ есть пять различныхъ сборниковъ такихъ юридическихъ мнѣній гаонимовъ (Teschuboth Hageonim), обнимающихъ собою время отъ VII до XI ст. и заключающихъ въ себѣ

всѣ области знанія и практической жизни. Литература этихъ отвѣтовъ представляетъ богатую пищу для научнаго, историческаго, культурно-историческаго и историко-литературнаго изслѣдованія. Они начинаются короткими, сухими рѣшеніями и оканчиваются подробно высказанными, глубоко обдуманными мнѣніями, которыя разсматриваютъ предметъ со всѣхъ сторонъ и убѣждаютъ спрашивающаго ясными и разумными доводами. Первый авторъ отвѣтовъ—гаонъ Ханинаи, приблизительно въ началѣ VII ст.' послѣдній—Гаія, въ XI столѣтіи. Но гаонимъ въ своихъ рѣшеніяхъ прежде всего являются намъ людьми своей науки. Не освященный религіей авторитетъ, какъ въ каноническомъ правѣ, и не ученый авторитетъ, какъ в правѣ римскомъ, а только ясное научное основаніе должно давать ихъ отвѣтамъ силу и значеніе. Не правила и законы изрекаютъ они, а простыя мнѣнія, которыми можетъ руководствоваться набожный умъ, но противъ котор хъ имѣетъ право выступать оппозиціонно болѣе тонкое и глубокое пониманіе дѣла. Важнѣйшимъ факторомъ этой литературы отвѣтовъ, тянущейся на всемъ протяженіи еврейской письменности до прошедшаго столѣтія, служитъ изслѣдованіе посредствомъ разума, продолжающееся въ такомъ духѣ, въ какомъ оно началось, и духовно соединяющее настоящее данной поры съ прошедшимъ, въ то же время протягивая руку будущему. Отвѣты самихъ гаонимъ касались многихъ отраслей знанія и практической жизни. Значеніе Гаггады въ письменности, значеніе мистики, положеніе философіи и право науки вообще на существованіе, даже вопросы хронологическіе, историческіе, географическіе и математическіе—все это обсуждается и рѣшается наравнѣ—если не всегда одинаково либерально и убѣдительно—съ вопросами брачнаго права, прозелитовъ, духовнаго завѣщанія, присяги, развода и т. п. и съ разъясненіями трудныхъ мѣстъ Мишны и Талмуда,—но безъ опредѣленной практической цѣли, слѣдовательно, какъ чисто академическіе вопросы. Но эта литература отвѣтовъ не прекратилась съ уничтоженіемъ гаоната; напротивъ того, она вмѣстѣ съ еврейской наукой перебралась съ береговъ Евфрата на берега Таго и Рейна и тамъ воскресла для новой жизни.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

ИСТОРІЯ ЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

Густава Карпелеса.

Первые 25 листовъ этого сочиненія, обнимающіе періодъ отъ начала Библіи до эпохи еврейско-арабской литературы въ Испаніи, приложены къ „Восходу", за 1887 г. *.

---

* **Новые подписчики, желающіе пріобрѣсти эти 25 листовъ, благоволятъ прислать въ контору редакціи 2 руб.**

Еврейско-арабская литература въ Испаніи.

«Сновидѣніе объ эпохѣ процвѣтанія во всемірной исторіи»—такъ прозвали тотъ періодъ культуры, который начался въ Испаніи въ правленіе просвѣщенной династіи калифовъ, приблизительно около половины IX-го столѣтія, и продолжался болѣе трехъ вѣковъ. Вліяніе этой культуры сказывалось во всю средневѣковую эпоху и отразилось даже въ новое время, могущественно оплодотворивъ область знанія. И дѣйствительно, можетъ показаться сновидѣніемъ—созерцаніе плодовъ этой удивительной культуры въ стихотвореніяхъ, письменныхъ произведеніяхъ вообще и созданіяхъ искусства, къ чему еще невольно присоединяется мысль, что потомки того культурнаго народа, который сдѣлался учителемъ Европы въ столь многихъ наукахъ, теперь бродятъ номадами въ африканскихъ пустыняхъ. Правда, между ними продолжаетъ еще жить темною легендою воспоминаніе, вызывающее также радостную надежду, что наступитъ часъ, когда знамя пророка снова водрузится на башнѣ гранадскаго собора.

Но это не сновидѣніе—и еслибъ замолчали человѣческая рѣчь и слово поэта, то «краснорѣчиво заговорили бы тысячи камней», свидѣтельствуя о минувшемъ величіи мавританскаго господства въ Испаніи. Вмѣстѣ съ этимъ и исторія того древняго народа, сыны котораго уже столько тысячелѣтій странствуютъ по землѣ номадами идеи о Богѣ, является свидѣтельницею этой цвѣтущей поры, бывшей для евреевъ временемъ спокойствія и сосредоточенія, а для литературы ихъ — эпохой мощнаго развитія, энергическихъ стремленій, «бури и натиска», но точно также — зрѣлости и совершенства.

То, что совершено въ тѣ столѣтія соединенными силами арабовъ и евреевъ, поддается полному обзору и безпристрастной оцѣнкѣ только въ наше время. Они спасли отъ забвенія и сохранили сокровища классической древности, они обогатили науки и искусства открытіями и изслѣдованіями, они споспѣшествовали умственной работѣ человѣчества, распространили ее и передавали послѣдующимъ поколѣніямъ.

Во всѣхъ отрасляхъ литературы представляетъ этотъ цвѣтущій періодъ интересную и поучительную картину: философія продолжаетъ развиваться и достигаетъ такой свободы мысли и изслѣдованія, что вызываетъ зависть послѣдующихъ столѣтій. Поэзія подымается на степень зрѣлости, плодами которой пользуются потомъ еще многія поколѣнія и которая не уступаетъ блистательнымъ періодамъ въ исторіи всемірной поэзіи. Наконецъ, другія

науки—медицина, астрономія, математика—разработываются очень энергично и передаются потомкамъ уже въ видѣ готовыхъ дисциплинъ. При этомъ выступили на сцену благородные, вліятельные и почтенные государственные люди, съ именами которыхъ связаны отдѣльные, наиболѣе выдающіеся моменты этой эпохи и которые не только содѣйствовали умственнымъ стремленіямъ своихъ современниковъ, но и сами принимали творческое участіе въ общей работѣ. Первый изъ этихъ личностей, стоящій на порогѣ этого періода литературы—Хасдаи Ибнъ-Шапрутъ. *Хасдаи б. Исакъ Шапрутъ* (ок. 915—ок. 970 г.) занималъ въ качествѣ лейбъ-медика и совѣтника халифовъ при дворѣ Абдуррахмана III высокое положеніе, позволявшее ему дѣйствовать ко благу своихъ единовѣрцевъ и въ интересахъ ихъ литературы. Упадокъ умственной жизни въ Вавилонѣ послѣ смерти Саадіи, счастливая случайность, поселившая въ Испаніи одного изъ неоднократно упоминавшихся нами четырехъ ученыхъ—*Моисея б. Ханоха*, высокое и почетное положеніе Хасдаи—все соединилось къ тому, чтобы создать эту цвѣтущую пору, начало которой одинъ позднѣйшій писатель, съ которымъ мы познакомимся ниже, изображаетъ въ слѣдующихъ стихахъ:

«Когда хоръ пѣвцовъ пересталъ пѣть,
Тогда начала звучать лира Испаніи;
Когда сыны востока не находили больше у себя звуковъ,
Тогда выступили поэты запада».

Только теперь начали получать въ Испаніи должное развитіе дѣятельная работа по всѣмъ наукамъ, систематическое занятіе еврейскою религіозною философіей, болѣе глубокое изученіе Талмуда, разработка еврейскаго языка и библейской критики на научномъ основаніи, главнымъ же образомъ—энергическая дѣятельность въ области религіозной и свѣтской поэзіи.

Хасдаи былъ выдающійся государственный человѣкъ и ревностный поборникъ еврейской науки. Произвелъ-ли онъ самъ на этомъ послѣднемъ поприщѣ что нибудь замѣчательное — неизвѣстно. Но въ пользу его въ этомъ случаѣ говоритъ то обстоятельство, что его единовѣрцы дали ему титулъ Resch Kallah (Глава школы). Во всякомъ же случаѣ, онъ былъ почтенный ученый въ своей области и принималъ участіе въ переводѣ ботаники Діоскорида, подаренной византійскимъ императоромъ Константиномъ VIII халифу; участіе его выразилось здѣсь въ томъ, что онъ перевелъ на арабскій языкъ сочиненіе, переведенное ученымъ монахомъ Ни-

коленъ съ греческаго на латинскій, и такимъ образомъ сдѣлалъ его достояніемъ европейскихъ среднихъ вѣковъ, которые долго черпали оттуда свои ботаническія свѣдѣнія. Еврейское письмо, съ которымъ Хасдаи обратился къ еврейскому царю хазаровъ Іосифу, когда впервые сдѣлалось ему извѣстно, что на отдаленномъ востокѣ существуетъ могущественное еврейское царство—есть интересный памятникъ его дѣятельности и рвенія въ интересахъ единовѣрцевъ. Подвергавшаяся прежде сомнѣнію подлинность этого письма теперь вполнѣ доказана; напротивъ того, авторство Хасдаи въ этомъ случаѣ справедливо заподозрѣно, такъ какъ интересное во многихъ отношеніяхъ письмо—(сохранился и отвѣтъ хазарскаго государя)—заключаетъ въ себѣ, кромѣ акростиха Хасдаи, и акростихъ его воспитанника *Менахема б. Сарука*, который, вѣроятно, и былъ авторомъ этого документа *. Съ академіями въ Сурѣ и Пумбадитѣ Хасдаи тоже находился въ тѣсныхъ сношеніяхъ; изъ вавилонской метрополіи онъ выписывалъ въ Испанію ученыхъ и книги, чтобы и въ этой странѣ проложить дорогу талмудическимъ работамъ; съ ученымъ сыномъ Саадіи, Доссою, онъ вошелъ въ живую переписку и получилъ отъ него, по своей просьбѣ, жизнеописаніе его великаго отца. Однимъ словомъ, всякое проявленіе умственной жизни находило въ этомъ вліятельномъ человѣкѣ доброжелательнаго споспѣшника, и справедливо чествуютъ въ немъ поэтому одного изъ отцовъ той культуры, первые зародыши которой обнаруживаются въ расцвѣтающей поэзіи и начинающемся языковѣдѣніи. Тотъ самый поэтъ-критикъ, стихи котораго только что цитированы, славитъ заслуги Хасдая относительно первыхъ проявленій культуры той поры слѣдующими словами:

«Съ концомъ девятаго столѣтія сыновья Сефарада, выйдя изъ своего ничтожества, достигли силы и тонкости и чистоты языка. Между евреями появилась охота вводить древне-еврейскій языкъ въ область пѣсни. Пламя рѣчи зажигало ихъ сердца, и огонь подымался высоко къ небесамъ. Но языкъ былъ еще плоскій, поэтическіе шаги еще хромали, и только въ половинѣ десятаго столѣтія началось быстрое движеніе по дорогѣ пѣсни. Въ тѣ дни заблестѣло солнце славы на небѣ княжеской власти—*Хасдаи*, князь, сынъ Исака—(онъ въ настоящее время почіетъ у престола Божьяго) — который сталъ на

* Принадлежность письма перу Ибнъ-Сарука нынѣ несомнѣнна; см. между прочимъ «Сказанія еврейскихъ писателей о хазарахъ», стр. 86—116. Но стихотворное вступленіе къ письму, находящееся въ одной рукописи Фирковича („Еврейская Библіотека“ VII, 163 прим. 1), мы нынѣ считаемъ подложнымъ.
Ред.

всѣхъ ниспосылать блага и высокую награду. Въ ту пору высоко вздымались волны науки, и выбрасывали онѣ изъ глубокихъ пучинъ моря драгоцѣнные камни и свѣтлые кристалы. Князь громко возвѣстилъ: «Кто принадлежитъ Богу, пусть приходитъ ко мнѣ, и его заботы будутъ моими заботами!» И куда ни проникалъ этотъ голосъ—въ Эдомъ и Аравію, на востокъ и западъ—отовсюду собирались къ нему всѣ поэты и извѣстные учители. И вотъ блещутъ и состязаются всѣ отважные умы предъ великимъ наставникомъ въ благородной битвѣ за знаніе, а онъ возбуждаетъ ихъ, воодушевляетъ работать съ умомъ и силою въ области науки, чтобы пробуждать спящія мысли и вызывать пламя изъ сокровенныхъ тайниковъ сердца. Съ этихъ поръ стала рости въ Испаніи наука и прокладывать себѣ дорогу по всему міру. Тогда пришли успокоители всякихъ сомнѣній, стеклись толпами пѣвцы и поэты. И раздались въ его хвалу многія стихотворенія, лучезарныя, какъ свѣтъ солнца. Въ эту пору поэзія восприняла свою первую пищу, совершилось откровеніе божества, наука пріобрѣла себѣ приверженцевъ и знатоковъ, ибо они имѣли въ Хасдаи защитника и покровителя».

Къ этимъ дѣятелямъ науки, пользовавшимся защитою и покровительствомъ Хасдаи, принадлежали еще, кромѣ Менахема б. Сарука, *Дунашъ б. Лабратъ* (называвшійся также Адонимъ Галеви) изъ Багдада и многіе другіе, менѣе извѣстные писатели. Менахемъ же и Дунашъ оказали важныя услуги еврейскому языковѣдѣнію, а отчасти и поэзіи. Они были первыми научными грамматиками, не остановившимися на томъ, что было сдѣлано Саадіею, Корейшемъ и караимами, и установившими самостоятельные законы для строя еврейскаго языка. Менахемъ б. Сарукъ изъ Тортозы, переселившійся по приглашенію Хасдаи въ Кордову, составилъ тамъ подъ эгидою своего мецената первый еврейскій словарь на еврейскомъ языкѣ—«Machbereth»; въ трудѣ этомъ не было еще, конечно, глубокаго пониманія своеобразныхъ лингвистическихъ особенностей, но все-таки обнаруживалось ясное и трезвое разумѣніе сущности еврейскаго языка и его значенія для здравой экзегетики. Основной законъ этого языка, законъ о трехсложныхъ корняхъ, Менахему не былъ еще извѣстенъ; онъ считалъ возможнымъ принимать не только двусогласные, но и односогласные корни и чрезъ это пришелъ къ ложнымъ выводамъ. Но главное значеніе его заключается не въ новизнѣ и оригинальности работы, а въ сводѣ прежнихъ научныхъ результатовъ и толчкѣ, который онъ далъ своимъ словаремъ будущимъ изслѣдователямъ, впервые основавъ тотъ ново-еврейскій научный стиль, который устранилъ всѣ испорченности и нечистыя примѣси, какимъ былъ подверженъ языкъ въ литературныхъ произведеніяхъ востока, и замѣнилъ ихъ выраженіями, соотвѣтствующими библейской еврейской

ѣчи, хотя часто и жесткими и темными. Поэтому Менахемъ не былъ, хотя въ качествѣ придворнаго поэта Хасдаи ему приходилось слишкомъ часто и насильственно заставлять работать свою музу. И тяжеловѣсные стихи его достаточно свидѣтельствуютъ, какого труда стоили они автору. Только въ тѣхъ случаяхъ, когда муза вдохновляетъ его и славитъ благость Бога, онъ находитъ въ себѣ поэтическую силу выраженія, какъ, напр., въ стихотворномъ введеніи къ вышеупомянутому письму Хасдаи къ царю хазарскому:

«Увѣнчанъ діадемою, украшенъ скиптромъ повелитель обширнаго царства. Благость Вѣчнаго разлита на немъ, миръ лежитъ на хранителѣ закона и великаго войска. И благодать низошла на дворцы, и храмы, и собранія. Мечи воиновъ, щиты героевъ лежатъ въ чудной красѣ. И никогда не отступаетъ назадъ сонмъ колесницъ, коней и предводителей. Знамена Владыки развѣваются, окруженныя всадниками на высокихъ и прекрасныхъ коняхъ, стрѣлы луковъ, молніи копій уничтожаютъ всякое сопротивленіе. Проникая въ сердца Его враговъ, они довершаютъ гибель. На Его колесницѣ возсѣдаютъ и сила, и страхъ, и ужасъ. И побѣдоносно возвращаются воины съ ликованіями изъ страны врага... Во славу этого льется моя радостная пѣснь, о, если бы могли видѣть это мои очи!.. Въ день битвы подымается Царь, шумя, какъ бурный вѣтеръ; за нимъ слѣдуютъ воины—одинъ противъ ста, и двое противъ тысячи. Они растаптываютъ своихъ противниковъ, какъ тяжелонагруженная колесница. Скажите, вы, великіе, кто видѣлъ когда либо нѣчто подобное?.. Такъ поетъ Израиль и прогоняетъ могучихъ за стѣны и окопы. Это—помощь Вѣчнаго, спасеніе, побѣда племенъ. Это—дѣло Высочайшаго, наказаніе и посрамленіе безбожныхъ, для возвеличенія народа, котораго избралъ Господь, когда онъ былъ еще малъ и молодъ» *.

Значительнѣе Менахема въ научномъ, если не въ поэтическомъ отношеніи, былъ его воинственный современникъ Дунашъ б. Лабратъ изъ Багдада, жившій въ постоянной литературной борьбѣ съ самыми выдающимися умами того времени. Первымъ предметомъ его нападенія былъ не больше, не меньше, какъ Саадія, грамматическія воззрѣнія котораго, правда, еще не вполнѣ развитыя, онъ опровергалъ въ полемическомъ сочиненіи, обнаруживающемъ довольно высокую филологическую точку зрѣнія. Въ еще болѣе рѣзкомъ тонѣ написано второе письмо Дунаша—«Teschuboth»—направленное противъ сочиненія Менахема б. Сарука и снабженное посланіемъ къ покровителю этого послѣдняго, Хасдаи. Сохранилось извѣстіе, что вслѣдствіе этого обстоятельства Менахемъ утратилъ благо-

* Болѣе точный переводъ этого отрывка см. „Евр. Библіотека“ VII, 144.
Ред.

склонность князя, къ которому онъ затѣмъ еще разъ обратился съ поэтическимъ посланіемъ, дѣлающимъ честь какъ характеру подвергнувшагося нападенію автора, такъ и его стилистическому искусству. Въ этомъ, написанномъ прекраснымъ новоеврейскимъ стилемъ посланіи Менахемъ отваживается напомнить могущественному Хасдаи о всеправедномъ Судьѣ и сказать ему: «Великихъ, считающихъ себя вполнѣ обезопасенными, и малыхъ, оплакивающихъ свой жребій—всѣхъ нѣкогда соединитъ вмѣстѣ безмолвная могила!» Письмо заканчивается задушевными словами благодарности и хвалы по адресу Хасдаи: «Да пошлетъ ему Господь счастливую жизнь безъ раскаянія, чтобы могъ онъ наслаждаться собственнымъ счастьемъ и счастьемъ своихъ близкихъ!» Но, какъ видно, мотивы къ нападеніямъ и толкованіямъ Дунаша были не исключительно научнаго свойства. Правда, самъ онъ во введеніи къ своему письму выставляетъ поводомъ къ своему нападенію то обстоятельство, что «сочиненіе Менахема причиняетъ вредъ ученикамъ и такъ называемымъ свѣдущимъ людямъ и распространяетъ фальшивыя воззрѣнія»,—но скоро вслѣдъ затѣмъ обнаруживается второй мотивъ полемики: въ жару битвы у Дунаша вырывается заявленіе, что только тотъ можетъ пользоваться авторитетомъ, кто изучалъ науку на востокѣ, и что еврейскіе изслѣдователи въ Испаніи представляются ему несовершеннолѣтними и непризванными людьми, къ которымъ онъ относится съ презрѣніемъ. Такимъ образомъ тутъ было нападеніе высокомѣрнаго востока на шедшую все впередъ и впередъ Испанію, обусловливавшееся его опасеніемъ за собственную славу. Что же касается научнаго значенія критики Дунаша, то оно неоспоримо во многихъ отношеніяхъ, хотя и онъ не сдѣлалъ ничего особенно существеннаго въ области языковѣдѣнія. Онъ только въ большей степени, чѣмъ его предшественники, освободился отъ Масоры, и чрезъ это объяснилъ проще и лучше ихъ значительное количество библейскихъ словъ и стиховъ. За то относительно развитія новоеврейской поэзіи за Дунашемъ должна быть признана вполнѣ самостоятельная заслуга, ибо онъ первый ввелъ въ еврейскій языкъ арабскій стихотворный размѣръ. Правда, уже прежде синагогальные стихи и юридическіе меморіалы приняли рифму; но въ своей лингвистической грубости и своей нескончаемой растянутости и тѣ и другіе были одинаково далеки отъ библейскаго параллелизма и арабскаго размѣра. Но принятіе этого размѣра было отнюдь не рабскимъ подражаніемъ, а скорѣе цѣлесообразнымъ примѣненіемъ его формъ и законовъ къ родственному еврейскому языку. И дѣйствительно, весьма благопріятнымъ оказалось то об-

стоятельство, что именно древнѣйшіе грамматики, знавшіе и устанавливавшіе законы языка, были первыми поэтами, употреблявшими этотъ новый стихотворный размѣръ. Какъ потомъ развивались метръ и рифма въ ново-еврейской поэзіи, стихосложеніе которой, конечно, самое простое, какое только можно себѣ представить, если оно и не отличается отъ арабскаго также сильно, какъ «іерусалимскій храмъ отъ Альгамбры въ Гренадѣ» — объ этомъ, равно какъ и о формахъ стиха и новыхъ сюжетахъ поэзіи, будетъ подробно сказано ниже. Этотъ новый размѣръ Дунашъ употребилъ уже во введеніи къ своему вышеупомянутому посланію къ Хасдаи, вниманіе котораго онъ тутъ же обращаетъ на это важное нововведеніе.

«Въ пѣснѣ, которая, будучи подчинена размѣру, побѣждаетъ старое пѣснопѣніе и прочно льнетъ къ слову, обдѣланная въ неподдѣльномъ сердечномъ жарѣ,

«Пою я въ честь и славу человѣка, полнаго мудрыхъ уроковъ, который обладаетъ силою отражать отвагу иноземныхъ войскъ,

«Который вознесся на высоту, снискалъ себѣ божественную благодать, покорилъ десять укрѣпленныхъ городовъ чужого, дерзкаго племени».

Въ этомъ панегирическомъ тонѣ продолжаетъ авторъ до тѣхъ поръ, пока не доходитъ до Менахема. Тутъ его тонъ внезапно измѣняется; съ рѣзкою ироніею начинаетъ Дунашъ:

«Лживому толкователю Писанія, извратителю слова и смысла,

«Возражаю я, какъ противникъ, какъ испытанный стражъ».

Исходъ этой полемики мало интересенъ для исторіи литературы. По-видимому, Менахемъ б. Сарукъ, въ пользу котораго и безъ того склоняются здѣсь симпатіи, потерпѣлъ пораженіе. Но интереснѣе то обстоятельство, что борьба продолжалась учениками Менахема и Дунаша и велась какъ полемическими сочиненіями, такъ и ѣдкими эпиграммами. Между учениками Менахема слѣдуетъ упомянуть прежде всего о Іудѣ б. Давидѣ *Хайюгѣ*, затѣмъ — Исаакѣ б. *Кипаронѣ* * и Исаакѣ *Гикатиліи*; изъ учениковъ Дунаша заслуживаетъ вниманія только *Іегуди б. Шешетъ*. Менахемисты и Дунашисты сражаются въ прозѣ и стихахъ также ожесточенно, какъ воевали ихъ учителя. Прибыль, полученная въ этомъ случаѣ литературой, та же, что и во всѣхъ подобныхъ спорахъ — непрекращающееся развитіе языкознанія, служащаго предметомъ этой борьбы. Главный дѣятель въ этомъ отношеніи — одинъ изъ послѣдователей Менахема, *Іуда б. Давидъ Хайюгъ* изъ Феца, которому потомки дали почетное прозвище «отца

* Чит. *Капронъ;* см. Studien und Mittheilungen I, 166. *Ред.*

грамматиковъ» за то, что онъ первый поставилъ законъ, по которому всѣ слова еврейскаго языка должны быть приведены къ трехбуквеннымъ корнямъ и первый указалъ на неправильности, проистекающія отъ такъ называемыхъ слабыхъ корней *. Благодаря этому, только теперь сдѣлалось возможнымъ правильное спряженіе еврейскихъ глаголовъ вообще, и въ грамматикѣ установились прочные законы.

Важныя вслѣдствіе своей фундаментальности лингвистическія изслѣдованія Іуды Хайюга помѣщены имъ въ трехъ сочиненіяхъ, которыя потомъ были переведены съ арабскаго на еврейскій языкъ. Въ одномъ изъ нихъ говорится о «находящихся въ покоѣ буквахъ» (Quiescentes); во второмъ — о двойныхъ буквахъ (Geminata); въ третьемъ — о пунктаціи въ гласныхъ и удареніяхъ. Сочиненія Хайюга оставались неизвѣстны нѣмецкимъ, французскимъ и итальянскимъ ученымъ стараго времени, тогда какъ труды его предшественниковъ распространялись и въ тѣхъ странахъ. При оцѣнкѣ достоинства его работъ надо дѣлать отличіе между самимъ ученіемъ и письменнымъ изложеніемъ его, такъ какъ вѣроятно, что существенныя части этого ученія гораздо старше облеченія его въ письменную форму и, конечно, уже въ теченіе многихъ столѣтій устно передавались въ школахъ востока. Но письменное воспроизведеніе этихъ грамматическихъ ученій составляетъ, рядомъ съ глубокимъ, самостоятельнымъ пониманіемъ сущности и характера языка, несомнѣнную заслугу Хайюга, какъ ни несовершенными представляются намъ его научные труды.

Между всѣми изслѣдователями языка въ ту пору—отъ конца десятаго до средины одиннадцатаго столѣтія—самымъ значительнымъ слѣдуетъ безспорно признать *Іону Ибнъ Ганнаха*,—по арабски Abulwalid Merwan ibn G'anâh (1050 г.),—который около 1012 г. переселился изъ Кордовы въ Сарагоссу и тамъ написалъ много сочиненій. Современники знали и высоко цѣнили Іону Ибнъ Ганнаха, какъ писателя по грамматикѣ и медицинѣ. Но труды его, неоднократно переводившіеся на еврейскій языкъ, подвергнулись забвенію, и только новѣйшее время можетъ сдѣлать полную литературную характеристику этого выдающагося филолога, создавшаго такъ много самостоятельнаго, что отнюдь нельзя признать преувеличеніемъ утвержденіе, что онъ далеко превзошелъ своихъ предшественниковъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ затмилъ и всѣхъ преемниковъ истинною научностью,—что

---

* Такъ называются корни глаголовъ, въ которые входятъ полугласныя буквы אה"וי. *Ред.*

грамматику и лексикографію еврейскаго языка онъ довелъ до такой степени совершенства, какой не могли превзойти восемь послѣдующихъ столѣтій! И что самое важное: этотъ человѣкъ появился въ такое время, когда занятіе еврейскимъ языкомъ отнюдь еще не было такъ общераспространено, какъ можно бы подумать, когда такая дѣятельность считалась скорѣе склонностью къ презираемому караизму, а съ другой стороны, на работы предшественниковъ непосредственныхъ, Менахема и Дунаша, преимущественно же Іегуды Ибнъ Хайюга смотрѣли какъ на важнѣйшіе результаты, добытые языковѣдѣніемъ. Въ такое-то время жилъ Іона Ибнъ Ганнахъ, и тѣмъ не менѣе онъ сдѣлался основателемъ еврейской грамматики и лексикографіи.

Появленіе цѣлаго ряда столь значительныхъ изслѣдователей языка въ теченіе менѣе чѣмъ столѣтняго періода, удивительное вообще, есть, однако, фактъ не только характеристическій, но и психологически необходимый, который становится неизбѣжнымъ, если припомнить, что всякая новая цивилизація начинается съ знакомства съ языкомъ и утвержденія его на научномъ основаніи и уже отсюда идетъ дальше и дальше. Именно въ такія времена, когда духовная сокровищница юной образовательной эпохи открывается передъ націею, исторія филологіи торжествуетъ свои блистательнѣйшія побѣды. Такимъ тріумфомъ была и дѣятельность грамматиковъ, которые въ томъ культурномъ періодѣ занимались изслѣдованіемъ и установленіемъ законовъ еврейскаго грамматическаго строя. Но не слѣдуетъ думать, что это совершилось безъ всякой борьбы съ религіозными предразсудками, которымъ подобныя свѣдѣнія представлялись вредными во многихъ отношеніяхъ, да и должны были представиться пагубными послѣ результатовъ библейской критики какого нибудь Хиви и его единомышленниковъ. Всѣ его предшественники, особенно же самъ Іона б. Ганнахъ, жалуются на оппозицію, встрѣчаемую какъ въ народѣ, такъ и между законоучителями, изученіемъ еврейскаго языка и грамматики. Онъ приводитъ своимъ современникамъ въ образецъ арабовъ, которые прилагали столько труда на разработку своего языка, между тѣмъ какъ евреи ограничивались только изученіемъ Талмуда, и религіозные руководители ихъ признавали грамматическія еврейскія работы безполезными, а отчасти даже безбожными *.

* Это неточно, такъ какъ Ибнъ-Дранахъ, наоборотъ, опирается въ этомъ отношеніи на авторитетъ раввиновъ и гаоновъ, весьма цѣнившихъ изслѣдованія еврейскаго языка, и беретъ себѣ въ образецъ р. Саадію, Ибнъ-Хофни и др.

Ред.

Іона Ибнъ Ганнахъ написалъ семь грамматическихъ сочиненій, которыя въ новое время найдены почти всѣ и напечатаны въ арабскомъ подлинникѣ или еврейскомъ переводѣ. Кромѣ его грамматическихъ походовъ противъ предшественниковъ и современниковъ, главнымъ образомъ противъ Хайюга — походовъ, отъ которыхъ, понятно, и онъ не могъ воздерживаться—важнѣйшимъ сочиненіемъ его, итогомъ всѣхъ его наблюденій надъ законами еврейскаго языка, должно признать «Kitâb al-tankih» (Книга точнаго изслѣдованія). Авторъ раздѣлилъ этотъ трудъ на двѣ части, изъ которыхъ первая—грамматика и экзегетика, вторая—лексиконъ. Первоначальное заглавіе первой части — «Kitâb al-luma (Книга вышитыхъ матерій) *; она содержитъ въ себѣ грамматику еврейскаго языка, основанную на принципѣ сравнительнаго языкознанія и точнаго научнаго анализа грамматическихъ формъ. Вторая, недавно изданная въ арабскомъ подлинникѣ часть озаглавлена «Kitâb al-usul» (Лексиконъ); это трудъ, обличающій тонкое чутье языка и строго научный духъ, это трудъ человѣка, «который обладалъ слухомъ для звуковыхъ переходовъ и зрѣніемъ для формацій различныхъ понятій, который соединяетъ въ себѣ способность понимать грамматическія явленія съ чутьемъ для уразумѣнія постепенности въ значеніи формъ». Фундаментомъ для его изслѣдованій служитъ натурально сокровищница еврейскаго языка, которою онъ распоряжается, какъ полный мастеръ и господинъ. Вспомогательными средствами беретъ онъ въ тѣхъ случаяхъ, когда надо объяснять библейскія выраженія и позднѣйшую письменность—Мишну, Талмудъ и Таргумъ. Но сверхъ всего этого онъ употребляетъ для сравненія и арабскій языкъ, лингвистическіе принципы котораго были хорошо усвоены имъ и искусно утилизированы. Это сравнительное изслѣдованіе принесло, конечно, главнымъ образомъ пользу его грамматикѣ; какъ Ибнъ Ганнахъ—первый, установившій точное отличіе между грамматикой, ученіемъ о формахъ, и синтаксисомъ, далѣе, впервые открывшій вообще синтаксисъ — точно также онъ первый библейскій критикъ, занимающійся экзегетикой ради ея самой и на исключительно грамматическомъ фундаментѣ. Понятно, что смѣлый изслѣдователь достигаетъ на этомъ пути результатовъ, которыхъ его предшественники не знали, даже почти не подозрѣвали, и приходитъ даже къ измѣ-

* Авторъ передаетъ заглавіе еврейскаго перевода (הרקמה), которое неточно; арабскій же оригиналъ, напечатанный въ 1886 году въ Парижѣ, называется „Разноцвѣтные цвѣтники“ (Parterres fleuris). *Ред.*

неніямъ въ чтенія, ибо болѣе двухсотъ мѣстъ въ Библіи онъ объясняетъ просто опущеніемъ (эллипсъ), перестановкой слова и стиха или употребленіемъ фальшиваго выраженія вмѣсто надлежащаго. Никто до Ибнъ Ганнаха и немногіе послѣ него понимали такъ, какъ онъ, и умѣли такъ хорошо освѣтить художественныя созданія библейской литературы въ ихъ отдѣльныхъ частностяхъ. Изъ полемическихъ сочиненій этого писателя, въ которыхъ онъ доказываетъ важность научнаго анализа грамматическихъ формъ, извѣстны «Книга Отпора», «Книга Сближенія», «Книга Согласованія» и др., направленныя противъ лингвистическихъ принциповъ Хайюга и ихъ защитниковъ. Но значеніе этихъ трудовъ заключается не столько въ полемикѣ, сколько въ ихъ историческомъ достоинствѣ. Они самымъ живымъ образомъ переносятъ насъ въ борьбы и стремленія того времени и показываютъ, съ какими нападеніями и преслѣдованіями приходилось сражаться зарождавшейся наукѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ—какою силою и какимъ достоинствомъ отличались дѣйствія Ибнъ Ганнаха въ его литературной войнѣ.

Что такому изслѣдователю не была чужда, но въ то же время и не особенна близка поэзія—это понятно, не смотря на то, что именно въ его пору началось процвѣтаніе еврейской поэзіи. Какъ на границѣ испанскаго періода видѣли мы Хасдаи б. Шапрута, такъ въ срединѣ его является такимъ же меценатомъ науки и поэзіи *Самуилъ Ганагидъ* (Князь, Ibn Nagdilah, 993—1055 г.), который самъ былъ поэтъ и ученый и къ тому же выдающійся государственный человѣкъ при дворѣ гренадскаго калифа Хабуса *. Віографія его очень интересна по своему разнообразію; она отражается и въ его стихотвореніяхъ, которыя всѣ стараются обновить въ духѣ времени библейскія сочиненія, имѣющія авторами царей Давида и Соломона. Изъ двадцати двухъ сочиненій, приписываемыхъ Самуилу, ни одно не дошло до потомства цѣликомъ. Только частями существуетъ его «Введеніе въ Талмудъ», вѣроятно, имѣвшее и историческую часть, и въ видѣ отрывковъ сохранились еще два изъ его трудовъ. «Введеніе въ Талмудъ», авторомъ котораго всѣ признаютъ Самуила, построено, конечно, на строго-религіозномъ фундаментѣ, причемъ однако, нельзя не усмотрѣть нѣкоторый высшій научный пріемъ, служащій общею характеристическою чертою того времени. По его объясненію, Гаггада обнимаетъ

* О жизни и трудахъ р. Самуила Ганагида былъ помѣщенъ обстоятельный очеркъ въ „Восходѣ“ за май 1883 г., куда мы отсылаемъ читателей. *Ред.*

всѣ тѣ, въ Талмудѣ встрѣчающіяся, библейскаго слова касающіяся толкованія, которыя не относятся къ соблюденію религіознаго обряда. «Толкованія эти могутъ быть принимаемы только поколику они согласны съ разумомъ. Знай вообще, что только то должно быть соблюдаемо вполнѣ и ненарушимо, что утверждено нашими мудрецами относительно религіозныхъ обрядовъ какъ законъ, идущій отъ Моисея, который принялъ его отъ божественнаго всемогущества. Все же то, что говорили учителя Талмуда въ ихъ время и по ихъ разумѣнію для объясненія словъ Св. Писанія, заслуживаетъ одобренія только въ такой мѣрѣ, въ какой оно согласно съ разумомъ. Иначе не слѣдуетъ держаться ихъ толкованій».

Если въ этомъ опредѣленіи Гаггады Талмуда нельзя не видѣть большого шага впередъ сравнительно съ воззрѣніями Гаи и даже Саадіи *, то тѣмъ болѣе прискорбно, что объясненія Самуила къ Библіи и Талмуду почти совсѣмъ пропали. Изъ стихотвореній его также сохранились только отрывки двухъ сборниковъ. Заглавіе одного—«Ben Tehillim» (Молодая Псалтырь); здѣсь помѣщены молитвы и гимны по образцу библейской Псалтыри, конечно, безъ ея поэтическаго размаха и величія, но написанные по такимъ же или подобнымъ поводамъ, какіе послужили для сочиненія пѣсенъ древняго израильскаго царя. Въ первый разъ съ тѣхъ поръ, какъ дѣти Израиля повѣсили свои арфы на ивахъ вавилонскихъ, снова запѣлъ теперь сынъ этого народа боевыя и побѣдныя пѣсни во славу Господа, помогавшаго ему въ битвѣ съ его врагами. Въ этомъ заключается значеніе «Молодой Псалтыри», изъ которой издано въ новѣйшее время около пятидесяти пѣсенъ. Онѣ, правда, свидѣтельствуютъ о значительномъ шагѣ впередъ по отношенію къ стихосложенію и языку, но что касается ихъ поэтическаго достоинства, то оно правильно опредѣлено уже однимъ изъ стихотворцевъ того времени, произнесшимъ поэзіи Самуила слѣдующій строгій приговоръ: «Холодная, какъ снѣгъ Гермонскій, или какъ пѣсни левита Самуила!»

Заглавіе второго сборника—«Ben Mischle» (Молодая Книга Притчъ). Если оно выбрано только по скромности, такъ какъ и это сочиненіе авторъ хочетъ представить какъ бы «дочерью» библейскихъ притчъ — «Mischle»,—то все-таки нельзя воздержаться отъ сравненія этихъ тяже-

---

* Мнѣніе Самуила объ Гаггадѣ и ея необязательности, какъ нынѣ извѣстно есть ничто иное, какъ буквальное повтореніе мнѣнія означенныхъ гаоновъ.

Ред.

ловѣсныхъ, часто-темныхъ, большею частью прозаическихъ стихотвореній съ ясными и прекрасными мыслями библейской Книги Притчъ,—сравненія, выпадающаго далеко не въ пользу первыхъ. Нѣсколькихъ примѣровъ изъ этого, сохранившагося въ количествѣ 146 стиховъ, сборника будетъ достаточно для подтвержденія высказаннаго уже въ то время мнѣнія о притчахъ министра-раввина:

«Взгляни на погоду: она приносить сперва оплодотворяющій дождь, потомъ градомъ совершенно уничтожаетъ посѣвъ. Ей подобенъ глупецъ, который оказанное имъ благодѣяніе портитъ ранами, наносимыми имъ же посредствомъ оскорбленія.

«Выше цѣни гордаго, который упорно отказывается просить, чѣмъ низкаго льстеца, который пресмыкается предъ всякимъ негодяемъ.

«Тотъ, кто не затрудняется отрицать полученное имъ благодѣяніе, похожъ на человѣка, упрямо отрицающаго благодать Господа. Кто заносчиво относится къ другу, которому онъ оказалъ помощь въ бѣдѣ—тотъ самъ уничтожаетъ значеніе оказаннаго имъ благодѣянія.

«Для троихъ имѣй всегда привѣтливое слово, хотя бы они смотрѣли на тебя жестко и мрачно: во первыхъ, для царя, который повелѣваетъ, затѣмъ для мучимаго житейскими страданіями, наконецъ—для женщинъ!

Точно также и въ пѣсняхъ Самуила, какія дошли до насъ, рѣдко проявляется лирическое одушевленіе. За то нельзя ему отказать въ умѣньи распоряжаться языкомъ и извѣстной поэтической ловкостью. Одно изъ его лучшихъ стихотвореній—если авторъ дѣйствительно онъ—то, въ которомъ представлено въ поэтической формѣ оригинальное размышленіе о постепенномъ ходѣ человѣческой жизни:

«На первомъ, на второмъ году дитя движется на подобіе змѣи. Когда владѣетъ пальцами ногъ, оно прыгаетъ, точно козленокъ между козлами.

«Двадцати лѣтъ юноша слѣпо добивается благосклонности и любви женщинъ. Тридцатилѣтній выступаетъ гордо, онъ смѣло идетъ противъ вѣтра, противъ бури.

«Сорокалѣтняго привѣтствуютъ старики уже какъ своего единомышленника. Въ пятьдесятъ лѣтъ—увы, сѣдые волосы напоминаютъ, что молодость быстро проходитъ.

«Шестидесятилѣтняго перстъ времени касается не мягко, не милостиво, и жизнь быстро спускается долу, сгибая человѣка, когда ему наступило семьдесятъ.

«Осьмидесятилѣтняго сѣть времени плотно затягиваетъ въ свои тенета. Девяностолѣтній уже почти не знаетъ—пришло-ли время жатвы, пашутъ-ли въ полѣ волы.

«Въ столѣтнемъ возрастѣ—кто достигаетъ его?—человѣкъ какъ будто го-

ворить: «торопитесь взглянуть на меня еще разъ!» А когда онъ становится добычею могилы, развѣ въ барышѣ остается не одинъ только червякъ?

«Дайте же мнѣ постоянно плакать до тѣхъ поръ, пока я нахожу въ глазахъ слезы!»

Отъ третьяго поэтическаго произведенія, которое, въ подражаніе библейскому «Проповѣднику», было озаглавлено «Ben Kohelet», не сохранилось ничего. А между тѣмъ оно было, можетъ быть, важнѣйшимъ изъ сочиненій Самуила, такъ какъ, вѣроятно, соединило въ себѣ основныя черты житейской философіи человѣка, который испыталъ столько радостей и бѣдствій, былъ постоянно окруженъ и воспѣваемъ поэтами, гонимъ и злословимъ придворными, пользовался защитою и покровительствомъ государей, уваженіемъ народа, видѣлъ прославленіе со стороны своихъ единовѣрцевъ и нѣсколько разъ узналъ на себѣ самомъ превратности земного счастія.

О научныхъ свѣдѣніяхъ Самуила его арабскіе современники разсказываютъ изумительныя вещи. Ему приписываютъ знаніе семи языковъ и сочиненіе на всѣхъ ихъ хвалебной пѣсни въ честь царя Хабуса. Занимался онъ также естественными науками, философіею и грамматикою, и одно сочиненіе по грамматикѣ «Kitâb-al-Istaghnaa» (Книга Богатства), въ которомъ Самуилъ ревностно доказывалъ превосходство мнѣній своего учителя Іуды Хайюга предъ новыми воззрѣніями грамматиковъ, вызвало противъ него рѣзкую полемику съ стороны Іоны Ибнъ Ганнаха, который въ своемъ трудѣ «Книга Посрамленія» энергически отразилъ нападенія Самуила. Оба эти писателя были и остались ожесточенными противниками другъ друга.

Но за то почти всѣ остальные современники были восторженными почитателями визиря, который съ царственною щедростью собиралъ вокругъ себя поэтовъ и ученыхъ и чтилъ и вознаграждалъ ихъ труды. Въ его лицѣ образовалось «новое средоточіе для круга тѣхъ стремленій, которыя въ ту пору волновали умственную жизнь еврейскаго народа».

Типическимъ выраженіемъ того, чѣмъ былъ Самуилъ Ибнъ Нагдила для своихъ единовѣрцевъ и товарищей по профессіи, можетъ служить пламенная хвалебная пѣснь, написанная въ честь его однимъ молодымъ поэтомъ *Іосифомъ б. Хисдаи*, и получившая названіе «Сироты-пѣсни», потому что она осталась единственнымъ произведеніемъ этого писателя *.

* Прозваніе пѣсни *Сирота* (арабское *Ятима*) означаетъ здѣсь, что она единственная въ своемъ родѣ, безподобная. *Ред.*

Полная пылкаго одушевленія, пѣснь эта не чужда, однако, неловкостей и прозаическихъ выраженій, хотя, будучи сравниваема съ стихотвореніями Менахема и Дунаша, она можетъ служить доказательствомъ усовершенствованія новоеврейской поэзіи за время отъ Хасдая до Самуила и подтверждаетъ разумныя слова позднѣйшаго стихотворца-хроникера *: «Въ дни Хасдая пѣвцы начали щебетать, въ дни же Самуила—громко пѣть!»

Понятно, что это процвѣтаніе лирики оказалось благотворнымъ больше всего для синагогальной поэзіи. Уже раньше Самуила *Іосифъ б. Исаакъ*, прозванный *Ибнъ Абитуръ*, котораго можно считать древнѣйшимъ изъ андалузскихъ синагогальныхъ поэтовъ, сочинилъ для праздничнаго богослуженія испанскихъ евреевъ больше сотни молитвъ, которыя относительно языка свидѣтельствуютъ еще о вліяніи школы Калира, по поэтическому же достоинству стоятъ выше произведеній главы пайтаниковъ. Особенно проявляетъ «въ своей мѣткой, разумной крайности глубокое національное чувство, здоровое, ясное, историческое самосознаніе» написанная для Судняго дня Keduschah, въ основаніи которой лежитъ представленіе Мидраша, что какъ на небѣ, такъ и на землѣ «Трижды Святой» поется передъ Господомъ въ одно и то же время. Вотъ нѣсколько строфъ этой пѣсни, влагаемой поочередно въ уста Израиля и ангельскихъ сонмовъ:

„Въ высотахъ эфира находится великолѣпіе Твоего Престола; между странствующими по землѣ—могущество Твоего господства. Тамъ прославляютъ величіе Твоего блеска, здѣсь благословляютъ имя Твоего владычества. Никто не святъ, какъ Богъ! Нѣтъ никого кромѣ Его!

„Въ пространствахъ эфира Его престолъ, полный славы, край одежды Его наполняетъ Его святыню. Сонмы справа, сонмы слѣва, серафимы надъ Нимъ".

„Между земными странниками сонмъ Его вѣрныхъ, стоя передъ Нимъ подобно бѣднымъ, сегодня, взывая къ Нему съ мольбой, посвящаетъ хвалу и благодарность, и славословіе Тому, кто освобождаетъ, искупляетъ, — и они славятъ Святого сыновъ Іакова, славятъ Бога Израиля!

„Въ высотахъ эѳира выступаетъ сонмъ ангеловъ въ священномъ трепетѣ, и дрожитъ онъ, и въ глубокомъ волненіи славитъ Царя. Единаго. Шесть крыльевъ облекаютъ каждаго изъ нихъ".

Іосифъ б. Абитуръ былъ также ученый. Для калифа Альхакима и его большой библіотеки онъ перевелъ на арабскій языкъ Мишну—трудъ, отъ котораго потомству сохранилось только извѣстіе о немъ. Уже въ новѣй-

* Р. Авраамъ Ибнъ-Даудъ, изъ хроники котораго приводится это изреченіе, не былъ стихотворцемъ, и означенная хроника написана прозой. *Ред.*

шее время найдены вставленными въ арабскій комментарій одного раввинскаго ученаго нѣсколько отрывковъ комментарія Абитура къ Псалтыри, написанныхъ совершенно въ стилѣ Мидраша и отличающихся странными, смѣлыми оборотами и формами словъ. Іосифъ б. Абитуръ умеръ въ Дамаскѣ, въ изгнаніи, за то, что, потерпѣвъ въ Кордовѣ, на выборахъ въ духовные старшины, пораженіе, онъ, однако, не смотря на это, не хотѣлъ уступить своему побѣдителю Ханоху, сыну своего учителя Моисея б. Ханоха.

Съ нимъ дошли мы до первой половины одиннадцатаго столѣтія — времени, которое было столь богато выдающимися умами, мыслителями и поэтами, что каждый изъ нихъ могъ бы служить характеристическимъ выраженіемъ своего вѣка. Отношенія евреевъ къ арабамъ становились все ближе, и еврейская умственная жизнь получала могущественное оплодотвореніе отъ арабскаго вліянія. Съ другой стороны, евреи принимали въ арабско-испанской литературѣ такое живое участіе, что слѣды этой дѣятельности остались неизгладимыми. Свои научныя сочиненія — медицинскія, философскія и математическія—они писали исключительно на арабскомъ языкѣ, и только религіозной поэзіи и занятію Библіей обязанъ своимъ процвѣтаніемъ въ эту пору также еврейскій языкъ, хотя даже въ этой области, уже въ первое время этого періода, нѣсколько выдающихся произведеній были написаны по арабски. Концу десятаго и началу одиннадцатаго столѣтія принадлежитъ, вѣроятно, и тотъ мало извѣстный *Хефецъ б. Албаръ Алкути* * (готфъ?), которому приписываютъ сочиненіе поэтическаго перевода псалмовъ на арабскомъ языкѣ, попарно римованными строками (Mesneri) **. Рѣдко или никогда не переживала еврейская литература такого времени, какъ это—времени, когда религіозность и воодушевленное сочувствіе къ еврейству въ такой степени соединялись съ общимъ образованіемъ и философскимъ либерализмомъ. Тутъ мы встрѣчаемъ значительныхъ государственныхъ людей, посвящающихъ свои досуги музѣ своего народа, его страданіямъ и опасностямъ, даже подробнымъ отвѣтамъ на ритуальные вопросы; тутъ передъ нами цѣлый рядъ глубокихъ мыслителей и ученыхъ изслѣдователей, которые черпаютъ изъ богатыхъ рудниковъ греческой философіи широкія метафизическія системы и стараются согласить ихъ съ современными идеями, но при этомъ находятъ еще

* Имя это должно быть произнесено на арабскій ладъ: *Хафсъ*. *Ред.*

** Чит. Mesnewi. *Ред.*

время для того, чтобы перелагать въ милѣйшіе стихи всѣ Моисеевы законы и удовлетворять потребности богослуженія гимнами и молитвами.

Самымъ выдающимся явленіемъ въ эту блистательную эпоху былъ безспорно *Соломонъ Ибнъ Габироль,* или, какъ онъ назывался по арабски, Abu Ajjub Sol'eimân ibn Je'hja ibn-Djeribul (ок. 1021 — ок. 1070 г.)—«поэтъ, стихотворенія котораго отмѣчены печатью глубокой мысли, мыслитель, идеи котораго полны поэтическаго просвѣтленія». Къ сожалѣнію, и его жизнь покрыта почти непроницаемымъ мракомъ неизвѣстности, и только немногія подробности ея дошли до насъ. У его колыбели не улыбалось счастье, да и юношескіе годы прошли для него, повидимому, совсѣмъ не радостно. Рано лишившись самыхъ дорогихъ существъ—отца, матери, братьевъ, онъ стоитъ одиноко среди враждебнаго міра. «Мальчикъ шестнадцати лѣтъ, и уже испытавшій не меньше старика»—такъ скорбитъ онъ о себѣ въ первомъ дошедшемъ до насъ стихотвореніи, которое можетъ служить историческимъ свидѣтельствомъ только одного обстоятельства—что Габироль уже въ раннія годы находилъ въ объятіяхъ музы утѣшеніе за всѣ невзгоды своего тревожнаго существованія,—невзгоды, вызывавшія у него трогательныя, болѣзненно-печальныя пѣсни и обусловливавшія погруженіе его во внутреннюю жизнь сердца, откуда и выходили эти глубоко-пессимистическія сѣтованія.

Задушевнѣйшимъ выраженіемъ этой плачущей поэзіи, напрасно отыскивающей въ тлѣнномъ земномъ мірѣ своего идеала, служитъ слѣдующее стихотвореніе Габироля:

„Ахъ, прилично-ли шестнадцати-лѣтнему горевать о житейскихъ бѣдствіяхъ и мукахъ?—Мнѣ слѣдовало бы играть съ молодежью, нося на щекахъ свѣжесть цвѣтущей розы.—Но сердце мое рано взяло меня подъ свою власть, я сталъ искать добродѣтели, мудрости.—Тутъ свѣжесть исчезла, и рано нашелъ я скорбь.—Вздохи и стоны сдавливаютъ мнѣ грудь, сердце мое плачетъ, когда я вижу веселье.—Что̀ пользы въ слезѣ? Суетная ложь! Что скрываетъ надежда? Блѣдный обманъ!—Мнѣ говорятъ, что я обрѣту силу въ цѣлебномъ бальзамѣ, а я тяжко болѣю отъ смертельныхъ ранъ".

Изъ немногихъ и неясныхъ намековъ, заключающихся въ собственныхъ сочиненіяхъ Габироля, или въ позднѣйшихъ извѣстіяхъ о немъ, мы не узнаемъ ничего обстоятельнаго на счетъ того глубокаго душевнаго страданія, которымъ вызваны какъ это стихотвореніе, такъ и большинство другихъ, запечатлѣнныхъ тѣмъ же характеромъ. Единственно допускае-

нымъ представляется намъ въ этомъ случаѣ психологическій мотивъ—что во всѣхъ этихъ стихотвореніяхъ съ ихъ безчисленными варіаціями является передъ нами тщетное стремленіе къ идеалу, сознаніе несовершенства и преходимости всего земного, ничтожества и суетности земной жизни, обманутыхъ надеждъ, неудовлетворенныхъ желаній, однимъ словомъ—*міровая скорбь* въ ея идеальнѣйшемъ и глубочайшемъ значеніи—не какъ простое самообольщеніе и самоосмѣяніе, какимъ представляется міровая скорбь новаго времени, но какъ объектъ искреннѣйшаго сердечнаго волненія, какъ безотрадное сознаніе бѣдствій и мукъ всего человѣчества, какъ результатъ пережитыхъ среди «бури и натиска» годовъ. Габироль былъ несомнѣнно первымъ поэтомъ этой міровой скорби. Но не голубые глаза милой и не печальная пѣсня любви феникса составляютъ предметъ его скорбнаго пѣснопѣнія; любовь его — Сіонъ, муза его—стройная лилія Сарона, голубка Іуды, печаль его—мрачный аккордъ страданій разсѣяннаго по всему свѣту его народа, сѣтованіе пѣвца — титаническое сѣтованіе о ничтожествѣ земного бытія... Но и въ жалобахъ титана живутъ утѣшеніе и надежда. Для Габироля натурально прибѣжищемъ въ горѣ является «охранитель Израиля, который не спитъ и не дремлетъ»; къ Нему постоянно возвращается поэтъ изъ всякаго сомнѣнія и робкаго унынія, изъ гнѣва и негодованія; въ поклоненіи Ему находитъ себѣ утѣшеніе за всѣ муки земной жизни. Пусть издѣваются надъ вѣчными его жалобами низменные повседневные люди, пусть и друзья не понимаютъ его душевныхъ страданій и его глубокаго одиночества,—одно остается ему во всякое время, неизмѣнно, ненарушимо:

«Вознеси, духъ мой, взоры свои къ Богу, въ юношескіе годы держись твердо Его, твоего прибѣжища. О, призывай Его днемъ, каждую ночь! Пусть постоянно раздается во славу Его твоя пѣснь, твое пѣвческое слово! Твой жребій и твой удѣлъ, когда ты живешь на землѣ, и когда уходишь въ другой міръ—Онъ, твое прибѣжище. Онъ указываетъ тебѣ мѣсто твоего успокоенія, приготовленное тебѣ тамъ, у трона Его благодати. Буду же я благословлять и славить моего Бога, какъ хвалитъ Его всякое дыханіе во всякомъ мѣстѣ».

Общество сарагосскихъ коллегъ Габироля, повидимому, не доставляло ему особеннаго удовольствія. А между тѣмъ, Сарагосса была въ то время городомъ, гдѣ жили и работали единомышленные съ нимъ поэты и философы такъ что можно, пожалуй, подумать, что своимъ одиночествомъ Габироль обязанъ почти исключительно себѣ самому. Только въ честь своего покровителя Іекутиля—вѣроятно, знаменитаго еврейскаго астронома Іекутиля б.

Хасана—и Самуила Ганагида слагаетъ Габироль пѣсни; но и со вторымъ изъ нихъ онъ, повидимому, находился нѣкоторое время въ натянутыхъ отношеніяхъ. Между пѣснями въ честь Іекутиля заслуживаетъ особеннаго вниманія одна:

«О, голубокъ, подобный лиліи Сарона, столь богатой гармоническимъ колокольнымъ звономъ! Когда ты приближаешься ко мнѣ, точно солнце входитъ въ царство тучъ. О, останься со мною, пусть зазвучатъ у тебя звуки радости, полные и мягкіе! О, спой твои прекраснѣйшія пѣсни, дай мнѣ цитру твою, богатую пѣснопѣніями! Это въ честь дорогого Іекутиля, князя князей, равнаго благороднымъ, который всѣхъ обнимаетъ своею отцовскою любовью, изъ чьихъ рукъ струится, точно изъ облаковъ»...

Іекутиль Хасанъ б. Хасанъ, вѣроятно, занимавшій при дворѣ царя Іахіи Ибнъ-Мондира высокую государственную должность, былъ въ то же время ревностнымъ покровителемъ науки и поэзіи, меценатомъ всѣхъ ученыхъ, какіе въ ту пору собирались вокругъ него въ Сарагоссѣ. Но особенно любилъ онъ, какъ видно, поэта-юношу Габироля и защищалъ его отъ преслѣдованій и клеветъ, ибо на всѣ тоны прославляетъ съ юношескою восторженностью Габироль своего покровителя. То видитъ онъ міръ роскошно украшеннымъ,

„Ибо взошла на звѣздномъ небѣ ярко блестящая звѣзда—Іекутиль";

то представляется ему

„Звѣзда, проносящаяся по нашему горизонту, передъ блескомъ которой меркнетъ всякая другая звѣзда; какъ молнія мчится она, захватывая сердца, слишкомъ быстро исчезая изъ глазъ взирающаго на нее".

Когда въ 1039 г. Іекутиль погибъ насильственной смертью, Габироль посвятилъ его памяти нѣсколько элегій и пѣсенъ, могущихъ стать рядомъ съ самымъ лучшимъ, что создала его свѣтская муза:

«Наступилъ вечеръ, солнце пылаетъ красками заката, пурпурный блескъ запада разрисовываетъ золотымъ кружевомъ сѣверъ и югъ. Но вотъ густая тѣнь покрываетъ яркій свѣтъ на отдаленномъ краѣ неба: это—черное траурное одѣяніе по случаю смерти *Іекутиля*».

Есть, конечно, нѣчто страшное, когда у нѣжно настроенной поэтической души, всѣми силами своими примкнувшей къ дорогому идеалу, онъ отнимается внезапно и навсегда. Тутъ умолкаютъ радостные звуки, и сердце плачетъ и сѣтуетъ, точно пораженное тысячью ранъ. Великъ тотъ, кто можетъ въ подобномъ положеніи оставаться такимъ же твердымъ, и сильнымъ, и спокойнымъ, какимъ онъ былъ среди наслажденій и счастья. Поэтамъ такая сила дается рѣдко; они обращаются къ печальной изнанкѣ

жизни, или совсѣмъ погибаютъ въ размышленіяхъ объ этой проблемѣ нашего существованія. Но Габироль нашелъ себѣ опору и убѣжище. Когда онъ чувствовалъ, что впадаетъ въ отчаяніе, когда волны сомнѣнія дико опрокидывали его житейскій кораблекъ—тогда спасали его безусловная вѣра въ Бога и набожная преданность неисповѣдимымъ путямъ Его.

Съ этой точки зрѣнія надо смотрѣть на философію Габироля, которая показываетъ намъ «мыслителя въ его гордой отчужденности отъ другихъ» на высотѣ его творчества и міровоззрѣнія — поэзію, служащую чистымъ, кротко журчащимъ источникомъ элегическихъ пѣсенъ, гармоническую какъ музыка, прозрачную какъ хрусталь, и которая при величайшей простотѣ и съ самыми ничтожными средствами искусства волшебно вызываетъ передъ душою читателя цѣлые сердечные міры, сказочныя царства и цвѣточныя области. Въ томъ-то и заключалось геніальное и оригинальное музы Габироля—въ противоположность его предшественникамъ—что она выливалась изъ сердца безыскусственно, свободно и свѣжо, плача и отчаяваясь, надѣясь и вѣря. Онъ былъ пѣвецъ божьею милостью, который не сдѣлался поэтомъ, но родился сыномъ поэзіи—пѣвецъ, жестокое страданіе котораго, жгучее горе постоянно разрѣшались въ набожной покорности Небу:

> «Какая польза отъ горькихъ жалобъ моихъ на то, что въ свѣтѣ нѣтъ совершенства? Нѣкогда давалъ онъ много прекраснаго—но я пришелъ слишкомъ поздно».

Что мрачное настроеніе часто приводило его къ ѣдкой насмѣшкѣ надъ всѣмъ окружающимъ, даже надъ всѣмъ человѣчествомъ — это не можетъ удивить никого, знающаго человѣческое сердце, его страданія и разнообразные источники его утѣшенія. Но что Габиролю не былъ чуждъ, не смотря на это, мягкій, умиротворяющій юморъ — тому доказательствомъ служитъ его знаменитая пѣсня о винѣ, сочиненная послѣ одного веселаго пира, когда все вино вышло, и гостямъ пришлось довольствоваться водою. Въ этомъ продуктѣ сатирическаго настроенія поэтъ представляетъ вино семидесятилѣтнимъ старикомъ, потому что еврейское слово, означающее этотъ напитокъ—Jajin—равно семидесяти, а воду—девяностолѣтнимъ, потому что вода—по еврейски Majim—составляетъ девяносто. И онъ поетъ:

> «Вино оканчивается—о, тяжкое мученіе! Глаза слезятся—водою.
>
> «Семидесятилѣтній полонъ юношескаго жара; его гонитъ прочь чудовище—девяностолѣтній.
>
> «Перестаньте же пѣть! Стаканъ не можетъ звенѣть, будучи полонъ водою, водою, водою!

«Какъ протяну я руку къ хлѣбу? Какъ можетъ послѣ этого приходиться по вкусу кушанье?

«Я прихожу въ дикое отчаяніе, потому что стаканы наполнены водою, водою, водою.

«Отъ руки Моисея успокоилось море, успокоился его шумъ, и Нилъ превратился въ болото. Но у нашего Моисея—

«Ахъ, небо, всюду льется, ахъ, небо, всюду льется—вода, вода, вода!

«Я наконецъ сдѣлаюсь похожъ на лягушку и стану квакать вмѣстѣ съ нею въ водяномъ царствѣ,

«А она не устанетъ пѣть свою вѣчную пѣсню: квакъ вода! квакъ вода! квакъ вода!

«Оставайся же отшельникомъ всю свою жизнь, пусть не освѣжаетъ тебя никакое питье, не услаждаетъ никакое пѣнье,

«И пусть хоръ дѣтей кричитъ тебѣ въ ухо: Дай воды! дай воды! дай воды!»...

Между поэтическими произведеніями Габироля это стихотвореніе стоитъ почти одиноко. Основная черта его поэзіи—мрачная грусть, съ трудомъ сказываемое негодованіе противъ неумолимой судьбы, та задумчивая меланхолія, которая съ тѣхъ поръ сдѣлалась наслѣдственнымъ достояніемъ новой поэзіи. Если задача поэзіи состоитъ въ томъ, чтобы посредствомъ разума давать опредѣленную извѣстными границами форму значительнымъ, но блуждающимъ представленіямъ фантазіи, или причудливымъ, но неопредѣленнымъ движеніямъ души—то Габиролю несомнѣнно принадлежитъ выдающееся мѣсто между тѣми поэтами всемірной литературы, которымъ это философское проникновеніе поэтической мысли удавалось въ такой степени. Фантазія его рѣдко блуждала вдали отъ прямой дороги, потому что была пропитана яснымъ, философскимъ міровоззрѣніемъ. При этомъ, однако, онъ ни сухо-отвлеченный поэтъ, ни поддающійся увлеченію чувства философъ; у него мысль и образъ большею частью такъ вполнѣ согласуются другъ съ другомъ, что первая постоянно поглощается послѣднимъ цѣликомъ, безъ нарушающаго впечатлѣнія остатка! «Весь отдавшись происходящей въ немъ борьбѣ, онъ привлекаетъ въ область своего поэтическаго творчества самыя смѣлыя проблемы философіи»—безотрадный скептицизмъ, теодицею, возвышенныя мысли праотцевъ о созданіи міра и, наконецъ, восхваленіе самого Создателя. Выше всего Габироль, конечно, какъ поэтъ бурной мысли, боязливаго сомнѣнія, титанически борющагося человѣческаго духа...

«Ты бурно вздымаешься, моя душа, и начинаютъ безпокойно шататься во всѣ стороны мысли, подобно тому, какъ при разгарѣ пламени высоко возносятся облака дыма. Чтò ты—колесо, обѣгающее вокругъ земли? Море, въ которомъ ссорятся между собою заботы и печали? Морская пучина, въ водоворотѣ которой глубоко тонутъ подпоры земли? Ты не обращаешь вниманія на міръ,

онъ щедро воздаетъ тебѣ за это всякими бѣдствіями. Оставь дорогу мудрости— и тогда міръ надѣлитъ тебя блестящими роскошными одѣяніями.

„Вотъ что заставляетъ меня глубоко страдать. Кто укротитъ столь дикую скорбь мою? Я жажду найти человѣка духа—напрасно! Моя жажда остается неудовлетворенною. Да, если міръ будетъ мнѣ давать только обманъ, то я плюю на него, какъ на лживое созданіе. Не нуженъ онъ мнѣ, если его глазъ остается омраченнымъ, закрытымъ для моего свѣта. А между тѣмъ, какъ сталъ бы я любить его, будь онъ привѣтливъ и кротокъ со мною!

„Довольно уже совершилось на землѣ преступленій; теперь, міръ, ты могъ бы уже повернуть колесо въ другую сторону. Достаточно мудрецовъ, честныхъ людей ты обратилъ въ рабовъ; достаточно долго на благородные кедры смотрѣли какъ на ничтожный хворостъ. Ахъ, уберите, уничтожьте злыхъ негодяевъ, которые, однако, цвѣтутъ такъ безпрепятственно, такъ нахально,—этихъ наглецовъ, обскурантовъ, которые поносятъ меня изъ-за моего ума и моей души. Если ты, міръ, судья праведный, то эти люди не должны пожинать радости, не должны для порожденія безумія брать себѣ въ жены дочерей солнца.

„Почему приводитъ васъ въ негодованіе, что я опускаюсь въ сокровенные тайники мудрости, выкапываю ея сокровища и возвѣщаю ея великолѣпіе? Ради того, что вы сами не видите ея, вамъ хочется, чтобъ и я ослѣпъ для ея блеска, чтобы расторгнулся мой союзъ съ нею, созданный самимъ Богомъ? Мнѣ—оставить тебя, добрая мать, съ такою нѣжностью склоняющаяся къ своему ребенку? Мнѣ—позволить, чтобъ повязка славы сорвала съ моей головы украшеніе душевное? Когда текутъ рѣки ея Эдема, такія мощныя и вмѣстѣ съ тѣмъ такія прозрачныя, такія нѣжныя—какое сладкое блаженство ощущаю я, стоящій на берегу ихъ! Вздымайся же къ небу, ты, вѣчная душа, зажгись отъ ея лучей и провозглашай громко и торжественно: Я буду пытливо изслѣдовать, до тѣхъ поръ, пока не постигну Бога!“.

Неодолимое стремленіе познать истину и разрѣшить вѣчную міровую загадку, выражаемое въ этихъ стихахъ, составляетъ относительную черту и другихъ философскихъ стихотвореній Габироля. Но то гордое одиночество, въ которомъ представляется намъ здѣсь авторъ, заставляетъ предполагать, что въ ту пору, когда писалась только что приведенная элегія, онъ разошелся и со вторымъ своимъ покровителемъ, Самуиломъ Ганагидомъ или, быть можетъ, она сочинена уже по смерти этого послѣдняго (1055 г.). Разыскивать въ настоящее время причины взаимнаго охлажденія ихъ было бы трудомъ и безцѣльнымъ и непроизводительнымъ. Но на основаніи нѣсколькихъ сохранившихся стихотвореній того и другого смѣлая комбинація * открыла въ нихъ нѣчто въ родѣ *борьбы посредствомъ ксеній*, рядъ которыхъ начинаетъ Габироль жалобой:

* Смѣлая комбинація — да, но эта комбинація покойнаго Гейгера остается до сихъ поръ голымъ предположеніемъ безъ фактической подкладки. *Ред.*

«У тебя одного нѣкогда отдыхало мое сердце. Что ты измѣнилъ мнѣ — ахъ, это сокрушаетъ мою бодрость! Потопъ Ноевыхъ дней уже не наводняетъ собой землю; а чѣмъ же инымъ, кромѣ его, можно загасить пламя моей любви?».

Но въ томъ же тонѣ говоритъ и вельможный коллега поэта, изъ чего можно заключить, что причиною размолвки между этими благородными умами было только недоразумѣніе:

„Я говорю кротко—онъ сердится, я люблю—онъ отворачивается. Я доказываю аргументами—онъ только лицемѣритъ".

Возникшія недоразумѣнія были, вѣроятно, усилены ревностными посредниками; неудовольствіе перешло въ сильную вражду, разрѣшившуюся у Габироля трогательною скорбью только послѣ смерти Самуила, такъ что онъ посвятилъ памяти умершаго друга нѣсколько глубоко элегическихъ пѣсенъ *.

Если справедливо, что истинная пѣсня, какъ всякое чисто художественное произведеніе, должна оставлять вполнѣ гармоническое впечатлѣніе, то поэзія философская вообще не можетъ быть признаваема за полную, дѣйствительную поэзію.

И въ философскихъ стихотвореніяхъ Габироля тоже нѣтъ той тихой гармоніи, которая навѣки изгнана изъ царства мысли. Они оставляютъ горькое чувство или ощущеніе глубокой скорби; мы видимъ тутъ червя сомнѣнія, грызущаго прекраснѣйшіе и ароматичнѣйшіе цвѣты этой поэзіи. Негодованіе на ничтожество человѣческаго существованія, скорбь поэта вслѣдствіе его собственныхъ мукъ — отравили и лучшія его пѣсни. Что у него была любящая жена, что окружалъ его рой веселыхъ дѣтей—это врядъ-ли можно допустить. Любви никогда не воспѣвалъ онъ, муза его не служила этому чувству **; единственная любовь, какую ощущало его сердце, была любовь къ Богу и единоплеменникамъ. И вотъ въ этомъ-то отношеніи Габироль расходится съ другими пессимистическими поэтами. Въ его религіозной лирикѣ находимъ мы глубокое смиреніе и самоотреченіе и

* Весьма еще сомнительно, относятся-ли элегіи, на которыя авторъ здѣсь намекаетъ, къ смерти р. Самуила Ганагида (Ибнъ-Нагдилы); тамъ скорѣе идетъ рѣчь о разлукѣ съ другимъ Самуиломъ, можетъ быть съ упомянутымъ въ Studien und Mittheilungen, стр. 101, 188 (ср. также Monattschrift за 1887 годъ, стр. 499). *Ред.*

** Слѣдуетъ во всякомъ случаѣ прибавить слова: „насколько до сихъ поръ извѣстно", такъ какъ полный диванъ стихотвореній Габироля до насъ не дошелъ, а сохранились отъ него только отрывки. *Ред.*

чистую гармонію вѣрующаго сердца. Такимъ образомъ поэтъ представляетъ собою удивительное зрѣлище, занимавшее психологовъ болѣе, чѣмъ все другое. Смѣлый скептикъ, гордый мыслитель становится глубоко вѣрующимъ человѣкомъ, набожнымъ пилигримомъ, и «задушевная молитва проходитъ по всему сердцу поэта».

Габироль украсилъ всю область религіозной лирики своими поэтическими дарами. «Гимны и оды, пѣсни покаянія и молитвы, пѣсни жалобы и полныя надеждъ картины будущаго выходятъ изъ-подъ его пера въ самыхъ разнообразныхъ оборотахъ и формахъ. Почти преобладающій во всемъ этомъ характеръ—мрачная серьезность, строгая, безпощадно отбрасывающая отъ жизни всякія свѣтлыя украшенія, всякій блескъ рѣзкость—и при этомъ смиренная, идущая изъ сокровеннѣйшихъ тайниковъ человѣческой души преданность Богу. Но насколько рѣзокъ и безпощаденъ Габироль, когда онъ говоритъ о ничтожествѣ и суетности человѣческаго существованія, насколько неутомимъ онъ въ напоминаніи людямъ о безсиліи и преходимости всего земного, въ показываніи неистощимымъ рядомъ картинъ непрочности человѣческихъ жребіевъ—настолько же благородно и возвышенно неомраченное, свѣтлое настроеніе его души въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ говоритъ о величіи и славѣ Бога, о святости этого величайшаго предмета человѣческаго мышленія, когда точно жертвеннымъ приношеніемъ дѣлаетъ онъ чудный даръ поэзіи, которымъ такъ щедро надѣлила его природа, и облагораживаетъ и возвышаетъ все прекраснѣйшее и великолѣпнѣйшее, полученное имъ отъ божественной благодати, способомъ и предметомъ примѣненія этихъ даровъ».

Въ этомъ отношеніи на первомъ планѣ должна быть поставлена знаменитая элегія его на Судный день:

„Забудь твои сѣтованія, волнующееся сердце; зачѣмъ приходить въ отчаяніе отъ земной скорби? Почіетъ тѣлесная оболочка, поверженная во прахъ; все безмолвно, все добыча забвенія. Но ты, вѣчный духъ, долженъ трепетать предъ жестокою смертью! Хорошо-ли, подъ защитою-ли живется тебѣ—ты не можешь избѣжать ея, не можешь не получить возмездія за твои дѣла!

„Отчего полный страха, погруженный въ скорбь, съ трепетомъ смотришь ты на земное существованіе? Духъ отлетаетъ, трупъ молчитъ. Изъ всего, чѣмъ ты владѣешь, ничто не послѣдуетъ за тобою въ гробъ, и съ быстротою птицы уносишься ты съ земли въ мѣсто успокоенія.

„Какая польза горевать въ кратковременномъ существованіи на землѣ? Владычество, громкая слава становятся мукою и ничтожествомъ; мишурный блескъ—смертельною стрѣлой; великолѣпіе—обманомъ, власть—ложью! Рас-

плывается, растаптывается и достается другимъ то, что цвѣло тебѣ, что такъ трудился добывать ты.

„Жизнь—лоза, отпрыскъ смерти, грозно подстерегаетъ тебя на каждомъ шагу. Поэтому думай о будущемъ—ищи Господа! Быстро мчится день, а цѣль такъ далека! Душа, полная лжи, довольствуйся сухимъ хлѣбомъ! Забудь твою скорбь и бойся смерти!

„Подобно робкому голубю, трепещи, полный раскаянія! Постоянно заботься на землѣ о мирѣ вѣчности. Всякими средствами ищи вѣчнаго спасенія. Расплывайся въ слезахъ, изливай въ молитвѣ твое сердце предъ Нимъ и твори Его волю. Тогда ангелы мира будутъ ожидать твоего конца и затѣмъ проводятъ тебя въ небесный садъ".

Болѣе ста молитвъ сочиненія Габироля находится въ испанскомъ синагогальномъ молитвенникѣ, и почти всѣ онѣ имѣютъ одинъ и тотъ же характеръ. Мѣсто пайтанской формы рѣчи заступили стихотворство арабовъ и классическій стиль новоеврейской поэзіи. Габироль прославляется своими преемниками, какъ первый сочинитель «метрическихъ» пѣсней, не потому, что онъ вообще ввелъ въ употребленіе метрическія формы, но оттого, что у него перваго онѣ нашли успѣшное примѣненіе къ религіозной поэзіи. Этотъ метръ состоитъ въ чередованіе слоговъ съ одною гласною и слоговъ оканчивающихся на Schwa; первая форма называется Tenua, вторая—Jated *. Эта послѣдняя соотвѣтствуетъ ямбу (⏑—), двѣ Tenua—спондею (— —), одинъ Jated и двѣ Tenua—бакхію (⏑— —), двѣ Tenua и слѣдующій за нимъ Jated—амфимакру (— ⏑ —). Изъ различныхъ комбинацій этихъ стопъ образуется весь, крайне простой, еврейскій стихотворный размѣръ, отдѣльныя частности котораго еще не достаточно уяснены, но происхожденіе отъ арабской поэзіи вполнѣ доказано. Цѣлый стихъ въ этой метрической системѣ называется Bajith (домъ), первая половина стиха—Deleth (дверь), вторая—Soger (запоръ). Двѣ соотвѣтствующія части—«дверь» и «запоръ», изъ которыхъ вторая имѣла иногда не ту стопу, что первая, составляли по большей части собственно стихъ. Количествомъ и чередованіемъ стопъ обусловливается метръ стихотворенія; послѣ Габироля насчитывалось уже 19 такихъ метровъ, спустя полъ-тысячелѣтія—цѣлыхъ 52. Къ этому присоединились натурально еще рифма и акростихъ, уже прежде нашедшіе себѣ пріютъ въ еврейской поэзіи, и главнымъ образомъ—такъ называемый *мусивный стиль*. Этотъ мусивный стиль есть замѣчательная своеобразность еврейской литературы. Онъ пользуется сокровищницею мысли и вы-

* Jated называется не слогъ, оканчивающійся на Schwa (im Auslaut), но начинающійся съ Schwa (Anlaut). *Ред.*

раженія, какую находитъ въ Библіи, или въ ея первобытномъ видѣ, или дѣлая изъ нея нужное ему примѣненіе. Въ послѣднемъ случаѣ получается новая мысль въ давноизвѣстной формѣ. И такимъ образомъ этотъ поэтическій языкъ порождаетъ извѣстный юморъ и становится основнымъ тономъ еврейской поэзіи. Мусивный стиль черпаетъ сперва изъ Библіи, но затѣмъ также изъ Таргума, Мишны и Талмуда, и дѣлаетъ это, какъ свободный художникъ, давая ихъ словамъ и афоризмамъ новый смыслъ соотвѣтственно кругу своихъ идей.

Самъ Габироль довольно рѣдко употреблялъ въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ эту эмблематическую манеру; у него не мусивный, а скорѣе смѣлый лапидарный стиль, такъ какъ онъ свободно разрабатываетъ библейскую еврейскую рѣчь, основаніемъ которой, однако, остается, конечно, библейское слово. Такимъ образомъ, онъ во всѣхъ своихъ созданіяхъ оригиналенъ, и даже синагогальныя стихотворенія его обнаруживаютъ, да и то развѣ въ образованіяхъ словъ, родство съ предшественниками, напр., Калиромъ и Абитуромъ. Теплый отголосокъ въ сердцѣ поэта нашли также національная скорбь Израиля, его страданія и его мученичество.

«Сколько еще времени, корень Давида, сколько еще времени останешься ты похороненнымъ въ землѣ? Весна приближается, тебѣ слѣдовало бы уже пустить свѣжіе ростки. Неужели вѣчно будетъ рабъ угнетать сына царей? Набожный забитъ, на престолѣ сидитъ хитрый. Вотъ уже тысячу лѣтъ живу я подъ гнетомъ, въ изгнаніи, въ пустынѣ, какъ рабъ, какъ сотоварищъ филину. Приди, ангелъ Даніила, возвѣсти же мнѣ конецъ! Ахъ, конецъ скрытъ—нѣмы уста ангела!»

Но самый цѣнный памятникъ творчества Габироля, въ которомъ поэзія религіозная, національная и философская представляются слитыми въ одно гармоническое цѣлое, есть безспорно его большое дидактическое стихотвореніе «Kether Malchuth» (царскій вѣнецъ); тутъ мы находимъ науку того времени и основныя мысли іудейства въ поэтическихъ формахъ. Самъ авторъ называетъ этотъ трудъ вѣнцомъ и цвѣтомъ своихъ гимновъ и даетъ ему слѣдующій эпиграфъ:

«Да принесетъ человѣку пользу эта молитва, научающая его справедливости и добродѣтели. Коротко и ясно изображаетъ она чудеса живого Бога. Поэтому она—лучшее между моими произведеніями и заслуживаетъ названія царскаго вѣнца».

Это своеобразное произведеніе, идущее въ разрѣзъ со всякою теоріею поэзіи, не имѣющее ни риѳмы, ни метра, содержитъ въ себѣ основныя

мысли философскаго міровоззрѣнія автора въ поэтической формѣ. Введеніемъ служатъ набожное обращеніе къ Создателю, чудное Откровеніе котораго проявляется во вселенной, «какою она въ своихъ расчлененіяхъ вышла изъ рукъ Всесильнаго», и это изображеніе, относительно знакомства съ средневѣковымъ образомъ мыслей, важнѣе для исторіи наукъ, чѣмъ собственно для поэзіи. Съ этой высшей ступени поэтъ спускается къ человѣку, душа котораго прославляется какъ лучъ, получающій свой свѣтъ отъ божественной Премудрости. Какъ только что авторъ долженъ былъ призвать на помощь всю свою поэтическую силу для достойнаго восхваленія всемогущества божьяго, такъ теперь не можетъ онъ найти достаточное количество «смиряющихъ, унижающихъ чертъ», чтобы надлежащимъ образомъ выразить свое ничтожество сравнительно съ высшимъ совершенствомъ. Покаянною молитвой и исповѣданіемъ въ грѣхахъ оканчивается это удивительное произведеніе—однимъ изъ оригинальнѣйшихъ продуктовъ философской поэзіи во всей всемірной литературѣ.

Но не только философскимъ поэтомъ міровой скорби и религіознымъ пѣвцомъ былъ Габироль; мы находимъ въ немъ и *философа*, и по-истинѣ трагична судьба, которую испытала его философія въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій. Правда, въ обоихъ этическихъ сочиненіяхъ Габироля, которыя онъ, понятно, написалъ по арабски и которыя потомъ были переведены на еврейскій — Mibchar Peninim (Избранные Жемчуги) и Tikun Midoth Hanefesch (Руководство къ пріобрѣтенію добрыхъ душевныхъ качествъ) — философское значеніе автора еще не вполнѣ обнаруживается. Первое сочиненіе есть собраніе мудрыхъ правилъ, заимствованныхъ у прежнихъ, большею частью арабскихъ авторовъ подобныхъ изреченій; второе— родъ этики, которая, опираясь на своеобразное толкованіе пяти чувствъ, требуетъ свободную, лишенную страстей душу, чистое познаніе, какъ постулатъ человѣческаго духа. Оба эти труда не имѣютъ еще того значенія, до котораго достигъ Габироль только впослѣдствіи, когда онъ додумался до проблемы о всеобъемлющемъ первобытномъ духѣ, въ которомъ немыслимы никакое разъединеніе, никакое многообразіе отношеній и кромѣ котораго не можетъ существовать ничего. Вопросъ — какимъ образомъ возникаютъ отдѣльныя вещи, представляющіяся нашему мыслителю неравномѣрно раздробленными, приводитъ его къ тому ученію, которое установленный Аристотелемъ дуализмъ матеріи и формы хотѣло устранить тѣмъ, что старалось превратить качественное различіе между чувственнымъ и сверхчувственнымъ только въ количественное. «Интеллектуальный міръ и

чувственный отличаются другъ отъ друга только большимъ или меньшимъ количествомъ. Оба они суть истокъ, или, правильнѣе говоря, результатъ лишеннаго всякихъ противоположностей и существенныхъ различій, единства, которое, будучи выше всякаго мышленія и бытія, потому и непознаваемо». Это — ученіе *неоплатонической* школы, послѣдняя попытка древности примирить и разрѣшить великія онтологическія проблемы монистическою, уничтожающею разъединеніе между субъективностью и объективностью философіею. До сихъ поръ еще неизвѣстно, какимъ путемъ эта философія, въ ученіи главнаго ея представителя, Плотина, пришла къ испанскимъ арабамъ и какъ объяснить ея связь съ мощнымъ стремленіемъ Габироля удовлетворительно-разрѣшить эту великую міровую загадку. Самъ Габироль не читалъ Плотина и Прокла, которымъ онъ слѣдуетъ, но, конечно, зналъ ихъ ученіе по нѣсколькимъ неоплатоническимъ сочиненіямъ въ арабскихъ переводахъ. Всѣ изслѣдованія на счетъ непосредственныхъ источниковъ Габироля оставались до сихъ поръ почти безплодными; точно также нельзя признать удачною попытку открыть въ системѣ Габироля вліяніе «энциклопедіи чистыхъ братьевъ» (Ichwan uç çasa), этого замѣчательнаго, принесеннаго съ востока сборника X столѣтія. Но разъ, что связь между ученіемъ Габироля и идеями Плотина существуетъ, и это въ такой степени, что главное философское ученіе Габироля «Источникъ Жизни» (fons vitae, Mekor Chajjm) назвали даже учебникомъ неоплатонической философіи—то вліяніе вторыхъ на первое несомнѣнно было, и, вѣроятно, посредствующее звено между ними унесено вихремъ времени.

Габироль слѣдуетъ Плотину во всей метафизической системѣ этого послѣдняго, за исключеніемъ одного пункта. Если такимъ образомъ не можетъ быть рѣчи о полной оригинальности Габироля, то мы все-таки не имѣемъ права отнять у его философскаго изслѣдованія ту заслугу, что оно способствовало знакомству Европы съ неоплатоническими ученіями и старалось соединить ихъ съ идеями Аристотеля. Но Габироль, отличающійся отъ прежнихъ арабскихъ философовъ самостоятельностью точки зрѣнія и законченностью системы, а отъ всѣхъ еврейскихъ мыслителей, даже отъ Саадіи — своимъ чисто-философскимъ, вполнѣ свободнымъ отъ всѣхъ богословскихъ предположеній и цѣлей путемъ изслѣдованія,—этотъ Габироль не будетъ нами окончательно лишенъ репутаціи оригинальнаго мыслителя, когда мы признаемъ исключительно ему принадлежащимъ вѣнецъ его системы, ученіе о волѣ, котораго не знаютъ ни неоплатоническая философія, ни всѣ остальныя, и происхожденіе котораго до сихъ поръ остается

неразъясненнымъ. Если энциклопедія «чистыхъ братьевъ» дѣйствительно оказала на Габироля какое нибудь вліяніе, то оно состояло, быть можетъ, въ томъ, что пестрое разнообразіе этого сборника побудило нашего смѣлаго мыслителя, исходя изъ средоточія неоплатонической системы, добиваться основательнаго разрѣшенія главнаго вопроса. Въ способѣ развитія Габиролемъ его принципа воли обнаруживается столь сильно заподозрѣвавшаяся оригинальность этого философа — и даже вліяніе Алфараби не могло произвести тутъ никакого измѣненія. Притомъ же, какъ правильно замѣтилъ одинъ критикъ этой философіи, оригинальность въ области философскаго мышленія состоитъ не въ игнорированіи того, что сдѣлано другими прежде, а скорѣе въ томъ, чтобы, имѣя въ виду эти работы, прокладывать, сравнительно съ ними, новые пути.

Философія Габироля есть, какъ и философія Плотина, ученіе объ эманаціи. Исходнымъ пунктомъ ея служитъ представленіе, что человѣкъ долженъ стремиться къ знанію, ибо это составляетъ дѣятельность лучшей части его существа. Для высшаго познанія человѣку, конечно, необходима больше всего психологія, изученіе души, потому что она нѣкоторымъ образомъ совмѣщаетъ въ себѣ всѣ вещи. Исходя отсюда, Габироль развиваетъ свое ученіе о волѣ, какъ двигательной и творческой силѣ: немыслима никакая вещь, лишенная этой послѣдней. На этомъ основаніи онъ сводитъ все существующее къ тремъ категоріямъ: первой субстанціи (Богъ), матеріи и формѣ (міръ) и волѣ, какъ посредствующему звену — мысль, не встрѣчающаяся ни у Плотина, ни у чистыхъ братьевъ, даже противорѣчащая неоплатонической философіи. Представленіе о волѣ, какъ ипостаса между Богомъ и интеллектомъ, повидимому, принадлежитъ вполнѣ Габиролю, и только мыслитель нашего времени, Артуръ Шопенгауэръ, развилъ и разработалъ это ученіе.

Габироль объясняетъ далѣе, что абсолютное само по себѣ непознаваемо, но что познаваніе его существованія, обнаруживаемаго производимыми имъ результатами, возможно. Затѣмъ онъ опредѣляетъ необходимыя свойства матеріи, какъ духовной субстанціи, и отличаетъ въ области чувственнаго четыре матеріи — частную искусственную, частную естественную, всемірную естественную и матерію сферъ. Всемірною естественною матеріею онъ признаетъ лежащій въ основаніи четырехъ стихій субстратъ, который есть ничто иное, какъ тѣлесность, количественность. Эту-то матерію Габироль старается точнѣе опредѣлить и объяснить подробнымъ анализомъ. Она по неоплатоническому воззрѣнію представляется самою низшею изъ умствен-

ныхъ (intelligiblen) субстанцій, надъ которою находится стоящая непосредственно выше ея, какъ фундаментъ ея бытія и сущности — природа. Идея, что ближайше низшее всегда заключается въ ближайше высшемъ, что, слѣдовательно, не тѣло есть мѣстопребываніе души, а душа заключается въ νοῦς и тѣло въ душѣ,—эта идея ведетъ тотчасъ же къ подробному разсмотрѣнію νοῦς (Sechel), который вмѣщаетъ въ себѣ всѣ вещи и высшее совершенство котораго заключается въ познаніи истины. Разъединеніе количественности и субстанція, которую она носитъ, въ νοῦς, ведетъ къ сравненію между духовнымъ (intelligiblen) и физическимъ (diesseitigen) міромъ. Отсюда Габироль приходитъ къ главной сущности своей системы, состоящей въ томъ, что «между первымъ производителемъ (Bewirker) и субстанціей, заключающей въ себѣ категоріи, существуетъ средняя субстанція». На основаніи проявляющихся въ здѣшнемъ мірѣ дѣйствій ея Габироль заключаетъ о существованіи интеллектуальныхъ сферъ или субстанцій, но которыя не теряютъ связи съ субстанціями матеріально произведенными. Первая эманація «міровой души», обнимающей собою всѣ субстанціи, дѣлаетъ необходимою эманацію всѣхъ остальныхъ субстанцій другъ въ друга. Интеллектуальныя сферы Габироль представляетъ себѣ тоже состоящими изъ формы и матеріи, какъ и вообще интеллектуальный міръ кажется ему только первообразомъ чувственнаго. Наконецъ, изслѣдованіе приводитъ его къ матеріи, которая есть *только* матерія и отнюдь не форма — матеріи всеобщей, которой въ здѣшней жизни натурально соотвѣтствуетъ и всеобщая форма. Обѣ онѣ вмѣстѣ, во взаимномъ своемъ дополненіи и проникновеніи, объясняютъ бытіе міра, источникомъ возникновенія котораго можетъ быть признано только разъединенное существованіе матеріи и формы и которое въ концѣ всѣхъ концовъ должно быть признано дѣломъ Бога. Матерія есть идея *въ* Богѣ, форма—эманація Божьей *воли*. Этимъ увѣнчиваетъ Габироль свою работу, не опредѣляя безконечную волю, но описывая ее, и описывая не какъ отдѣльно существующую, но какъ божественную силу, которая все творитъ и все приводитъ въ движеніе. На счетъ науки о волѣ Габироль болѣе подробно не распространяется; его трудъ имѣлъ цѣлью только обсужденіе «матеріи и формы, какъ основанія всякаго бытія и источника жизни во всякой отдѣльной вещи». Есть свѣдѣніе, что о безконечной волѣ онъ написалъ особое сочиненіе, озаглавленное «Источникъ надѣленія и причина бытія» (Origo largitatis et causa essendi), но что оно, къ сожалѣнію, потеряно.

Въ системѣ Габироля, за исключеніемъ его представленія о Богѣ, очень

мало еврейскаго и почти ничего богословскаго. Нѣтъ здѣсь также ни малѣйшаго намека на преданія еврейства, нѣтъ у Габироля рѣшительно никакой попытки идти дорогою его предшественниковъ или соглашать библейскія идеи со своимъ собственнымъ философскимъ міровоззрѣніемъ. Набожный пѣвецъ «Царскаго Вѣнца», сочинитель такихъ задушевныхъ религіозныхъ пѣсенъ, авторъ дидактическаго стихотворенія по грамматикѣ, изъ котораго сохранилось не больше сотни стиховъ, въ своей философіи оставилъ въ сторонѣ всѣ религіозныя соображенія,—и этимъ фактомъ объясняется трагическая судьба, впослѣдствіи постигшая эту философію.

При жизни Габироля его «Источникъ Жизни» несомнѣнно не соотвѣтствовалъ взглядамъ современниковъ. Мы еще познакомимся съ человѣкомъ, религіозно-философскія воззрѣнія котораго представляютъ собой вѣрнѣйшее выраженіе идей, лежавшихъ въ основаніи того времени и въ немъ дѣйствовавшихъ. Непосредственные преемники Габироля называютъ его только поэтомъ, рѣдко философомъ. Имъ его философія казалась «слишкомъ смѣлою, слишкомъ трезвою и невѣрующею, а съ другой стороны, и слишкомъ неустановившеюся и нечтательною» для того, чтобы они могли обратить на нее особенное вниманіе въ такую пору, когда аристотелизмъ находилъ все больше и больше приверженцевъ. Если же они говорятъ о Габиролѣ, какъ философѣ, то это дѣлается съ цѣлью только порицанія, осужденія его системы. Мнѣніемъ одного изъ знаменитыхъ преемниковъ Габироля, что онъ «возсталъ противъ признанной вѣры», его философія былъ произнесенъ смертный приговоръ. Правда, еще спустя столѣтіе, одинъ либеральный потомокъ эпохи процвѣтанія переводитъ «Источникъ Жизни» на еврейскій языкъ, — но съ тѣхъ поръ о философіи Габироля въ еврейской литературѣ нѣтъ и помину. Чистый неоплатонизмъ вытѣсненъ окрашеннымъ только неоплатонически аристотелизмомъ, и лишь нѣсколько разрозненныхъ обломковъ перваго попадаютъ черезъ посредство философіи Габироля въ Каббалу.

Но за то эта философія пріобрѣла себѣ съ теченіемъ времени почетное мѣсто въ другой литературѣ. «Источникъ Жизни», еще раньше его перевода на латинскій языкъ, былъ съ арабскаго подлинника переведенъ на еврейскій * архидіакономъ Доминникомъ Гундисальви (1150 г.) съ по-

* Слѣдуетъ быть наоборотъ: «еще раньше его перевода на еврейскій языкъ, былъ переведенъ на латинскій» и т. д., такъ какъ еврейскій переводъ Шемъ-Тоба Ибнъ-Палькверы относится къ XIII вѣку. *Ред.*

мощью крещенаго еврея Іоанна Авендаэта. Авторъ былъ названъ здѣсь Авенцеброль, впослѣдствіи Авиценбронъ, и его «Источникъ Жизни» проникъ въ схоластику и могущественно оплодотворилъ ее. Албертусъ Магнусъ и Ѳома Аквинскій—самые выдающіеся между христіанскими схоластиками—стараются опровергнуть Габироля, Дунсъ Скотусъ, напротивъ того, принимаетъ на себя послѣдствія его теоріи объ универсальной матеріи, Джіордано Бурно постоянно обращается къ нему за совѣтомъ; въ борьбѣ между скотистами и ѳомистами Габироль до самаго четырнадцатаго столѣтія играетъ руководящую роль. Всѣ же признаютъ «Источникъ Жизни» за сочиненіе великаго христіанскаго философа, который стоялъ на порогѣ запада и при входѣ въ область схоластики. Такимъ образомъ Габироль проходилъ сквозь рядъ столѣтій, никѣмъ не признаваемый, своими забытый, пока наконецъ «проникшее сквозь тьму временъ око слѣпого» * не открыло въ Авенцеболѣ скрытаго подъ мавританско-христіанской маской мыслителя и поэта Соломона Габироля, «Фауста Сарогоссы».

Фаустовскій характеръ пытливости, отличающій его поэтическое и философское творчество, его ничѣмъ не удовлетворенный умъ, стремленіе къ познанію, гордое одиночество среди кипучаго въ умственномъ отношеніи времени, богатое поэтическое дарованіе и поэтическое искусство доставили смѣлому пѣвцу мѣсто рядомъ съ достойными товарищами. Одни сравнивали его со Спинозой, другіе съ Тассо. Всѣ же высоко чтили поэта, вокругъ котораго легенда обвилась своими причудливыми листьями. И на вѣчныя времена осталось примѣнимымъ къ нему то, что восторженно сказалъ о немъ одинъ изъ эпигоновъ того пѣснотворческаго времени:

«Какъ царь, стоитъ онъ, возвышенный, великій,
Его пѣснь—пѣснь пѣсней Соломона».

То дополненіе философскаго міровоззрѣнія этикой, отсутствіе котораго у Соломона Габироля навлекало на него такія нареканія, старался совершить другой дѣятель того времени, *Бахіа б. Іосифъ ибнъ Пакуда*; попытка эта сдѣлана въ единственномъ дошедшемъ до насъ сочиненіи его, которое такимъ образомъ служитъ для насъ выразителемъ всѣхъ стремленій и воззрѣній этого писателя. Заглавіе его—«Kitâb al-Hidajah ilâ

---

* Намекъ на ослѣпшаго оріенталиста Соломона Мунка, открывшаго настоящее имя *Авиценброна* и части его главнаго философскаго творенія.
Ред.

Faraidh al-Kulub»—въ еврейскомъ переводѣ «Choboth Halebaboth» (Обязанности сердца); въ арабскомъ подлинникѣ оно находится только въ оксфордской и парижской библіотекахъ въ рукописномъ видѣ, еврейскій же переводъ сдѣлался общеизвѣстною и любимою народною книгой. Бахія тоже вооруженъ всѣмъ образовательнымъ матеріаломъ того времени; но основную черту его стремленій составляетъ глубоко задушевная религіозность, которую онъ не позволяетъ отнять у него ни греческимъ, ни арабскимъ философамъ. Его «Руководство къ внутреннимъ обязанностямъ» есть родъ еврейскаго нравственнаго богословія, въ которомъ авторъ противопоставляетъ «обязанности сердца» «обязанностямъ членовъ», т. е. нравственный законъ закону обрядовому. Подъ обязанностями сердца онъ понимаетъ очищеніе духовной стороны, подъ обязанностями членовъ—исполненіе предписанныхъ законовъ. Во введеніи онъ горько сѣтуетъ о томъ, что до его времени не было написано такое, въ высшей степени необходимое сочиненіе. А между тѣмъ нѣтъ ничего болѣе важнаго, а между тѣмъ какъ разумъ, точно также и писаніе и преданіе доказывали необходимость внутренняго пониманія религіи! Изъ этой точки зрѣнія исходитъ набожный сарагосскій Dajan (судья); книгу свою онъ раздѣляетъ на десять главъ. Въ первой говорится о признаніи единства Бога, какъ основанія всякаго мышленія и бытія. Хотя и Бахія стоитъ на неоплатонической почвѣ, но его ученіе о единствѣ Бога свидѣтельствуетъ о совершившемся въ немъ философскомъ развитіи, при которомъ образцами служили, однако, не Аристотель и не Каламъ, а вышеупомянутая энциклопедія «чистыхъ братьевъ», одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ и важнѣйшихъ продуктовъ мусульманской спекулятивной мудрости; дѣйствительно, Бахія идетъ неуклонно по слѣдамъ ея, подражая также ея формѣ, тому ораторскому пріему, «который обращается непосредственно къ душѣ, такъ что кажется, будто мы стоимъ предъ нимъ, какъ слушатели», и даже живой, соблазнительной и потому опасной манерѣ писанія. Вторая глава разсуждаетъ о признаніи божественнаго промысла въ созданіи, третья—о подчиненіи Богу, четвертая—о вѣрѣ въ Него, пятая—о дѣлахъ человѣческихъ только ради Бога, шестая—о смиреніи, седьмая—о покаяніи, осьмая—о самоиспытаніи, девятая—о воздержаніи, десятая—снова о любви къ Богу, которая должна быть исходною точкой и цѣлью нравственной жизни.

Слѣдуя примѣру арабскихъ моралистовъ, Бахія тоже сохраняетъ легкій оттѣнокъ квіетистической набожности и арабскаго піетизма. Крайне строгій аскетизмъ, рекомендуемый имъ и на самомъ дѣлѣ чуждый истинному ев-

рейству столько же, сколько и теорія Габироля объ универсальной матеріи, не приводитъ его, однако, ни къ мистикѣ, ни къ монашескому отшельничеству. Практическая норма раввинскаго еврейства позволяетъ ему слѣдовать на этомъ пути за своими образцами не дальше требованія, чтобы по крайней мѣрѣ избранные налагали на себя возможно большее устраненіе отъ свѣта и всѣхъ его нуждъ и потребностей. Напротивъ того, и онъ признаетъ полное отчужденіе отъ свѣта чертою не-еврейскою, какъ показываетъ уже примѣръ праотцевъ. Бахіа проповѣдуетъ самоуниженіе, постоянное созерцаніе Божьяго величія и удаленіе отъ свѣтскихъ радостей именно для того, чтобы имѣть возможность предаваться вполнѣ и нераздѣльно этимъ мечтательно-сладостнымъ мыслямъ и чувствамъ. По его мнѣнію, человѣкъ и человѣческая дѣятельность имѣютъ нравственную цѣну только тогда, когда дѣятельность эта имѣетъ предметомъ сознаніе въ ничтожествѣ человѣка и въ благодати, посылаемой на него, рожденнаго отъ женщины,—сознаніе, цѣль котораго не позорить этой благодати непослушаніемъ. Но у Бахіи находимъ также чистыя и возвышенныя мысли о любви къ Богу, о нравственныхъ обязанностяхъ относительно собратьевъ-людей, о богослуженіи и исполненіи религіозныхъ предписаній въ томъ духѣ, которому они обязаны своимъ возникновеніемъ. Одному единовѣрцу, который спрашиваетъ у него совѣта на счетъ микрологическихъ изслѣдованій въ ритуальномъ законѣ, онъ отвѣчаетъ въ своемъ сочиненіи: «Ты, мой милый, вѣроятно, зашелъ уже очень далеко въ усовершенствованіи своего сердца! Да неужели же ты дѣйствительно успѣлъ такъ свести счеты съ самимъ собою, что у тебя есть свободное время на изслѣдованіе такихъ посторонниxъ вопросовъ?» А одной, сочиненной имъ просительной молитвѣ онъ предпосылаетъ слѣдующее примѣчаніе: «Главное дѣло здѣсь, братъ мой, чтобы душа твоя была чиста, когда ты молишься, и чтобы сердце твое находилось при этомъ, и чтобы эту молитву ты произносилъ медленно и сосредоточенно, дабы языкъ твой не забѣгалъ впередъ мысли». Придавая высокую цѣну ночному набожному бдѣнію, онъ замѣчаетъ: «Я уже прежде сочинилъ настоятельное и энергическое увѣщаніе душѣ, чтобы она чувствовала себя побужденною и настроенною къ набожной молитвѣ ночью».

Привлекательностью и симпатичностью проникнуто все это сочиненіе, много способствовавшее поддержанію религіознаго чувства и нравственному очищенію въ теченіе многихъ столѣтій. Но на развитіе еврейской религіозной философіи нравственное богословіе Бахіи могло повліять также

мало, какъ и философія его современника Габироля, сочиненіемъ котораго «Объ облагороженіи нравовъ» Бахія очевидно пользовался.

И въ качествѣ религіознаго поэта Бахія ибнъ-Пакуда выдался между своими современниками. О его синагогальныхъ стихотвореніяхъ говорили, что въ нихъ красота стиля Габироля соединялась съ простотою формы Саадіи. Но у Бахіи звучитъ всюду больше обще-человѣческая, чѣмъ національная струна. Его вышеупомянутое увѣщаніе говоритъ тономъ предостерегающей совѣсти. «Столь мало обработанная форма его стиховъ, чередованіе длинныхъ и короткихъ, лишенныхъ опредѣленнаго размѣра строкъ, отсутствіе заботы о риемѣ, которая часто обнаруживается только въ слабой степени суффиксами и односложными окончаніями,—все это доказываетъ, что Бахія и не имѣлъ въ виду создавать стихотвореніе, какъ произведеніе художественное, а хотѣлъ только запечатлѣвать въ умахъ рядъ высказанныхъ лаконически, въ высшей степени важныхъ мыслей и уроковъ, которые онъ съ добросовѣстностью отечески расположеннаго друга, съ вѣрностью своей обязанности врача, подаетъ своему больному».

Въ противоположность этому набожному моралисту, то освобожденіе отъ оковъ положительнаго, которое такъ непосредственно представляется намъ у Габироля, находитъ себѣ дополненіе въ критической работѣ другого ученаго, сочиненія котораго извѣстны позднѣйшимъ поколѣніямъ только по упоминаніямъ, а смѣлыя идеи — только по цитатамъ. Это — *Исаакъ б. Іашушъ* Ибнъ Сактаръ, по прозванію Ицхаки (Iizchaki), ничѣмъ не стѣсняющійся библейскій критикъ и грамматикъ, о которомъ одинъ изъ послѣдующихъ писателей сообщаетъ, что онъ отрицалъ авторство Моисея въ той части Пятикнижія, гдѣ говорится о царяхъ Идумеи, и относилъ ее на нѣсколько столѣтій позже. На счетъ его грамматики—«Sefer Hazirufim» (Книга Сопоставленія) *—также сообщается многое, обличающее въ немъ смѣлаго изслѣдователя. Неудивительно поэтому, что болѣе слабые умы примѣняли это освобожденіе и на практикѣ и расторгали узы, соединявшія ихъ съ народомъ и семьею, посредствомъ перехода къ религіи-побѣдительницѣ. Утверждаютъ, что это бывало со многими поэтами того періода, но, съ другой стороны, это явленіе отрицается и

* Арабскій оригиналъ этого сочиненія носитъ заглавіе *Китабъ ат-Тасарифъ* т. е. Книга склоненій и спряженій, то же самое означаетъ *Sefer ha-Zirufim* у Ибнъ-Эздры. *Ред.*

приписывается зависти позднѣйшихъ арабскихъ историковъ, желавшихъ причислять къ своимъ всякую выдающуюся личность. Такъ, о евреѣ-визирѣ одного саргосскаго короля, *Абу Фадль Хасдаи*, котораго иные принимають даже за сына поэта Іосифа б. Хисдаи, разсказывается, что онъ хотя и зналъ еврейскій языкъ какъ нельзя лучше, но сочувствовалъ только арабской поэзіи. «Когда Абу Фадль сочинялъ, — говоритъ одинъ современникъ,—казалось, что передъ читателями совершается колдовство: у него слѣдовали другъ за другомъ не стихи, а чудеса». Есть извѣстіе, что и философіею Абу Фадль занимался много, но ни изъ поэтическихъ работъ его, ни изъ философскихъ не дошло до насъ ничего.

Эти смѣлые мыслители или отступники-пѣвцы нашли себѣ, однако, противовѣсіе въ нѣсколькихъ писателяхъ, которые или приняли поэтическое наслѣдіе Габироля, или стали развивать религіозную науку въ томъ направленіи, какого держались Абитуръ, Самуилъ, а равно и Бахія. Это— пять человѣкъ, всѣ Исааки по имени, и между которыми *Исаакъ б. Реубенъ* изъ Барселоны (1043 г.) и *Исаакъ б. Іегуда ибнъ Гаятъ* (1089 г.) выдавались, какъ синагогальные поэты. Первый считался мастеромъ въ примѣненіи библейскихъ строфъ къ мусивному * стилю; онъ написалъ «Asharoth» (Увѣщанія), которыя нашли себѣ доступъ въ африканскій синагогальный ритуалъ, но въ которыхъ больше остроумія, чѣмъ поэтической теплоты. Форма ихъ также неудовлетворительна, будучи лишена метра и художественной симметріи; характеристична у этого автора, къ удивленію, только остроумная pointe, на которой онъ часто строитъ все свое стихотвореніе. Вотъ примѣръ. То мѣсто въ книгѣ Бытія (гл. 18, ст. 29), гдѣ Господь на просьбу Авраама о Содомѣ отвѣчаетъ: «*Я не сдѣлаю этого ради сорока*», т. е. сорока праведныхъ, которые, по мнѣнію Авраама, могли еще оставаться въ томъ городѣ,—Исаакъ б. Реубенъ не колеблется поставить въ связь съ другимъ библейскимъ мѣстомъ (Второзаконіе, гл. 25, ст. 3), гдѣ тоже идетъ рѣчь о сорока, — но сорока ударахъ бичомъ, постановленныхъ какъ наказаніе за различныя преступленія. И онъ говоритъ:

«Когда ты видишь кого нибудь идущимъ дурными путями,
Старайся склонить его къ перемѣнѣ направленія,
Быть можетъ, онъ испугается, свѣдавъ объ ударахъ,
И скажетъ: «Я не стану дѣлать это ради сорока!»

* Мусивный или мозаичный стиль—слогъ, составленный изъ сочетанія стиховъ, полустиховъ и выраженій библейскихъ. *Ред.*

Исаакъ б. Реубенъ былъ также извѣстенъ въ качествѣ изслѣдователя Талмуда и переводчика. Онъ перевелъ съ арабскаго на еврейскій языкъ сочиненіе «О куплѣ и продажѣ» сообразно съ талмудическими принципами гаона *Гаіи*, который въ ту пору пользовался еще всеобщимъ и безусловнымъ уваженіемъ, а впослѣдствіи былъ написанъ имъ самимъ систематическій комментарій на отдѣльные трактаты Талмуда о разныхъ вопросахъ гражданскаго права, подъ заглавіемъ «Schaare Schebuoth» (Врата Клятвы).

Въ области поэзіи его превзошелъ *Исаакъ б. Іегуда ибнъ Гаятъ* изъ Люцены, уступавшій, какъ кажется, ему въ свою очередь, какъ серьезный изслѣдователь. Исааку б. Гаяту принадлежитъ почетное мѣсто въ исторіи синагогальной поэзіи, въ развитіи которой онъ пошелъ значительно дальше своихъ предшественниковъ. Въ его стихотвореніяхъ, полныхъ поэтическаго чувства и художественно отдѣланныхъ, хотя нерѣдко темныхъ и не лишенныхъ рѣзкой угловатости, явственнѣе, чѣмъ гдѣ либо, обнаруживается прогрессъ испанской синагогальной поэзіи сравнительно съ древнимъ піютомъ. Гаггада теперь почти исчезла, и ея мѣсто заступили поэтическая рѣчь и научное содержаніе. Ибнъ Гаятъ поражаетъ новизною своихъ оборотовъ столько же, сколько и мастерствомъ риѳмованія, которое онъ ведетъ такъ искусно, что стихи выигрываютъ отъ этого въ благозвучіи. Его и прозвали Калиромъ испанской поэзіи,—и это главнымъ образомъ потому, что рядомъ съ этимъ совершенствомъ формы идутъ у него загадочное содержаніе и излишнее изобиліе мыслей, которыя, конечно, могутъ вредить поэтическому дѣйствію. Анатомія, психологія и астрономія, космогонія книги Iezirah и философія грековъ совмѣщены въ стихотвореніяхъ Ибнъ Гаята и переработаны имъ въ алфавитные (въ акростихѣ) гимны и молитвы. Читатель склоненъ думать, что для автора ученость—главная цѣль, а поэтическая форма—только мнемотехническое средство къ пріобрѣтенію ея. И дѣйствительно утверждаютъ, что Ибнъ Гаятъ хотѣлъ такими пріемами напоминать о важности подобныхъ знаній и посредствомъ пользованія ими при молитвѣ устранить всякую боязнь естественныхъ наукъ. Совершенную противоположность этимъ стихотвореніямъ составляютъ покаянныя пѣсни Ибнъ Гаята, отличающіяся чистотою и глубиною чувства. Объ окончаніи одной изъ этихъ пѣсенъ одинъ компетентный критикъ говоритъ, что «подъ нимъ не постыдился бы подписаться ни одинъ древній пророкъ, относительно какъ стиля, такъ и мысли».

Характеристическимъ образцомъ этой категоріи можетъ служить одна

изъ этихъ покаянныхъ пѣсенъ, написанная для вечерней молитвы въ Судный день—горячее воззваніе общины устами поэта о томъ, чтобы Богъ въ эти минуты, когда солнце склоняется къ закату, милостиво ниспослалъ на народъ благодать прощенія. Пѣсня начинается словами:

„Въ этотъ часъ, когда уже идетъ къ окончанью день,
Голубка тревожно ищетъ тѣни божьимъ вечеромъ"...

Кромѣ стихотвореній богослужебныхъ, Ибнъ Гаятъ написалъ также комментарій къ «Проповѣднику Соломона» и руководство къ обрядовой практикѣ постныхъ и праздничныхъ дней, а также о молитвахъ и синагогальномъ устройствѣ, нѣкоторыя части коего напечатаны въ новѣйшее время.

Разсказывается и о сынѣ его *Іегудѣ Ибнъ Гаятѣ*, что природа дала ему сладостныя пѣсенныя уста; но мы не имѣемъ возможности критически провѣрить мнѣніе, высказанное о его произведеніяхъ однимъ позднѣйшимъ писателемъ: «Пѣсни Іегуды ибнъ Гаята прославляются даже братьями музъ». Имя его продолжаетъ жить теперь только въ одной пѣснѣ, сочиненной однимъ знаменитымъ поэтомъ въ прославленіе дружбы между ними обоими, и гдѣ о пѣсняхъ Іегуды ибнъ Гаята сказано:

„Однѣ изъ нихъ нѣжныя капли, бальзамъ, успокоивающій боль;
Другія—огненныя искры, дико воспламеняющія сердце!"

Третій изъ пяти Исааковъ, повидимому, не сравнился значеніемъ со своими тезками и современниками. Это былъ *Иссакъ б. Моисей Ибнъ Сакни*, который переселился изъ Испаніи на востокъ и тамъ занималъ санъ гаона, прежде принадлежавшій Гаїѣ. Такой могущественный переворотъ произвело это время: не прошло еще столѣтія съ тѣхъ поръ, какъ Вавилонъ былъ Эльдорадо для изслѣдователей Талмуда и какъ туда жадно стекались любознательные ученики,—и вотъ уже мы видимъ испанскаго законоучителя, который не находилъ себѣ надлежащей оцѣнки дома, являющимся въ Вавилонъ для того, чтобы сдѣлаться тамошнимъ гаономъ. Изъ сочиненій Исаака б. Сакни намъ неизвѣстно ни одно. Точно также и *Исаакъ б. Борухъ Албаліа* (1035—1094)—старѣйшій изъ этихъ пяти Исааковъ—выдавался больше своимъ званіемъ астронома при халифѣ Али-Магометѣ и «Nassi» (князь или духовный глава) еврейскихъ общинъ королевства Севильи, чѣмъ въ качествѣ поэта и ученаго. Есть извѣстіе, что онъ началъ сочинять—но не окончилъ—талмудическій комментарій подъ заглавіемъ «Kupot Haroch'lim» (Ящикъ съ пряностями). Ему же приписывается разсужденіе о еврейскомъ календарѣ, сочиненное по порученію его по-

кровителя, Іосифа *Ганагида*, сына знаменитаго Самуила Ганагида. Говорятъ, что въ этомъ трудѣ онъ полемизировалъ со своими предшественниками въ этой области—Саадіею и еврейскимъ астрономомъ Гассаномъ б. Маръ Гассаномъ.

Но самымъ значительнымъ въ этомъ квинтетѣ былъ несомнѣнно послѣдній—*Исаакъ б. Іаковъ Алфаси* (1013—1103, прозванный по начальнымъ буквамъ его имени *Рифъ*), который прибылъ изъ сѣверной Африки въ Люцену и здѣсь основалъ талмудическую академію. Онъ самый выдающійся изслѣдователь Талмуда за всю испанскую эпоху, одинъ изъ первыхъ талмудическихъ авторитетовъ еврейства за всѣ времена. Его знаменитое сочиненіе «Halachoth», представляющее собою конспектъ примѣненной для внѣ-палестинскаго еврейства практической части Талмуда, составило эпоху въ этой области знанія, благодаря огромной учености автора и глубокому проникновенію его въ предметъ изслѣдованія; когда въ позднѣйшіе, тяжелые дни экземпляры Талмуда становились библіографическою рѣдкостью, мѣсто ихъ заступало и служило предметомъ изученія и комментированія сочиненіе Алфаси. Рѣшенія этого ученаго, собранныя въ особомъ отвѣтномъ сочиненіи, сдѣлались руководящими и для послѣдующаго времени. Онъ написалъ ихъ по арабски, и это обстоятельство также характеристично для времени, въ которое жилъ Алфази, и для воззрѣній, служившихъ этимъ людямъ точками отправленія. Подобно этому большому, содержавшему въ себѣ 320 рѣшеній сочиненію, и три остальныхъ талмудическихъ трактата Алфаси, тоже написанныхъ по арабски, были впослѣдствіи переведены на еврейскій языкъ; одинъ изъ нихъ уже и въ новѣйшее время былъ снова переведенъ съ арабскаго подлинника и изданъ *.

Духъ, въ которомъ производятся научныя изслѣдованія Алфаси, составляетъ основную черту всей испанской эпохи. Съ полною ясностью обсуждаетъ онъ труднѣйшіе талмудическіе вопросы, и какимъ-то кроткимъ вѣяніемъ отзываются его суровѣйшія рѣшенія, самые сухіе вопросы раввинскаго права. «Нигдѣ у него нѣтъ рѣзкой жестокости, ни одного жесткаго слова противъ науки; напротивъ того, много крайностей умѣрено,

* Въ самое послѣднее время найдено и издано около 160 ритуальныхъ отвѣтовъ Альфаси на арабскомъ языкѣ (въ Studien und Mittheilungen aus der Kaiserl. Oeffentl. Bibliothek zu St.-Petersburg, IV Theil, Berlin, 1888).

Ред.

много рѣзкаго сглажено». Его отвѣты касаются всего въ области закона. Рядомъ съ весьма практическими рѣшеніями по обрядовымъ и правовымъ вопросамъ находимъ здѣсь умѣлыя объясненія по экзегетикѣ какъ Библіи, такъ и Мишны и Талмуда. Эти послѣднія свидѣтельствуютъ о логическомъ складѣ ума автора и о ясномъ, возвышающемся надъ буквою и ее одухотворяющемъ пониманіи Гаггады. Такъ, напр., знаменитое измышленіе *Раба баръ-баръ-Ханы*, что онъ нашелъ въ пустынѣ мѣсто, гдѣ небо и земля цѣловали другъ друга, Алфаси объясняетъ такъ: одинъ александрійскій царь построилъ въ пустынѣ обсерваторію и въ ней поставилъ глобусы земной и небесный; къ этому обстоятельству и относится разсказъ еврейскаго Мюнхгаузена *.

На другіе гаггадическіе разсказы онъ смотритъ, какъ на сновидѣнія и поэтическіе вымыслы, а кажущіяся противорѣчія въ Библіи объясняетъ міросозерцаніемъ того времени — міросозерцаніемъ, которому они соотвѣтствовали и которое имѣли въ виду. *Исаакъ Алфаси и Исаакъ Албаліа* были ревностными антагонистами между собой на научномъ поприщѣ; но полемика ихъ отличается отсутствіемъ мелочнаго раздраженія и нравственнымъ благородствомъ науки—свойствами, которыя составляли характеристическую принадлежность этого блистательнаго времени испанской культуры. Когда Алфаси умеръ въ 1103 г. въ Люценѣ, оплакиваемый всѣми, одинъ молодой поэтъ, славѣ котораго было суждено впослѣдствіи превзойти славу умершаго, написалъ слѣдующую надгробную пѣснь:

«Въ день Синая горы задрожали тебѣ на встрѣчу,
Сонмъ ангеловъ обрѣлъ тебя на твоихъ путяхъ,
Онъ написалъ уроки на скрижаляхъ твоего сердца,
Онъ надѣлъ на голову твою прекраснѣйшій изъ вѣнцовъ.
Только тогда мудрецы пріобрѣтаютъ силу и прочность,
Когда они старательно взвѣшиваютъ твою мудрость».

Смѣлое прогрессивное движеніе современниковъ въ области религіозной философіи и изслѣдованія Библіи мало интересовало Алфаси; на дѣятельность его, исключительно сосредоточивавшуюся въ изученіи Талмуда, мы можемъ даже смотрѣть, какъ на совѣтъ этимъ пылкимъ прогрессистамъ образумиться, не уничтожать духа ихъ религіи философскими формулами и духа Библіи—грамматическими выводами и предположеніями. И онъ счи-

* Это объясненіе, какъ и другія подобныя, Альфаси, какъ нынѣ доказано, заимствовалъ у просвѣщенныхъ вавилонскихъ гаоновъ р. Шериры и его сына р. Гаіи, старавшихся осмыслять древне-раввинскія сказанія. *Ред.*

такъ необходимымъ поступать такъ потому, что современное ему — точно также какъ и непосредственно слѣдовавшее за нимъ—поколѣніе было довольно богато подобными смѣлыми мыслителями. Къ значительнѣйшимъ между ними принадлежали безспорно *Моисей б. Самуилъ ибнъ Гикатиліа* изъ Кордовы и *Іуда ибнъ Балаамъ* изъ Толедо. Гикатиліа былъ ученикъ ибнъ Ганнаха и представитель либеральнаго направленія, основаннаго его учителемъ. Насколько можно судить по скуднымъ отрывкамъ, сохранившимся отъ его грамматическихъ работъ, и написанныхъ по арабски комментаріевъ къ Библіи, ученикъ еще превзошелъ учителя, ибо отвергнулъ мессіанскія объясненія многихъ пророческихъ изреченій, предсказанія Исаіи поставилъ въ связь съ обстоятельствами того времени и царемъ Хизкіею и старался доказать существованіе не принадлежавшихъ Давиду псалмовъ въ позднѣйшее время. Онъ перевелъ также сочиненія другого знаменитаго предшественника своего, Іуды Хаюга, на еврейскій языкъ для сѣверо-испанскихъ, мало знакомыхъ съ арабскимъ языкомъ, евреевъ.

Его современникъ и литературный противникъ Іуда ибнъ Балаамъ (или Вилеамъ, 1070 г.) уступалъ ему и значеніемъ, и либерализмомъ. Онъ былъ почтенный грамматикъ и экзегетъ, сравнивавшій еврейскій языкъ даже съ арабскимъ и персидскимъ и старавшійся узнать и объяснить буквальный смыслъ слова Писанія. Изъ его сочиненій, написанныхъ частью по еврейски, частью по арабски, напечатаны три небольшихъ разсужденія о стихотворныхъ удареніяхъ—«Ta'ame Hamikrah»; остальныя, какъ напр., трактатъ о частицахъ, гомонимика и комментарій къ Пятикнижію, написанные по арабски, остаются еще въ рукописномъ видѣ.

По если дѣятельность такихъ людей, какъ Алфаси, съ одной стороны, умѣряла бурныя стремленія, то, съ другой стороны—она могла ободрять робкихъ и колеблющихся,—и есть основаніе безошибочно утверждать, что изученію Талмуда, до того времени шедшему въ унаслѣдованномъ отъ вавилонскихъ ученыхъ направленіи, Алфаси сообщилъ на послѣдующее время ширь и глубину, опредѣленный путь и содержаніе. Почти всѣ его ученики въ люценской академіи дѣйствовали въ такомъ же кроткомъ и примирительномъ духѣ, объясняли Талмудъ такимъ же трезвымъ и простымъ образомъ. Между ними, кромѣ *Баруха б. Исака Албаліи*, который послѣ смерти своего ученаго отца сдѣлался ученикомъ Алфаси и котораго очень прославляютъ поэты и историки, слѣдуетъ упомянуть главнымъ образомъ о *Іосифѣ б. Меирѣ ибнъ Мигашѣ* (1076—1141 г.), который, какъ раввинскій авторитетъ, могъ считаться законнымъ наслѣд-

никомъ Алфаси. Поэты отзываются о немъ восторженно, и сохранилось извѣстіе, что самъ учитель назвалъ его такимъ ученымъ, какого не было даже во времена Моисея! Его новеллы къ Талмуду, озаглавленныя «Megillath Setarim» (Тайные Свитки), равно какъ и многочисленные отвѣты его, большая часть которыхъ собрана въ особомъ сочиненіи, обличаютъ въ немъ глубокаго мыслителя и мягкаго человѣка. Ясность его рѣшеній свидѣтельствуетъ, что онъ вышелъ изъ школы Алфаси; спеціально ему принадлежащею особенностью признаютъ обниманіе предмета съ различныхъ точекъ зрѣнія. Большая часть его рѣшеній написана по арабски, только экзегетическія—на раввинскомъ ново-еврейскомъ. Такъ какъ ибнъ Мигашъ считался главнѣйшимъ раввинскимъ авторитетомъ послѣ смерти Алфаси, то понятно, что къ нему послѣ смерти учителя стали обращаться со всѣхъ сторонъ съ запросами, и хорошо характеризуетъ его то, что людямъ, собиравшимся отправиться въ Палестину и давшимъ обѣтъ не ѣсть мяса и не пить вина до прибытія въ Св. Землю, Мигашъ высказывалъ по этому поводу такое мнѣніе: Кто даетъ подобный обѣтъ, поступаетъ вопреки Св. Писанію, ибо Писаніе ни отъ кого не требуетъ самоистязанія. Мучить самого себя такой же грѣхъ, какъ и своего ближняго. Поэтому такой обѣтъ нельзя держать, а должно расторгнуть; давшій его долженъ представить причиною расторженія незнаніе библейскаго запрета.

Іосифъ ибнъ Мигашъ оставилъ сына *Меира*, дѣйствовавшаго въ его духѣ, и кружокъ ревностныхъ учениковъ, распространявшихъ изученіе талмуда указаннымъ имъ путемъ. Между его современниками многіе выдаются какъ поэты, философы и изслѣдователи; въ числѣ ихъ находится далеко еще не извѣстный и еще меньше оцѣненный по достоинству *Іосифъ ибнъ Цаддикъ изъ Кордовы* (ок. 1070—1149 г.). Его сочиненія по большей части философскаго содержанія, и главнымъ между ними должно признать «Sefer Olam hakaton» (Микрокозмъ)—религіозно-философскую систему на научномъ фундаментѣ, проникнутую философскимъ міровоззрѣніемъ того времени и создавшуюся подъ вліяніемъ греческихъ, арабскихъ и еврейскихъ мыслителей, главнымъ же образомъ — «братьевъ чистоты». Человѣкъ, по его воззрѣнію, есть малый міръ, въ которомъ отражаются два міра—конечный и безконечный. Поэтому онъ можетъ достигнуть истины и совершенства только посредствомъ самопознанія. Но черезъ это онъ достигаетъ и познанія Бога—корня всякой религіи. Такимъ образомъ въ микрокозмѣ ибнъ Цаддика богословіе, какъ корень ре-

лигіи, занимаетъ первое мѣсто, ибо оно одно научаетъ познанію Бога, Его имени и Его свойствъ. На счетъ основательности и необходимости подобныхъ изслѣдованій двѣ школы арабовъ—мутазилиты и мотекаллеминъ—вели жаркія пренія, и такъ какъ Kalâm, логика Мутазилы, какъ разъ въ то время нашла себѣ доступъ въ Испанію, то вѣроятно, что Іосифъ ибнъ Цаддикъ свою полемику въ «Микрокозмѣ», равно какъ и положительную часть своей теософіи направлялъ противъ Мутазилы. Онъ оспариваетъ главнымъ образомъ ея ученіе объ аттрибутахъ Бога, ея теоріи о сотворенной волѣ и о фактѣ необходимости этой воли для Бога, дѣйствуя въ этомъ случаѣ различными аргументами, которые онъ черпаетъ изъ школы неоплатонизма. Въ своей полемикѣ, которая тѣмъ важнѣе, что этотъ Kalâm сдѣлался ему извѣстенъ только чрезъ посредство караимовъ *, онъ приходитъ къ выводу, что Мутазила употребляетъ софистическія умозаключенія и объ истинной логикѣ не имѣетъ никакого понятія. На этомъ онъ строитъ свою собственную систему познаванія Бога. Свои доводы касательно этого познаванія, касательно ученія о созданіи міра изъ ничего, вообще касательно всѣхъ аттрибутовъ божества—ибнъ Цаддикъ обсуждаетъ во всемъ ихъ объемѣ въ предѣлахъ даннаго круга идей. Значеніе его, какъ показали новыя изслѣдованія на счетъ ученія объ аттрибутахъ въ еврейской религіозной философіи, заключается собственно въ томъ, что онъ основательнѣе и полнѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ доказалъ невозможность достигнуть философскаго пониманія истинной сущности Бога. Ученіе объ аттрибутахъ почти совершенно отвергнуто имъ. «Ученіе его соединяетъ въ себѣ высшую чистоту понятія о Богѣ съ удивительною терпимостью относительно употребленія выраженій о божескихъ свойствахъ, которое оно облагораживаетъ тѣмъ, что въ отыскиваніи этихъ свойствъ, основанномъ на глубокомъ изученіи дѣятельности Божественный, усматриваетъ и рекомендуетъ дѣло дѣйствительно богослужебное, образовательно вліяющее на характеръ человѣка». Остальная философія его менѣе значительна. Въ качествѣ раціоналистическаго мыслителя онъ усердно защищаетъ согласные съ разумомъ принципы еврейства, но вмѣстѣ съ тѣмъ—и ритуальный законъ, и старается, стоя на точкѣ зрѣнія набожнаго еврейства, приходить въ соглашеніе съ философскимъ мышленіемъ своего времени. При

---

* Авторъ основывается здѣсь на старомъ, нынѣ уже опровергнутомъ мнѣніи, что караимскій мутазилитъ *Іосифъ Гарое* жилъ будто уже въ началѣ X-го вѣка и раньше раввинскихъ ученыхъ занимался *Каламомъ*; но см. выше стр. 393.

Ред.

этомъ онъ принимаетъ очень близко къ сердцу философскую идею безсмертія, отвергая всѣ матеріальныя представленія о будущей наградѣ или будущей карѣ, но не умѣя вполнѣ согласовать ихъ со своимъ воззрѣніемъ касательно царства Мессіи. Ибнъ Цаддикъ упоминается также какъ поэтъ. Но сочиненныя имъ религіозныя и свѣтскія пѣсни стоятъ ниже произведеній современныхъ ему поэтовъ. Онъ былъ поэтъ, потому что жилъ между поэтами, и такъ какъ они прославляли его за ученость, то онъ считалъ своимъ долгомъ воспѣвать ихъ поэтическую славу. То время вообще было очень стихотворное какъ у евреевъ, такъ и у арабовъ, и до сихъ поръ сохранилось много отрывковъ арабскихъ стихотвореній, авторы которыхъ—знаменитые философы, юристы и врачи. Эту любовь къ поэзіи и способность къ ней раздѣляли съ арабами и евреи, и поэтому мы не знаемъ почти ни одного грамматика, врача, даже астронома и богослова того времени, которые не выразили бы, по крайней мѣрѣ, своихъ религіозныхъ ощущеній въ нѣсколькихъ, назначенныхъ для синагогальнаго употребленія, пѣсняхъ.

Поэтомъ-раввиномъ былъ и предшественникъ ибнъ Цаддика по должности въ Кордовѣ, *Іосифъ б. Іаковъ ибнъ Сагаль* (1103 г.). Его стихи легки и граціозны, но лишены поэтической глубины. Онъ жалуется на оказываемое поэтамъ пренебреженіе, а можетъ быть, и на свои личныя невзгоды, въ стихахъ къ одному знаменитому поэту, который былъ съ нимъ въ тѣсной дружбѣ и, подобно ему, ученикомъ Исаака ибнъ Гаята:

«Не лучше ли было бы строить свой шатеръ въ пустынѣ,
Жить тамъ, гдѣ летаютъ коршуны,
Чѣмъ оставаться въ сосѣдствѣ измѣнниковъ,
Которые только разрушаютъ и уничтожаютъ?
Которые, въ бреду своего безумія, отвратительный смрадъ
Сладострастія прославляютъ, какъ ароматъ мирры?»

Не менѣе элегиченъ тонъ второго поэтическаго посланія во славу того же самаго друга:

«Червонное золото, какъ потускнѣло оно!
Какъ далеко отошелъ отъ него нашъ міръ!
Драгоцѣнные камни изъ одежды пѣснопѣнія
Лежатъ забросанные, презираемые!

Неужели Богъ запечаталъ сердца людей?
Неужели Онъ затворилъ глаза богачей до такой степени,
Что каждый только къ земному блеску
Жадно протягиваетъ руку.

И отъ алмазнаго вѣнца пѣснопѣнія
Отвращаетъ взоры съ холодной насмѣшкой?
Что же скажетъ потомство?
Оно будетъ проклинать, горько жаловаться».

Изъ религіозныхъ пѣсенъ *ибнъ Сагаля*, которому современники и позднѣйшіе историки литературы отводятъ почетное мѣсто въ области поэзіи, не сохранилось ничего. Точно также и многіе другіе поэты и ученые того времени извѣстны намъ только по имени; пѣсни же ихъ по большей части исчезли. Такъ, упоминаются: *Іегуда б. Самуилъ ибнъ Аббасъ*, эмигрировавшій на востокъ и въ качествѣ раввина въ Фецѣ успѣшно дѣйствовавшій на этомъ поприщѣ; затѣмъ — *Леви б. Іаковъ Аль-Табанъ*, не особенно замѣчательный поэтъ, но извѣстный грамматикъ. Его грамматическій, написанный по арабски трудъ «Mafteach» (Ключъ) потерянъ, также какъ и большинство его стихотворныхъ молитвъ *. Наконецъ—*Сулейманъ* ** *Давидъ ибнъ Могагеръ*, ученикъ Алфаси, тоже сочинившій разсужденіе о еврейской грамматикѣ.

Справедливо было замѣчено, что обиліе поэтовъ и стихотвореній въ томъ періодѣ не можетъ изумить никого, внимательно прослѣдившаго развитіе ново-еврейскаго языка въ теченіе истекшихъ двухъ столѣтій. Этотъ языкъ послѣ Дунаша и Менахема получилъ такую гибкость, пріобрѣлъ такое богатство, что не требовалось уже особеннаго дарованія и искусства для сочиненія стиховъ, съ соблюденіемъ рифмы и размѣра. «Вошедшее у арабовъ въ моду обыкновеніе писать въ стихахъ письма къ друзьямъ—обыкновеніе, которое переняли испанскіе евреи, сдѣлало стихотворство общею потребностью. Кто не хотѣлъ показаться необразованнымъ, долженъ былъ выучиться писать стихи. Количество стихотвореній, появившихся на свѣтъ въ эти годы—легіонъ. Но только въ немногихъ изъ нихъ есть истинная поэзія».

Даже арабская поэзія арабовъ нашла въ ту пору подражателей между испанскими евреями, которые, конечно, знали макамы Гарири и, само собою разумѣется, старались переводить ихъ на свой любимый еврейскій языкъ. Нѣкоторыя, правда, заподозрѣнныя на счетъ ихъ подлинности, еврейскія макамы *Соломона ибнъ Цикбеля* (Сакбеля?), родственника ибнъ Сагаля,

* Въ новѣйшее время открыта стихотворная обработка законовъ о присягѣ какого-то р. Леви б. Якова, м. б. тождественнаго съ Ат-Таббаномъ; см. Stud. und Mittheil. IV, 357—396. *Ред.*

** Чит, *Аду-Сулейманъ*, арабское прозваніе Давида. *Ред.*

были, повидимому, началомъ сатирическаго, по манерѣ Гарири, романа, вѣроятно, озаглавленнаго «Tachkemoni» (Диванъ) и герой котораго, Ашеръ б. Іегуда, своего рода Донъ-Жуанъ, проходитъ сквозь всевозможныя странствія и приключенія. Первая макама, въ которой разсказывается о его жизни вмѣстѣ съ возлюбленной въ лѣсномъ уединеніи, поистинѣ прекрасна. Но эта тихая и безмятежная жизнь наконецъ наскучаетъ ему, онъ ищетъ общества и начинаетъ съ этихъ поръ кутить въ кругу веселыхъ товарищей. Загадочное письмецо отъ какой-то таинственной незнакомки-красавицы побуждаетъ его пуститься разыскивать ее. Во время своихъ странствій, томимый муками любви, онъ попадаетъ въ гаремъ, гдѣ хозяинъ грозитъ ему смертью. Но скоро обнаруживается, что этотъ хозяинъ никто иной, какъ красавица, принявшая на себя эту личину, чтобы обмануть Іегуду. Эта женщина, правда, только служанка его госпожи, но она все-таки обѣщаетъ ему исполненіе его надеждъ и желаній. Когда онъ уже совсѣмъ у цѣли, то все дѣло оказывается надувательствомъ, придуманнымъ его друзьями просто для потѣхи. Все это переживаетъ Іегуда, переходя отъ приключенія къ приключенію, но своей красавицы такъ и не находитъ.

Въ этихъ макамахъ, полныхъ веселости и легкихъ шутокъ, не затрудняющихся дѣлать предметомъ насмѣшки даже священныя вещи, еврейскій языкъ особенно хорошъ и свободенъ. По этой причинѣ, а также благодаря поэтическому родству этого сатирическаго романа со многими позднѣйшими стихотвореніями, подлинность его подвергали сомнѣнію и думали, что онъ написанъ уже позже по знаменитымъ образцамъ и только украшенъ именемъ славившагося въ качествѣ сочинителя макамъ Соломона б. Цикбеля.

Наравнѣ съ поэзіею и философіею, у евреевъ, и притомъ не только южной, но и сѣверной Испаніи, нашли себѣ доступъ и распространеніе и науки точныя, которыя испанскими арабами были также подняты на значительную высоту; въ этомъ отношеніи немаловажную роль играли *Авраамъ б. Хийя* и *Іегуда б. Барзилаи* изъ Барселоны. Первый, занимавшій нѣкоторое время при дворѣ одного магометанскаго государя высокую государственную должность и носившій титулъ *Nassi*, обладалъ значительными познаніями въ математикѣ. Онъ былъ первый, сдѣлавшій систематическій очеркъ астрономіи *; кромѣ того, написано имъ много сочи-

* Нынѣ стало извѣстно сочиненіе по астрономіи, написанное не позже X-го вѣка; см. Stud. und Mittheil. IV, 201—376. *Ред.*

ній по астрономіи, географіи и календарному счисленію, изъ которыхъ напечатано три: астрономическая географія «Zurat Haarez» (Видъ земли), гдѣ авторъ даетъ также географическій обзоръ странъ по семи климатамъ и принимаетъ шарообразную фигуру земли,—разсужденіе о еврейскомъ календарѣ въ сравненіи съ лѣтосчисленіемъ христіанъ, магометанъ, сирійцевъ, персовъ и египтянъ, подъ заглавіемъ «Sefer Haibbur», — и эпилогъ къ его геометріи—первой на еврейскомъ языкѣ—бывшей, вѣроятно, частью большого труда того же писателя, совмѣщавшаго въ себѣ энциклопедически математику, оптику и астрономію. Его математическія работы, первоначально написанныя по-еврейски для незнакомыхъ съ арабскимъ языкомъ евреевъ въ сѣверной Франціи, сдѣлались, какъ древнѣйшія извѣстныя, основаніемъ научной терминологіи для новоеврейской литературы послѣдующаго времени. Но значеніе его переходитъ за предѣлъ узкаго круга единовѣрчества; латинскій переводъ его геометріи, основанной на арабскихъ источникахъ, знаменуетъ прогрессъ относительно прежнихъ воззрѣній и свѣдѣній въ этой наукѣ. Переводъ этотъ сдѣланъ въ 1116 г. Платономъ Тибуртинусомъ. Имя автора было потомъ измѣнено въ Авраама Іудеуса, а впослѣдствіи просто въ Савасорду—по названію должности, которую онъ занималъ, по арабски Sacheb el-Schorta (нѣчто въ родѣ полицціймейстера).

Замѣчательно, однако, что этотъ ученый человѣкъ чтилъ также астрологію и составлялъ гороскопъ для разныхъ часовъ дня и дней года и для судьбы людей. Такъ, между прочимъ въ одномъ маленькомъ сочиненіи «Megillath Hamegalleh» (Книга Разоблаченія) онъ вычислилъ время прихода жадно ожидавшагося Мессіи, опредѣливъ его 5118 годомъ (1358) по еврейскому лѣтосчисленію. Найдено и издано еще одно небольшое сочиненіе его, этическаго содержанія, «Hegjon Hanephesch» (Мышленіе Души), не имѣющее впрочемъ особеннаго значенія; другой же трудъ такого же содержанія вѣроятно потерянъ. Математика и этика — какъ замѣчаетъ одинъ хорошій знатокъ этой литературы — такъ тѣсно связаны между собой въ энциклопедіи еврейскихъ среднихъ вѣковъ, что и ту, и другую можно было обозначать одинаковымъ названіемъ «Musar» и что обѣ онѣ разработывались большею частью одними и тѣми же учеными.

Іегуда б. Барзилаи, почитавшійся какъ талмудическій авторитетъ своего времени, былъ родственникъ Авраама б. Хиія. Его «Sefer Haittim» о временахъ праздниковъ цѣнилось высоко талмудическими писателями особенно въ Провансѣ, куда онъ, какъ и Авраамъ б. Хиія, эмигрировалъ вѣроятно вслѣдствіе какого нибудь гоненія. Іегуда б. Барзилаи написалъ также

коментарій къ «Sefer Iezirah»; но это сочиненіе, судя по сохранившимся его слѣдамъ *, лишено того свободнаго духа философскаго изслѣдованія, которымъ были проникнуты еврейскій міръ Андалузіи и почти всѣ созданія первой эпохи испанскаго періода процвѣтанія—эпохи, собственно заключившейся съ прекращеніемъ дѣятельности вышеупомянутыхъ писателей. Въ это время евреи Испаніи, кромѣ трудовъ поэтическихъ и философскихъ, произвели также не мало замѣчательнаго въ области почти всѣхъ наукъ—грамматики и экзегетики, лексикографіи и сравнительнаго языкознанія астрономіи, математики и медицины — наукъ, о которыхъ въ ту пору не имѣли почти никакого понятія гонимые и угнетенные единовѣрцы испанскихъ евреевъ на востокѣ, во Франціи и Германіи. Только изрѣдка звукъ радостнаго пѣснопѣнія и энергической дѣятельности во всѣхъ отрасляхъ литературы и науки доносится съ полей Андалузіи къ гонимымъ, а во время крестовыхъ походовъ и находящимся въ страшной опасности евреямъ Франціи и Германіи; но эти звуки не вызываютъ тамъ отголоска, ибо гонимые совершенно погрузились въ изученіе талмуда, и только въ немъ черпаютъ успокоеніе и утѣшеніи своихъ страданій.

Но особенно богатые плоды принесъ первый періодъ испанской эпохи процвѣтанія въ двухъ областяхъ. Во первыхъ—поэзіи, очень скоро распадающейся на свѣтскую и духовную, изъ которыхъ первая движется еще робкими, но все-таки многообѣщающими шагами, вторая же уже вступила въ пору полной зрѣлости. *Іосифъ б. Абитуръ* можетъ считаться ея первымъ основателемъ на испанской почвѣ, *Исаакъ ибнъ Гайятъ* — продолжателемъ его дѣятельности, а *Саломонъ Габироль*—полнѣйшимъ выраженіемъ современнаго міросозерцанія и высоты, на которую поднялась религіозная поэзія. Характеристическая особенность этой поэзіи — темнота, жесткость, тяжеловѣсность внѣшней формы, часто даже идущей въ разрѣзъ съ грамматикой и находящей удовольствіе въ тяжелыхъ словообразованіяхъ, въ образахъ и фигурахъ изъ Гаггады. Интересъ, возбуждаемый содержаніемъ, беретъ еще перевѣсъ надъ тщательнымъ соблюденіемъ и примѣненіемъ внѣшнихъ формъ, «и поэтическая одежда ложится, какъ наружная оболочка, на неподдающійся, недостаточно одолѣваемый матеріалъ».

---

* Комментарій этотъ нынѣ весь изданъ обществомъ *Микице Нирдамимъ*. *Ред.*

При этомъ религіозные поэты суть покамѣстъ также главные представители обученія Талмуду и раввинской учености, присутствіе которой проглядываетъ и въ ихъ поэтическихъ произведеніяхъ, между тѣмъ, какъ на арабскую науку и арабскую культуру смотрятъ только какъ на расширеніе научнаго матеріала, какъ на болѣе глубокое проникновеніе новыми взглядами и очищающими горизонтъ точками зрѣнія. Только послѣдующій періодъ принимаетъ наслѣдіе борьбы предшествующаго съ формой и грамматикой, съ піютомъ и Гаггадой, съ Талмудомъ и Мидрашемъ. Теперь на новопріобрѣтенной почвѣ созрѣвшей искусственной поэзіи можетъ совершаться дальнѣйшая постройка и украшеніе зданія. Искусство выраженія, прелесть формы, звучность отнынѣ становятся принадлежностью поэзіи. Рядомъ съ меланхолическими звуками религіозной поэзіи раздаются веселыя пѣсни любви и наслажденія жизнью; мѣсто ученаго раввина заступаетъ мейстерзингеръ, весь погруженный въ современную культуру и пустившій глубокіе корни въ наукѣ, такъ что элементы талмудическіе и гаггадическіе стушевываются если не вполнѣ, то въ значительной степени. Представителями этой классической эпохи испанско-еврейской поэзіи являются три писателя—Моисей «глубокомысленный», Авраамъ «остроумный», и Іегуда «милый» пѣвецъ—три ума, столько же философскихъ, сколько поэтически-творческихъ, дѣятельности которыхъ мы обязаны тѣмъ, что съ ними оканчивается такъ называемый пайтанскій періодъ, такъ какъ «свѣтъ ихъ созданій разлился по широкимъ равнинамъ мидраша и піюта».

Въ иномъ видѣ представляется развитіе второй, т. е. философской области знанія, и именно аналогично съ современною арабскою философіею—какъ движеніе къ положительному, какъ признаніе тѣхъ религіозныхъ факторовъ, которыхъ до того времени философское умозрѣніе не считало равноправными съ собой и оставлено въ сторонѣ. Мѣсто мистически окрашеннаго неоплатонизма и смѣлой арабской философіи заступаетъ все болѣе и болѣе, присвоивая себѣ единодержавіе, *Аристотелизмъ*, съ этихъ поръ, почти исключительно господствующій въ еврейской религіозной философіи и сливающійся въ ней съ спекулятивными идеями предшественниковъ въ одно своеобразное цѣлое, которое остается руководящимъ и нормирующимъ для всего послѣдующаго времени.

Богатая, большею частью псевдоэпиграфическая литература образуется съ первыхъ годовъ среднихъ вѣковъ вокругъ имени Платона и Аристотеля; первый—учитель философовъ, второй—богослововъ; изъ приписываемыхъ имъ сочиненій черпаютъ отъ одиннадцатаго до тринадцатаго и

четырнадцатаго столѣтій какъ еврейскіе философы, такъ и христіанскіе схоластики, причемъ первые пользуются арабскими, вторые — латинскими переводами этихъ сочиненій. Главное произведеніе этой литературы — «Elementa theolögiae» Прокла, схоластика между греческими философами; за нимъ слѣдуютъ различные труды Псевдо-Эмпедокла, въ которыхъ древнему натуръ-философу приписываются неоплатоническія и мистическія идеи, и Псевдо-Пиѳагора, въ которыхъ Создатель міра и созданіе символизируются числами; главнѣе же ихъ всѣхъ — псевдо-Аристотелевское сочиненіе; «Thelogia», имѣвшее значительное вліяніе на философское развитіе мысли. Сохранилось извѣстіе, что за сто лѣтъ до возникновенія общества «чистыхъ братьевъ» одинъ византійскій христіанинъ, Наима изъ Эмезы, перевелъ это сочиненіе для арабскаго философа Аль-Кинди, а почти шестьсотъ лѣтъ спустя, одинъ еврейскій врачъ въ Дамаскѣ переводитъ его на латинскій языкъ и рекомендуетъ папѣ Леону X—какъ важное произведеніе, доктрины котораго согласуются съ евангельскими. Такимъ образомъ исторія литературы дѣйствительно даетъ возможность «обнимать въ одной общей связи умственное развитіе всѣхъ культурныхъ народовъ».

Тому же неоплатоническому направленію принадлежитъ трудъ, вліяніе котораго на развитіе схоластики признается весьма значительнымъ со стороны компетентныхъ изслѣдователей. Къ сожалѣнію, мракъ, окружающій это сочиненіе — заглавіе его «De causis» — еще недостаточно разсѣянъ; между прочимъ оно долго признавалось и за сочиненіе Аристотеля и неоднократно комментировалось, какъ таковое. На самомъ же дѣлѣ оно большею частью—компиляція тридцати двухъ метафизическихъ тезъ изъ «Institutio theologica» Прокла, и есть основаніе предположить, что компиляторъ одно лицо съ толкователемъ этой книги, евреемъ *Давидомъ*. На схоластическую философію въ XIII ст. этотъ забытый философъ *Давидъ* и Габироль вліяли такъ сильно, что разъяснить ее въ ея существеннѣйшихъ чертахъ, движеніяхъ и уклоненіяхъ можно только съ помощью подробнаго разбора этихъ обоихъ неоплатоническихъ мыслителей. Давидъ, — какъ сообщаетъ признающій его псевдонимность Албертусъ Магнусъ,—написалъ также по трудамъ Аристотеля, Авиценны, Алгаззали и Алфараби сочиненіе о «первыхъ причинахъ» и снабдилъ его комментаріемъ на манеръ Евклида, который выставляемыя имъ теоремы доказываетъ въ своихъ комментаріяхъ. Кромѣ того ему приписывается еще сочиненіе болѣе подробнаго руководства къ физикѣ, которое онъ, однако, озаглавилъ «Метафи-

зика». Но это сочиненіе, составленное по Аристотелевымъ принципамъ и проникнутое арабскою философіей, другой схоластикъ, пользовавшійся имъ тоже въ убѣжденіи, что тутъ заключено чистое ученіе перипатетиковъ, считаетъ переводомъ съ латинскаго и извлеченіемъ изъ сочиненія Прокла. Критическая проницательность отождествила уже въ новое время этого философа *Давида* съ однимъ изъ знаменитѣйшихъ переводчиковъ того времени, вышеупомянутымъ крещенымъ евреемъ *Іоанномъ Авендаэтомъ* (искаженіе изъ Ибнъ-Дауда), который въ 1150 г. совмѣстно съ *Доминикомъ Гундисальви* перевелъ книгу «De causis» также на латинскій языкъ, а Авендаэта въ свою очередь—съ однимъ тоже переводчикомъ и тоже крещенымъ евреемъ того времени *Іоанномъ Hispalensis* (или Hispanensis). Эта удачная гипотеза могла только подтвердиться болѣе глубокимъ знакомствомъ съ тѣмъ періодомъ—временемъ, когда арабская философія, и съ нею Аристотель, впервые получили доступъ къ христіанамъ, которые все болѣе и болѣе утверждались въ Испаніи и все сильнѣе и сильнѣе оттѣсняли арабовъ. Извѣстно, что въ годы отъ 1130 до 1150 г. Раймундъ Толедбовъ, христіанскій епископъ и канцлеръ, собиралъ вокругъ себя компанію или даже школу переводчиковъ, между которыми именно Авендаэтъ Hispanensis игралъ самую значительную роль. Труды этихъ людей, къ которымъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, присоединились и некрещеные, даже раввинскіе евреи, дали первый толчокъ и содѣйствовали развитію схоластической философіи, которой скоро суждено было достигнуть своего апогея, точно также какъ, съ другой стороны, они усилили то восторженное поклоненіе философу изъ Стагиры, которое, столѣтіе спустя, охватило и христіанскій западъ.

Но между еврейскими мыслителями двѣнадцатаго столѣтія эта приверженность къ Аристотелю и его системѣ отнюдь не была еще рѣзко опредѣлившеюся и неоспоримою. Въ ту пору еще не дошли до такого самостоятельнаго міровоззрѣнія, съ помощью котораго можно было бы держаться на почвѣ положительнаго еврейства, и уже цѣлое столѣтіе съ лишнимъ колебались между различными системами, сглаживая и примиряя, тутъ отбрасывая, тамъ измѣняя, вообще же не слѣдуя ясно и опредѣлительно обозначившемуся направленію. Этой неясности и этого колебанія въ философскомъ ходѣ мысли не чуждъ и первый изъ вышеупомянутаго поэтическаго тріумвирата, *Моисей б. Іаковъ Ибнъ Эзра*, годъ рожденья и смерти котораго неизвѣстенъ съ точностью. Такъ какъ онъ отъ спекулятивной свободы мышленія постепенно перешелъ къ строгой набожности, то представляется почти вѣроятнымъ, что его житейскія невзгоды не оста-

лись безъ значительнаго вліянія и на развитіе его философскихъ идей. Но значеніе Моисея б. Эзры заключается не столько въ его философскихъ изслѣдованіяхъ, сколько въ произведеніяхъ поэтическихъ.

Несчастная любовь, которая замѣчательнымъ образомъ искони оказывалась благопріятною и плодотворною для музы всѣхъ поэтовъ, вводится Эзрою въ еврейскую поэзію какъ объектъ творчества *. Онъ любилъ дочь одного изъ своихъ братьевъ, но она вышла за другого — вѣроятно, даже за одного изъ четырехъ его братьевъ — и скоро послѣ того умерла отъ родовъ въ очень молодыхъ лѣтахъ. Любовь его, повидимому, встрѣтила взаимность, но братья воспротивились этому браку. Полный горечи и озлобленія, поэтъ оставилъ Испанію, чтобы найти нѣкоторое утѣшеніе своей глубокой скорби, — и передъ отъѣздомъ спѣлъ своей возлюбленной слѣдующую прощальную пѣснь:

„Свѣтъ найдетъ нашу любовь такою странною.
Какъ ты ни жестока—я умѣю это переносить!
Угрожаемый насмѣшкой, я затворяю свое сердце;
Ты знаешь мое страданіе—и усиливаешь скорбь бѣгствомъ!

—

Безъ тебя міръ для меня—только темница,
И все, гдѣ нѣтъ слѣдовъ твоихъ—пустыня.
Твое слово—медъ, не услаждающій меня,
Твое дыханіе—ароматъ, счастливящій другихъ!

—

Ты молода, полна ума—ты лань, покоряющая львовъ,
Приводящая любящихъ, увы, въ отчаяніе.
Съ твоею виною растетъ моя любовь —
Ты живешь въ моемъ глазѣ, въ моей груди.

—

И пылаетъ моя грудь, наполнены глаза слезами—
Я боленъ, и нѣтъ во мнѣ желанія исцѣлиться!
Я останусь тебѣ вѣренъ, пока не перестанетъ вертѣться вселенная вокругъ себя!
Будь счастлива, пока не замолкнетъ пѣсня соловья!

Поэтъ сдержалъ слово, и съ тѣхъ поръ одиноко и безрадостно странствуетъ онъ въ жизни. Когда же чрезъ нѣсколько времени возлюбленная

* Судя по нѣкоторымъ дошедшимъ до насъ стихотворнымъ отрывкамъ, любовь служила сюжетомъ и старшему поколѣнію еврейскихъ поэтовъ въ Испаніи, а именно поколѣнію ибнъ-Нагдиллы. *Ред.*

его сердца такъ внезапно умерла, онъ посвятилъ ей слѣдующую поэтическую жалобу:

Съ болью вырвался отъ нея новорожденный,
Но материнской любви не суждено было обнять его;
Сѣти смерти охватили ее и, лишенная силъ,
Склоняется она къ супругу, полному теплой любви:
„Помни союзъ молодости, и врата гроба
Также обними руками любви;
Охраняй вѣрность дочерей, я должна ихъ оставить,
Напрасно раздаются жалобные крики бѣдняжекъ.
Напиши также моему двоюродному брату, который, ахъ, такъ много
страдалъ за меня!
Сжигаемый жаркимъ огнемъ любовной скорби,
Онъ блуждаетъ скитальцемъ по чужой землѣ,
И сильно истекаютъ кровью раны его страданія.
Онъ ищетъ чашу утѣшенія, но теперь
Зальетъ его наполненная до краевъ чаша скорби".

Горе несчастной любви придаетъ съ этихъ поръ поэзіи Моисея б. Эзры мрачный, пессимистическій колоритъ, такъ что мы имѣемъ право думать, что пѣсни, въ которыхъ онъ воспѣваетъ природу, вино и веселье, «пиршествующую жизнь подъ сводами вѣтвей и при пѣсняхъ птицъ», сочинены еще до этого несчастнаго поворота въ его судьбѣ, когда ему еще улыбались благосклонность возлюбленной и надежда на сладкое обладаніе ею. Но радостное чувство, выражаемое авторомъ въ этихъ произведеніяхъ, часто нарушается, а иногда и совсѣмъ уничтожается искусственною формою ихъ. Самымъ смѣлымъ внѣшнимъ формамъ даетъ Моисей б. Эзра мѣсто въ своихъ стихахъ, и примѣненіе музивнаго стиля становится у него почти само себѣ цѣлью. Чрезъ это портится ясность выраженія, простота и достоинство чувства; искусственное закругленіе не вознаграждаетъ за отсутствіе поэтической глубины, и величайшее совершенство формы не въ состояніи оживить произведеніе, на которомъ не лежитъ высшая печать музы. Но въ собраніи свѣтскихъ стихотвореній, которыя Моисей соединилъ въ «Цѣпь» (Anak, Tarschisch) находится также немало чистыхъ и прелестныхъ жемчужинъ пѣсенной поэзіи, не мало тонко прочувствованныхъ и умно выраженныхъ стихотвореній. Изъ вакхическихъ пѣсенъ этого сборника, заключающаго въ десяти отдѣлахъ своихъ больше 1,200 стиховъ, приведемъ двѣ слѣдующихъ:

Меня освѣжаетъ вино, когда томитъ зной;
Меня согрѣваетъ оно, когда холодно;

Оно мнѣ защита отъ бѣшенства мороза,
И вмѣстѣ убѣжище отъ солнечнаго зноя.

—

Когда я смотрю внимательно на людей,
Какими хитрыми и коварными они представляются мнѣ!
За маленькую серебряную плату
Требуютъ они себѣ золотой напитокъ!

Само собою разумѣется, что «возлюбленная» воспѣвается въ самыхъ разнообразныхъ видахъ этой «Цѣпи», которая подражаетъ одной своеобразной внѣшней формѣ арабской поэзіи, такъ наз. «Thedjnis»—употребленію, вмѣсто рифмы, одного и того же слова въ самыхъ разнообразныхъ значеніяхъ его.

Милая совершенно похожа на миртъ,
Когда въ пляскѣ распускаются ея волосы;
Ахъ, рѣки крови проливаетъ ея стрѣла,
И однако же наказаніе не постигаетъ ее за это!

—

Я сдѣлалъ милой вопросъ:
Почему непріятенъ тебѣ взглядъ старика?
А она отвѣчала мнѣ тоже вопросомъ:
Почему предпочитаешь ты дѣвушекъ вдовамъ?

Кромѣ того, Моисей б. Эзра воспѣваетъ въ своемъ, дошедшемъ до насъ «Diwan», дружбу, истинныхъ и ложныхъ друзей, изъ которыхъ одни ставятся имъ весьма высоко, другіе служатъ предметомъ горькихъ сѣтованій; можно предположить, что именно въ этихъ скорбныхъ стихотвореніяхъ Моисей б. Эзра изобразилъ свою собственную судьбу. Справедливо называютъ его, по отношенію именно къ этому роду пѣсень, самымъ субъективнымъ новоеврейскимъ поэтомъ, ибо онъ менѣе, чѣмъ кто либо, способенъ умалчивать о своихъ личныхъ дѣлахъ, отношеніяхъ и взглядахъ. Радостное чувство жизни, проникающее его пѣсни, просвѣтляется еще иногда кроткимъ юморомъ, который умѣетъ находить свѣтлую сторону въ самыхъ разнообразныхъ явленіяхъ и превратностяхъ жизни. Такъ Моисей б. Эзра воспѣваетъ окрашенные волосы и старость, ложную дружбу, богатство и разлуку съ возлюбленной. Особенно характеристическимъ въ его творчествѣ представляется твердое и гордое сознаніе имъ своей поэтической миссіи, которое выражено уже въ посвященіи на первой страницѣ его сборника и также заканчиваетъ эту книгу:

„Высоко подымается сынъ музъ, онъ раздаетъ скиптры и короны,
Но и ниспровергать имѣетъ онъ силу, когда ложное величіе хочетъ пробить себѣ дорогу.
Поэтому бойся его карандаша: изъ него исходитъ медъ и вмѣстѣ ядъ!

Заимствуя у арабскихъ поэтовъ и доводя до высокаго совершенства внѣшнія формы, Моисей б. Эзра взялъ у нихъ и загадку—тотъ родъ поэзіи, которому впослѣдствіи суждено было получить въ новоеврейской поэзіи очень сильное распространеніе. Одно изъ его остроумнѣйшихъ произведеній въ этомъ родѣ слѣдующее:

Это—сестра солнца, созданная для того,
Чтобы служить въ темной ночи;
Подобно пальмѣ, стремится она въ вышину,
Золотымъ копьемъ блеститъ въ своемъ великолѣпіи.
Слеза дрожитъ на ея щекѣ,
Пламя сожигаетъ ея тѣло;
Когда она близится къ смерти, спѣшите обезглавить ее—
Этимъ снова возбудите въ ней жизнь.
Никогда не видалъ я такого существа,
Которое, какъ она, плакало и смѣялось бы въ одно и то же время.
(Разгадка: свѣча).

При отсутствіи надежныхъ біографическихъ свѣдѣній о Моисеѣ б. Эзра, который, подобно Габиролю и большинству поэтовъ еврейско-древнеиспанской школы, долго оставался почти въ забвеніи и выведенъ на свѣтъ только въ новое время,—пришлось замѣнять факты психологическими предположеніями и на основаніи этихъ послѣднихъ объяснять его поэтическое творчество. Быть можетъ поэтому не покажется слишкомъ смѣлою мысль, что только великое горе его жизни породило серьезность и скорбное чувство, выражающіяся въ религіозныхъ стихотвореніяхъ этого поэта, въ которыхъ онъ рисуетъ яркими красками и передаетъ различными элегическими звуками коварство міра и ничтожество земныхъ благъ, покаяніе и смиреніе, въ слѣдствіе чего его впослѣдствіи прозвали «поэтомъ покаянья»—Hasallach. Эти религіозныя пѣсни—лучшія произведенія его генія; если поэтъ до того только весело смѣялся или шутилъ, то читатели чувствовали, что онъ былъ здѣсь не въ своей настоящей стихіи и что меланхолія его натуры, также какъ и чопорная grandezza формъ его поэзій не ладилась съ веселыми звуками, которые онъ пытался извлекать изъ своей лиры. Напротивъ того, основной тонъ его лирическаго дарованія гармонируетъ съ тономъ его религіозныхъ пѣсенъ для синагоги Израиля — народа, все еще

угнетеннаго и даже въ эти дни свободной жизни окруженнаго опасностями и зависѣвшаго отъ прихоти государей. Болѣе 220 религіозныхъ пѣсень приписывается Моисею б. Эзра—пѣсенъ, которыя почти исключительно посвящены недѣлямъ покаянія и скорби и занимаютъ выдающееся мѣсто въ испанскомъ, африканскомъ и французскомъ богослуженіи. По истинѣ изумительною разнообразностью и силою отличаются эти синагогальныя пѣсни, которыя даже въ арабскомъ періодѣ могли еще вызывать удивленіе. Конечно поэтическій элементъ иногда стушевывается тутъ другими—религіозными и дидактическими. Но поэтъ все таки постоянно возвращается къ великому содержанію своей религіозной поэзіи, которое составляютъ призывъ къ покаянію и смиренію, напоминаніе о страшномъ судѣ, о преходимости всего земного, о смерти и божественной карѣ за грѣхъ. Но въ большей части этихъ покаянныхъ пѣсенъ и субъективное чувство автора выступаетъ такъ же сильно, какъ въ его свѣтской лирикѣ; онѣ главнымъ образомъ—«гласная исповѣдь въ его заблужденіяхъ и слабостяхъ», полное раскаянія обращеніе къ минувшимъ днямъ, «когда онъ опьянялся виномъ юности, когда свѣтъ проводилъ предъ нимъ свои обманы въ красивыхъ образахъ». Примѣромъ этихъ поэтическихъ исповѣдей можетъ служить, относительно содержанія и формы, слѣдующее стихотвореніе:

„Предъ Богомъ дрожу я, объятый страхомъ,
Чуть закрывается глазъ—мученіе пробуждаетъ меня.
Онъ зоветъ—и стыдъ покрываетъ мое лице,
Во всеоружіи для всемірнаго суда стоитъ Господь.

—

Трепеща, стою я предъ грознымъ голосомъ,
Спрашивающимъ: кто не боится Бога?
Полный грѣха и вины, какъ могъ я надѣяться на что нибудь,
Если забытъ мной день послѣдняго отчета?
Оттого текутъ изъ глазъ потоки слезъ,
Оттого пылаетъ въ моей внутренности горячечный жаръ.

—

Знаетъ-ли человѣкъ, что каждый шагъ,
Дѣлаемый имъ въ жизни, сочтенъ?
Помнитъ-ли онъ, что всѣ его дѣла и поступки
Глубоко вписаны желѣзнымъ карандашемъ?
Что сонмъ его судей, его свидѣтелей
Неусыпно слѣдитъ за нимъ?
Въ тѣ дни, когда лжетъ ему родительская любовь,
Когда измѣняетъ вѣрность друзей,

Когда жалко влачитъ онъ свое существованіе,
И все кажется ему обманчивымъ призракомъ?

—

Человѣкъ и всѣ его стремленія—только преходящее дыханіе;
Подобно колеблющейся тѣни, протекаетъ его жизнь,
Подобно полету птицы мчится она,
И годы его летятъ безъ крыльевъ.
И все, что онъ прячетъ въ своемъ дому,
Распадается въ концѣ концовъ развалинами;
Только праведность его дѣлъ
Сопровождаетъ его до могилы,
И съ престола кары за грѣхи
Садится Господь на престолъ милости.

Моисей б. Эзра былъ также и пытливый изслѣдователь. Въ еврейскомъ богословіи, въ греческой философіи и арабской литературѣ онъ обладалъ значительными познаніями, и во всѣхъ этихъ областяхъ оставилъ труды, которые, правда, стоятъ ниже его поэтическихъ произведеній и не принадлежатъ также къ особенно выдающимся явленіямъ еврейской литературы, но тѣмъ не менѣе обнаруживаютъ глубокую пытливость и стремленіе къ научному знанію. Одно изъ его богослово-философскихъ сочиненій, повидимому, написанное на еврейскомъ языкѣ и имѣвшее заглавіе «Arugath Habosem» (Грядка съ пряностями), сохранилось въ отрывкахъ, которые не свидѣтельствуютъ о самостоятельномъ мышленіи автора, но представляютъ больше конспектъ различныхъ философскихъ ученій грековъ, арабовъ и евреевъ, и тема которыхъ—отдаленіе отъ Бога всякихъ антропоморфизмовъ. Эмпедоклъ, Пиѳагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель, а изъ еврейскихъ мыслителей—Саадія и Габироль, цитируются здѣсь неоднократно, и арабамъ, и грекамъ противопоставляется ученіе еврейства объ атрибутахъ. «Намъ, — говорится въ этомъ сочиненіи,—намъ, чье право стѣсняется народами, господствующими надъ нами и каждый разъ, какъ имъ попадаются въ библіи метафоры, утверждающими, что мы дѣйствительно понимаемъ ихъ въ грубо-чувственномъ смыслѣ, намъ ихъ большая сила и грозящее насиліе препятствуютъ становиться выше ихъ, прижимать ихъ языкъ къ гортани рѣзкими возраженіями и представленіемъ дѣла въ настоящемъ свѣтѣ».

Значительнѣе философской дѣятельности Моисей б. Эзра, повидимому, была дѣятельность его въ качествѣ историка литературы. Его сочиненіе «Kitâb al Machâdera w'al Madskara» (Книга переговоровъ и воспоми-

наній), есть въ одно и то же время реторика и исторія литературы. Къ сожалѣнію, этотъ трудъ, одинаково важный и для арабской, и для кастильской поэзіи, до сихъ поръ еще остается рукописью. Насколько извѣстно о немъ, онъ имѣетъ форму отвѣтовъ одному любознательному ученику, обращавшемуся къ учителю съ различными вопросами насчетъ поэзіи и поэтовъ. По превосходной характеристикѣ, которую Моисей б. Эзра сдѣлалъ здѣсь своему предшественнику Габиролю, можно составить себѣ понятіе обо всемъ этомъ, несомнѣнно значительномъ сочиненіи:

„Ибнъ Габироль обращалъ особенное вниманіе на свое нравственное усовершенствованіе. Онъ бѣжалъ земныхъ вещей, посвящалъ болѣе высокому свою душу, которая была чужда всякаго оскверненія ея желаніями, и воспринималъ въ себя все, чтобы сдѣлать себѣ доступными самыя трудныя философскія и математическія знанія... Будучи моложе другихъ ученыхъ современниковъ своихъ, онъ, однако, превосходилъ ихъ силою слова, хотя всѣ они умѣли выражаться изящно и привлекательно... Габироль былъ вполнѣ писатель, краснорѣчивый, въ искусствѣ поэзіи достигавшій высшей цѣли. Онъ умѣетъ пользоваться самыми тонкими оборотами рѣчи и поэтому признается всѣми за мастера слова, за художника въ стихахъ; его стиль гладокъ, выраженія текучи, обработка сюжета привлекательна. Глаза всѣхъ обращались на него съ удивленіемъ, всѣ позднѣйшіе пользовались тою печатью, которую наложилъ на языкъ онъ. Нашъ молодой поэтъ отличался во всѣхъ родахъ поэзіи: въ хвалебной пѣснѣ, какъ въ элегіи и философскомъ стихотвореніи. Его пѣсни дружбы полны нѣжности, его религіозныя стихотворенія трогаютъ до слезъ, его покаянныя думы вселяютъ чувство глубокаго смиренія. Но и сатиры его были рѣзки и колючи; ибо если по своей натурѣ и занятіямъ онъ философъ, но раздражительность его не знала предѣловъ и оказывала очень сильное вліяніе на его умъ... Критика и на счетъ его выражала многія порицанія, но у насъ нѣтъ никакого повода соглашаться съ ними».

Съ мѣткою краткостью характеризуетъ Моисей б. Эзра свой классическій образецъ. Какъ Габироль есть представитель періода бури и натиска, такъ Моисей б. Эзра—представитель поры художественнаго совершенства формы въ ново еврейской поэзіи,—поры, за которою должно было непосредственно послѣдовать и дѣйствительно послѣдовало время высшей зрѣлости.

На этой ступени встрѣчаемся мы съ именемъ, пользующимся громкою славой и во всемірной литературѣ—именемъ *Іегуды б. Самуила Галеви* (по арабски Abu'l Hassan ibn Allâwi, 1140 г.) *.

* О жизни и твореніяхъ Іегуды Галеви ср. историко-литературное чтеніе, помѣщенное въ „Восходѣ“ за апрѣль 1881 г. *Ред.*

Въ немъ развитіе того принципа, который въ еврейской національной литературѣ играетъ руководящую роль, достигло своего высшаго предѣла; онъ—поэтически просвѣтленный образъ души народа въ ея поэтическихъ ощущеніяхъ, въ ея исторической борьбѣ, въ ея патріотическихъ чувствахъ и всемірно-историческомъ мученичествѣ. Все, что велико и прекрасно въ этомъ поэтическомъ развитіи съ тѣхъ дней, когда на почвѣ Испаніи вновь раздалась пѣсня Іуды на языкѣ Сіона—все это звучитъ чисто и полно въ его пѣснѣ; все, что глубоко и истинно въ мыслительномъ процессѣ спекулятивнаго движенія еврейства, находитъ отголоски въ его сердцѣ и надлежащее выраженіе въ его творчествѣ. Онъ дѣйствительно «исключительный человѣкъ» (singularer Mensch), и хотя мы имѣемъ мало свѣдѣній о его жизни, но на основаніи психологически неизмѣнныхъ законовъ, намъ представляется несомнѣнною гармоническая связь его творчества съ его жизнью. Давно исчезнувшій міръ снова воскресаетъ въ его пѣсняхъ, и то чистое душевное настроеніе, изъ котораго онѣ, вѣроятно, выходили, есть музыка лирики Іегуды Галеви. Но каждое изъ этихъ душевныхъ настроеній и вызываемая ими поэзія отъ всякихъ невзгодъ и колебаній человѣческаго существованія постоянно возвращается въ тотъ кругъ, въ срединѣ котораго находится единственная великая любовь нашего поэта—къ Сіону. Такимъ образомъ возстановляется то первобытное и твердое единство, которое исходитъ изъ этой творческой натуры. Никакой разладъ не омрачаетъ его мышленія, никакая дисгармонія не нарушаетъ его пѣснопѣнія. Пѣснь его чиста и правдива, какъ душа его въ ту минуту, когда она вышла изъ рукъ Создателя.

Да, онъ былъ поэтъ великій
И звѣзда своей эпохи;
Былъ онъ яркое свѣтило
Для народа своего.

—

И какъ огненный, громадный
Чудный столбъ,—предъ караваномъ
Грустныхъ братій, съ пѣснью шелъ
По пустынѣ мрачной ссылки.

(Гейне).

Родиной его была Кастилія, а лучшіе люди народа были его друзьями. Собственно біографическія свѣдѣнія о немъ скудны, и потому легенда избрала его своимъ героемъ и любимцемъ. Одно только несомнѣнно: Іегудѣ

Галеви было съ лишнимъ пятьдесятъ лѣтъ, когда онъ пустился въ знаменитое странствіе къ цѣли его задушевныхъ стремленій—въ Палестину. Вмѣстѣ съ пѣснями поэта мы слѣдуемъ за нимъ въ отдаленныя страны—Египетъ, Іеменъ *, Дамаскъ. Въ Тирѣ пѣснь его умолкаетъ... Достигъ-ли онъ своей завѣтной цѣли, увидѣлъ-ли страну своихъ отцовъ? Или смерть застигла пѣвца-пилигрима среди его набожнаго странствія? Никакая пѣснь, никакой звукъ не даетъ съ этихъ поръ вѣсти о Іегудѣ Галеви, и «гробница его никому невѣдома до нынѣшняго дня».

Мало того: мы должны даже считать за особенную милость судьбы или случая, что, благодаря неутомимости литературныхъ рудокоповъ, пѣсни Іегуды найдены въ такомъ богатомъ количествѣ, давшемъ возможность составить себѣ понятіе о всемъ его поэтическомъ творчествѣ. Уже на чело юноши муза напечатлѣла свой поцѣлуй, и «прелестный отголосокъ свыше даннаго лобзанья» отражается въ каждой пѣснѣ поэта, вызывавшей удивленіе современниковъ уже въ молодые годы автора. Также и любовь, повидимому, рано нашла себѣ доступъ въ воспріимчивое сердце поэта. Выраженіе, придаваемое Іегудою въ его юношескихъ пѣсняхъ сладостнымъ проявленіямъ этого чувства, не есть дикая чувственность арабской эротической лирики и не глубокое недовольство и міровая скорбь Габироля, или художественно закругленное любовное сѣтованіе Моисея б. Эзры; нѣтъ—какой-то кроткій шопотъ страсти проходитъ по его эротическимъ пѣснямъ, которыя правдиво, искренно и задушевно восхваляютъ счастье любви или оплакиваютъ разлуку съ возлюбленною...

О, не спи, пробудись, пробудись,
Для того, чтобы взглядъ твой сдѣлалъ меня счастливымъ!
Тебѣ грезится, быть можетъ, что тебя цѣлуютъ?
Проснись, тогда я объясню тебѣ этотъ сонъ.

* * *

Въ моихъ слезахъ моетъ она свою одежду
И сушитъ ее на огнѣ своей любви;
Ибо мои слезы—ея рѣка,
И пламень ея глазъ—солнечный свѣтъ.

* * *

Недавно видѣлъ я тайно мою милую, и она украдкой показала мнѣ
Пламенныя солнца ея щекъ, и роскошныя волны кудрей,
Которыя, блеща, какъ опалъ, покрываютъ хрустальные виски.

---

* О посѣщеніи Іегудой Галеви Іемена (южной Аравіи) не имѣется никакихъ указаній. *Ред.*

И я смотрѣлъ на этотъ образъ въ волшебной силѣ красоты;
И она казалась мнѣ утреннимъ солнцемъ, которое жгучими остріями лучей
Румянитъ и золотитъ бѣлыя облачка раннихъ сумерекъ.

И когда для молодого поэта тоже пробилъ часъ разлуки съ возлюбленной, тогда онъ спѣлъ ей такую пѣсню:

И такъ, мы должны разстаться! Погоди,
Чтобы я еще погрузилъ взглядъ мой въ твои глаза.
Не забывай, милая, дней нашихъ наслажденій,
Какъ я всегда помню ночи твоей благосклонности.
Во снѣ является предо мною твой образъ—
О, будь нѣжна ко мнѣ и въ сновидѣніи!

—

Когда я буду уже мертвъ, все-таки услышу я каждый разъ,
Какъ раздадутся твои шаги, какъ зашумитъ твое платье;
И на привѣтъ твой отвѣчу я изъ могилы
Пыломъ любви, не дыханіемъ холоднаго жилища моего.
Возьми мою жизнь, возьми, повелѣвай,
И да будетъ этимъ отдаленъ твой конецъ!

—

Я не слышу уже голоса изъ твоихъ устъ,
Но онъ звучитъ мнѣ изъ глубины моего сердца.
Такъ душа моя стремится вслѣдъ за тобою; здѣсь же
Только мое тѣло, пустая тѣнь.
О, соедини скорѣе вновь тѣло съ душою,
О, возвратись, спѣши возвратиться!...

Кромѣ любви, Іегуда въ своей юности, по примѣру восточныхъ поэтовъ, воспѣваетъ также вино и дружбу и доставляетъ себѣ веселое развлеченіе нѣжно прочувствованными свадебными пѣснями, игривыми загадками. Если его вакхическія пѣсни и стихотворенія въ честь дружбы очевидно представляютъ подражаніе арабскимъ образцамъ, то напротивъ того, его свадебныя пѣснопѣнія, въ высшей степени граціозно прославляющія счастье молодого брака, сладостныя ощущенія чистой любви, самостоятельны какъ по замыслу, такъ и по выполненію. Томленіе влюбленнаго до той минуты, пока онъ не убѣдился во взаимной любви, стыдливые взгляды новобрачной, возбуждающіе веселость разгоряченныхъ виномъ гостей, робкое ожиданіе предстоящаго обоимъ блаженства—все это воспроизведено въ пѣсняхъ Іегуды, изъ которыхъ лучшая—что́ достаточно ха-

рактеристично—послѣ горячаго призыва хранить молодое чувство любви, оканчивается грустными звуками:

Скоро вы будете соединены, утишится ваше томленіе.
Ахъ, если бы пора избавленія наступила также благодатно и для моего народа!

Хотя всѣ подробности жизни Іегуды покрыты глубокимъ мракомъ, но можно съ вѣроятностью предположить, что эта эротическая поэзія была произведеніемъ только его молодыхъ годовъ. Друзьямъ, которые упрекали юношу въ веселыхъ попойкахъ, онъ возражалъ:

Не минуло мнѣ еще двадцати одного года—
И вы хотите, чтобъ я уже теперь бѣгалъ отъ милаго вина?

Точно также цѣломудренныя уста пѣснопѣвца прославляли любовь, конечно, только въ дни молодости его.

Но сильнѣе любви было въ Іегудѣ чувство дружбы, нашедшее себѣ теплое выраженіе въ пѣсняхъ его къ Моисею и Ибрагиму б. Эзра, Іосифу ибнъ-Мигашу, Саломону б. Моалему, пѣсня котораго «звучитъ, какъ любовное горе», Іегудѣ ибнъ-Гаіятѣ, Іосифу ибнъ-Цаддику, Леви б. Аль-Таббану, Іегудѣ б. Аббасу, Аврааму б. Меиру Камніалу, Баруху б. Исааку Албаліи и многимъ другимъ, менѣе извѣстнымъ друзьямъ.

Съ лучшими людьми того времени связывала его искренняя, рѣдко омрачавшаяся дружба, которая вообще составляетъ характеристическое отличіе этого періода, въ противоположность литературнымъ боямъ предшествовавшаго столѣтія. Теперь поэты взаимно чествуютъ одинъ другого съ теплою любовью, безъ зависти и недоброжелательства; оплакиваютъ разлуку съ другомъ или какое нибудь прискорбное недоразумѣніе между собой, сопровождаютъ умершаго въ могилу задушевнымъ прощаніемъ. Такая дружба можетъ имѣть источникомъ только гармоничвское сочетаніе одинаковыхъ образовательныхъ стремленій и одинаковыхъ цѣлей, можетъ процвѣтать только подъ сѣнью великаго культурнаго движенія. Уже одного существованія этихъ дружескихъ связей было бы достаточно, при отсутствіи всякихъ другихъ свидѣтельствъ, для того, чтобы навести насъ на слѣдъ андалузскаго блестящаго періода еврейской литературы. Такая дружба—большею частью существовавшая только между четами поэтовъ—возникаетъ въ томъ случаѣ, когда сходятся два существенно различныхъ характера, при одинаковомъ благородствѣ образа мыслей и стремленій; тутъ—по мѣткому опредѣленію одного знаменитаго психолога — «каждый изъ двоихъ становится въ одно время ученикомъ и учителемъ другого; каждый

проникнутъ сердечнымъ признаніемъ заслугъ другого или удивленіемъ къ нимъ; каждый удовлетворяется стремленіями и дѣйствіями другого, его производительностью, его мыслями — больше, чѣмъ своими собственными; но обоимъ доставляетъ наслажденіе взаимное пониманіе мыслей и чувствъ... У такихъ друзей то, что духовно расцвѣтаетъ въ одномъ, становится плодомъ у другого». И дѣйствительно, лучшія произведенія того культурнаго періода имѣютъ своимъ источникомъ гармоническій союзъ поэтовъ и мыслителей, которые, будучи всѣ надѣлены творческимъ духомъ, преслѣдовали одну и ту же великую цѣль—тщательно разрабатывать и доводить до совершенства литературу своего народа, постоянно воплощавшуюся для нихъ въ одной книгѣ Библіи.

Но при этомъ субъективное чувство отнюдь не уходитъ на заднiй планъ, и полету чувства дружбы, не смотря на существованіе великой общей цѣли, также остается немало простора для того, чтобы онъ могъ совершаться радостно и свободно. Нигдѣ эта идеальная дружба не была воспѣта такъ привлекательно, какъ въ стихотвореніи, посвященномъ Іегудою Галеви какому-то неизвѣстному *Исаку б. Аль-Іатому* и которое можетъ быть названо истиннымъ торжественнымъ пѣснопѣніемъ въ честь дружбы:

Земля, вчера еще ребенокъ,
Пила съ палящею жаждою осенній дождь,
Похожая также на невѣсту, что подъ своимъ покровомъ
Видитъ предъ собою наслажденія любви.
Но вотъ весна излечиваетъ ея любовное томленіе.
Украшенная блескомъ золотыхъ грядокъ,
Наслаждаясь своимъ ярко-пестрымъ ковромъ,
Земля все мѣняетъ и мѣняетъ самыя красивыя одежды.
Она разстилаетъ повсюду цвѣточные покровы,
Смотритъ самыми разнообразными глазами растеній;
Тутъ бѣлый цвѣтъ, тамъ зеленый, красный—точно губы,
Которыя прильнули къ устамъ возлюбленнаго.
Откуда эта роскошь красокъ, это смѣшеніе лучей?
Тутъ все свѣтъ, блескъ, сверканье,
Какъ будто земля отняла у звѣздъ ихъ лучи
И хочетъ затмить ихъ своимъ блескомъ!—
Вставай! Идемъ въ садъ съ виномъ,
Которое мечетъ искры горячей любви!
Пока мы держимъ его въ рукѣ, оно холодно,
Но внутри насъ какимъ яркимъ и жгучимъ пламенемъ разгорается оно!
Вотъ лучезарно вылетаютъ его струи изъ глиняныхъ кувшиновъ,

Мы ловимъ его въ прозрачные кубки,
И такъ проходимъ по тѣнистымъ аллеямъ,
При пряномъ ароматѣ свѣжихъ травъ.
А въ то время, какъ весело намъ въ нашей дружеской бесѣдѣ,
Земля тоже хочетъ наслаждаться весельемъ;
Она улыбается, когда плачутъ дождевыя капли,
Одна за другою ниспадающія на нее.
Ее радуютъ слезы на ея лицѣ,
Лежащія подобно богатому жемчужному вуалю.
И радостно внимаетъ она, какъ щебечутъ ласточки,
Какъ голубка съ воркованьемъ зоветъ своего милаго.
Дѣвственно ликуетъ она, глядя на зеленыя вѣтви,
Какъ будто видя въ нихъ свой ароматный вѣнокъ,
И все скачетъ такъ красиво, граціозно,
Точно идетъ веселая пляска.
Усладительно шепчутъ свѣжіе утренніе зефиры,
Напояя милую благоуханіями,
Шаловливо пробѣгаетъ вѣтерокъ, миртъ испускаетъ ароматъ,
Какъ будто вспоминая съ тихою нѣжностью объ отдаленныхъ радостяхъ.
Вѣтвь мирта то гордо вздымается вверхъ,
То съ милою ласкою снова ложится на землю;
Верхушки пальмъ шелестятъ отъ восторга
Каждый разъ, какъ заслышутъ пѣсню птицъ.
Такъ движется, такъ украшаетъ себя природа,
Чтобы явиться достойною Исаака.
Слышишь ты ея слова? Она говоритъ: «Я сіяю такъ радостно,
Потому что соединена съ Исаакомъ».

Но Іегуда Галеви при этомъ отнюдь не былъ слѣпъ къ слабостямъ своихъ друзей и порокамъ своего времени. Рѣзко и мѣтко порицаетъ поэтъ все, ненравящееся ему въ его друзьяхъ и современникахъ; бичъ его насмѣшки обрушивается съ одинаковою силой на лже-поэтовъ, на отрицателей Бога, надменно кичащихся своими знаніями, на отсутствіе вѣрности, на суетность, на «распутную женщину». Рабомъ представляется ему тотъ, кто подчиняется только своему времени и его вожделѣніямъ...

Только тотъ свободенъ, кто служитъ Богу.
Поэтому пусть каждый избираетъ себѣ свою часть;
Я только въ Богѣ нахожу свое спасеніе!

И тутъ Іегуда Галеви уже у высшей цѣли своего творчества. Ибо его религіозная поэзія есть вѣнецъ его лирики. Въ ней впервые снова раздаются тѣ звуки, которые нѣкогда лились изъ Псалтыри Давида, и чу-

дится, что Саронская роза сбросила свой покровъ вдовицы и вновь расцвѣла въ своей воскресшей красотѣ,—чудится, что опять чудесно зазвучали струны тѣхъ арфъ, которыя привлекали цѣлый народъ въ храмъ на горѣ Морія до той поры, пока корахидскіе пѣвцы не повѣсили ихъ на вѣтвяхъ вавилонскихъ ивъ, потому что не хотѣли пѣть пѣснь Сіона въ чужой землѣ! Теперь, какъ въ дни національнаго процвѣтанія своего, еврейскій языкъ снова раскрываетъ всю свою сокровищницу, чтобы украсить пѣсню, которую потомокъ пѣвцовъ-левитовъ, поетъ на андалузской землѣ во славу своего Бога и своего народа.

Сообразно этому, и основной характеръ поэзіи Іегуды Галеви—преимущественно религіозный, истинно набожный. Смиреніе и покорность волѣ неисповѣдимаго Бога проповѣдуетъ и онъ, какъ высочайшую цѣль жизни; покаяніе и раскаяніе выставляетъ въ задушевныхъ звукахъ и онъ, какъ путь къ этой цѣли; точно также умѣетъ онъ, посредствомъ изображенія мимолетности и ничтожества здѣшней жизни, пѣть и говорить намъ о страданіяхъ и скорбяхъ на землѣ и о райскихъ наслажденіяхъ на небѣ. Но къ чистѣйшей гармоніи возвышается его поэзія тогда, когда, каковъ бы ни былъ ея источникъ, она наконецъ опускается на землю своей родины. Тутъ предъ глазами поэта растворяются ворота опустѣвшаго Сіона, появляются золотыя стѣны храма, и набожные священники, пестрыя толпы набожнаго народа входятъ туда, запахъ жертвенныхъ куреній смѣшивается съ пѣніемъ левитовъ, и Іерусалимъ полонъ народомъ, который Господь снова привелъ, «какъ видящихъ это во снѣ», въ отечество...

«Разрушенный городъ Бога и поверженная въ прахъ святыня его кидаютъ свои мрачныя тѣни во всѣ пѣсни и во всѣ настроенія поэта; но не гнилой запахъ мерзости и запустѣнія вѣетъ намъ оттуда; передъ нами встаютъ изъ этихъ произведеній почтенныя старыя развалины, богатые воспоминаніями обломки, и все это—облитое волшебнымъ мерцаніемъ луны. Что стихотворенія Іегуды Галеви всюду встрѣчали радушный пріемъ и что нѣтъ ни одного изъ мало-мальски извѣстныхъ обрядниковъ, который не украсилъ бы себя цвѣтами изъ его поэтическаго сада—это понятно само собою, и даже въ самыхъ незначительныхъ произведеніяхъ его всегда найдется какая нибудь отличительная черта, которая тотчасъ же выдастъ автора. Дѣйствительно, никто не умѣетъ такъ, какъ онъ, угадывать чутьемъ и выражать словомъ разные моменты чуднаго прошедшаго и группировать ихъ въ узкихъ рамкахъ маленькой пѣсни; настоящее и прошедшее соединяетъ онъ искусною рукою, и яркій блескъ радостнаго будущаго проли-

ваетъ даже на темную картину безотрадной дѣйствительности настоящаго».

Всѣмъ праздничнымъ и траурнымъ днямъ синагогальнаго года Іегуда Галеви посвятилъ богатства своей поэзіи, изъ которыхъ извѣстно больше трехсотъ; но знаменитѣйшая изъ его религіозныхъ пѣсней—Сіонская пѣснь, которая и по сю пору раздается торжественно-элегическими звуками во всѣхъ синагогахъ Израиля въ печальную годовщину разрушенія Іерусалима и возвышаетъ сердца всѣхъ вѣрующихъ; о ней одинъ выдающійся не-еврейскій критикъ замѣтилъ, что во всей религіозной поэзіи—не исключая Мильтона и Клопштока—не найдется ничего, что можно было бы поставить выше этой элегіи, гдѣ языкъ щедро открылъ всѣ свои сокровища и чары тому, кто ни въ одной строкѣ не старался доказать свое стихотворное искусство, но съ набожною преданностью и скромнымъ самозабвеніемъ желалъ проявить и подтвердить самыя глубокія движенія своей души. Даже и теперь эта элегія, въ вѣрномъ переводѣ, не можетъ не производить глубокаго впечатлѣнія:

Сіонъ! Неужели не слышишь ты привѣта твоихъ милыхъ,
Тяжело скованныхъ, оставшихся у тебя?
Привѣта съ востока и запада, съ сѣвера и юга,
Несущагося къ тебѣ сблизи и издалека съ громкимъ шумомъ?
А вѣдь привѣтъ души есть надежда раба!
Когда потокъ слезъ открыто и свободно исторгается у него, словно роса,
падающая на гору Хермонъ, тогда кажется ему,
Что онъ имѣетъ право горячо плакать на твоихъ горахъ!
Въ тѣ минуты, какъ охватываетъ меня твое страданье, я становлюсь
похожъ на сову,
И тутъ убаюкиваетъ меня свѣтлая греза:
Далеко, далеко возвращаются на родину плѣнные;
И ликуетъ воспламененная душа моя,
Какъ въ рукѣ пѣвца арфа съ ея бурею пѣсенъ! Увы!
Приковано къ Бетъ-Эль мое сердце! Лейтесь же, слезы!
Какъ нѣкогда лились предъ Господомъ хвалебныя пѣсни ангельскихъ
хоровъ,
Святыхъ, погибшихъ смертью жертвъ.
Здѣсь возсѣдалъ на престолѣ Богъ въ Своемъ величіи,
Среди священнаго города. Высоко возносились
Твои ворота, открытыя предъ вратами неба!
Только лучъ божества озарялъ блескомъ твою жизнь,
Затемняя солнце и луну, и вѣнецъ звѣздный.
Какая горитъ во мнѣ жажда излить

Упоенное сердце мое въ твоихъ священныхъ кущахъ,
Гдѣ духъ Божій сошелъ на учениковъ!
Да, по-истинѣ то было небесное мѣсто, полонъ великолѣпія
И небеснаго сіянія былъ тронъ Твой. А теперь отваживаются
Дерзкіе рабы возвышаться на его сѣдалищѣ!
О, если бы я могъ, не зная отдыха, странствовать въ мѣстахъ,
Гдѣ Богъ открылъ Себя Своимъ пророкамъ!
Но гдѣ взять мнѣ исполинскихъ крыльевъ?
Къ твоимъ дорогимъ развалинамъ хотѣлось бы проникнуть мнѣ
Всею силою моего раненаго сердца!
И кинулся бы я ницъ лицомъ моимъ
На твою священную землю, вѣчно чистую,
И крѣпко обнималъ бы каждый камень,
И цѣловалъ безконечно цѣловалъ бы пыль твою!
А потомъ дальше, все дальше, гдѣ добычею смерти
Дорогіе предки почіютъ въ холодныхъ могилахъ.
О, Хевронъ! Всемогущимъ трепетомъ
Охваченъ я тамъ, гдѣ краса твоихъ могилъ,
Самые дорогіе люди всего широкаго земного шара—
Абаримъ, Гаръ-Гагаръ! Гдѣ твои свѣточи,
Лучезарные свѣточи—учителя, судьи,
Сошли въ могилы. О, воздухъ моей жизни—
Благоуханія твоей земли! Не аромата миртовъ,
Не запаха пряностей!—я жажду твоей пыли,
И каждая капля твоихъ водъ
Была бы для меня сладостнымъ бальзамомъ! О, какое блаженство—
Нагимъ и босымъ ходить по твоимъ развалинамъ,
Гдѣ нѣкогда гордо высились твои великолѣпные дворцы,
Гдѣ хранилось величайшее изъ твоихъ священныхъ драгоцѣнностей—
Ковчегъ завѣта, такъ дерзко разрушенный!
Тамъ, гдѣ херувимы съ огненнымъ мечомъ
Охраняли Святую Святыхъ—я бы съ радостью
Быстро сорвалъ съ головы драгоцѣннѣйшее украшенье
И кинулъ его въ прахъ! Я бы широко раскрылъ
Двери моего гнѣва и послалъ самое дикое проклятіе
Тѣмъ временамъ, что̀ осквернили святыню!
Прочь пища и питье! Можетъ ли думать о нихъ тотъ,
Кто видитъ, какъ дикія собаки терзаютъ на клочки льва?
Можетъ ли доставлять блаженство даже яркій свѣтъ солнца,
Когда вороны нагло разрываютъ твоихъ орловъ?
О, чаша горя! Ты вѣдь почти переполнена!
Повремени, дай мнѣ одну минуту отдыха!
Душа моя едва можетъ вмѣстить въ себѣ всю ея мужу,
Сердце мое слишкомъ тѣсно для такого количества горечи!

Сіонъ, яркій вѣнецъ высшей красоты,
Въ сердцѣ друзей твоихъ вѣчно сохраняется
Блаженство любви къ тебѣ! Навѣки
Остается ненарушимою ихъ вѣрная преданность тебѣ.
Всѣ, привѣтствовавшіе радостными ликованіями дни твоего благоденствія,
И всѣ, горько оплакивавшіе твое паденіе,
Плакавшіе горькими слезами въ дальнемъ изгнаніи
При вѣсти о твоей гибели,—всѣ они не перестаютъ жадно стремиться
къ тебѣ душою!
Когда колѣни ихъ смиренно сгибаются предъ Господомъ,
Голова ихъ склоняется къ твоимъ вратамъ.
Разбитые и разсѣянные по горамъ и долинамъ,
Они думаютъ о тебѣ и въ счастіи и въ мученіяхъ!
Сплетенные съ тобой въ жаркой душевной тревогѣ,
Они такъ жаждутъ обнимать тебя, прижиматься къ тебѣ,
И самое задушевное стремленіе ихъ—блаженно покоиться
Подъ твоими тѣнистыми пальмами.
Шинеаръ, Патросъ—смѣютъ ли они мѣряться
Съ твоимъ величіемъ? Смѣютъ ли созданія
Ничтожнаго вымысла равнять себя
Съ твоимъ блескомъ—этимъ лучезарнымъ свѣтомъ Божіимъ?
Кто дерзнетъ въ суетномъ словоизверженіи
Приблизиться къ твоимъ боговдохновеннымъ, твоимъ пророкамъ,
Твоимъ священнымъ пѣвцамъ и левитамъ?
Исполинскими шагами пробѣгаетъ время,
Мѣняются, быстро исчезаютъ царства лжи;
Только твое небесное царство остается вѣчно неизмѣннымъ,
И слово твоихъ пророковъ не замолкнетъ никогда!
Сіяніе Божества украшаетъ тебя, какъ столицу,
И поэтому благо тѣмъ, кто почіетъ въ твоей землѣ!
И десятикратъ благо тому, кто, согрѣтый огнемъ надежды,
Полный вѣры, ждетъ дня,
Когда священная цѣль достигнется. О, чудное чувство!
Собственными глазами узрѣть твою красоту,
Когда вновь заблеститъ твоя звѣзда, и вновь и лучезарнѣе, чѣмъ прежде,
Загорится твоя утренняя заря!
Какъ пышно расцвѣтетъ счастье, столь горячо желанное,
Для всѣхъ избранныхъ, какъ будутъ они ликовать въ тотъ день,
Когда Сіонъ снова возстанетъ въ блескѣ своей молодости!

Глубокое томленіе по странѣ отцовъ, нашедшее себѣ такое пламенное выраженіе въ этой Сіонской одѣ, перешло съ теченіемъ времени, по мѣрѣ того, какъ жизнь поэта все больше и больше омрачалась, въ созрѣвшее рѣшеніе отправиться въ Палестину. Іегуда Галеви, заваленый практикой

врачъ, высокочтимый учитель его народа, оставилъ родину, единственную любимую дочь, вѣрныхъ друзей, напрасно старавшихся отговорить его отъ этого, и пустился въ странствіе, откуда ему уже не суждено было возвратиться. Только одна часть его пѣсенъ даетъ намъ свѣдѣнія объ этомъ странствіи; онѣ—самое совершенное, что только создано этимъ поэтомъ. Когда читаешь ихъ, кажется, что его муза тѣмъ шире и могущественнѣе распускала свои крылья, чѣмъ ближе подвигался онъ къ цѣли своего набожнаго и романтическаго стремленія. А достигнута эта цѣль—онъ умолкаетъ; поэтическая легенда представляетъ его испускающимъ послѣднее дыханье подъ копытомъ сарацинскаго коня у воротъ Іерусалима, въ ту минуту, какъ онъ только что спѣлъ свою Сіонскую пѣсню при видѣ священнаго города!

Но историческая критика отрицаетъ и эту прекрасную смерть, стараясь болѣе или менѣе искусными умозаключеніями доказать, что Іегуда достигъ цѣли своего путешествія, а затѣмъ, раздраженный представившимся ему несоотвѣтствіемъ между идеаломъ и дѣйствительностью и «отрезвленный развалинами», пустился въ обратный путь, во время котораго и умеръ. Надо сознаться, что въ основаніи легенды лежитъ болѣе правильное пониманіе этого характера, чѣмъ въ мнѣніи критики. «Его стремленіе осуществилось, задача его жизни была исполнена, и легенда, приведя его къ этой цѣли, представляетъ его нашедшимъ здѣсь и послѣднюю цѣль его существованія».

Какими трогательными звуками онъ преслѣдуетъ эту задачу въ своихъ страннических пѣсняхъ, какое потрясающее поэтическое выраженіе придаетъ онъ своимъ чувствамъ, какъ горячо отстаиваетъ онъ свое предпріятіе предъ благоразумными друзьями, предъ холодно-разсуждающими современниками—все это находимъ въ этихъ страннических (большею частью переведенныхъ на нѣмецкій языкъ) пѣсняхъ, основной характеръ которыхъ составляетъ, конечно, пламенная, неутолимая жажда поцѣловать прахъ земли отцовъ.

О, городъ міра, столь прекрасный въ твоемъ миломъ величіи,
Съ далекаго запада влечетъ меня къ тебѣ!
Высоко вздымаются волны любви, когда вспоминаю я о быломъ времени,
О храмѣ, нынѣ разрушенномъ, объ исчезнувшемъ великолѣпіи!
О, будь у меня орлиныя крылья, полетѣлъ бы я къ тебѣ,
Чтобы моими влажными щеками омочить твою землю!
Меня влечетъ къ тебѣ, хотя нѣтъ уже твоего царя,

Хотя тамъ, гдѣ струился бальзамъ, теперь гнѣздятся змѣи.
О, если бы могъ я цѣловать твою землю, твою пыль,
Какъ медъ сладкую для любящей души!..

—

На востокѣ мое сердце, самъ я на границѣ запада,
Какъ можетъ меня радовать то, въ чемъ нѣкогда находилъ я удовольствіе?
Какъ исполнить мой обѣтъ, когда Сіонъ
Въ плѣну Эдома, а самъ я подъ ярмомъ араба?
Какъ ничтожны для меня всѣ богатства Испаніи, и какъ много значитъ мнѣ
Узрѣть прахъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ возвышался храмъ!..

Такъ переходитъ съ мѣста на мѣсто этотъ набожный странникъ, всюду радостно и гостепріимно привѣтствуемый, всюду встрѣчающій просьбы остаться и всегда отвѣчающій на нихъ отказомъ, преодолѣвая опасности, спасаясь отъ бурь и неутомимо подвигаясь все впередъ и впередъ, къ золотой цѣли своихъ завѣтныхъ стремленій. Дѣйствительно-ли онъ пережилъ ужасную бурю на морѣ, или предугадалъ ее своею поэтическою душою въ яркозвѣздную ночь на открытомъ морѣ—во всякомъ случаѣ его стихотвореніе «Морская буря» есть гимнъ, поражающій смѣлымъ полетомъ фантазіи и увлекательною силою языка...

I.

Онъ—руководитель въ словѣ и дѣлѣ,
Выси небесныя наполнены Имъ,
И на безбрежную даль океана
Изливаетъ Онъ свою благодать.
Но человѣкъ бродитъ во тьмѣ,
И когда Богъ не направляетъ его шаги,
Онъ приноситъ жертвы лживымъ образамъ,
И предметъ его заботъ—пустой призракъ.
А когда, покидая узкій материкъ,
Хочетъ онъ пуститься въ широкое море,
Какъ герой, ликуя, вступаетъ въ арену,—
Тогда его вина ведетъ его на ложный путь.
Къ вечеру кидаетъ онъ якорь, и къ утру снова плыветъ,
И тутъ замѣчаетъ, что человѣческая сила и человѣческій разсчетъ
Не могутъ опредѣлить минуту пріѣзда и минуту отъѣзда.
Тутъ приходятъ раскаяніе и пониманіе
Въ трепещущую душу,
И изъ обремененнаго сердца

Вылетаетъ горькій крикъ скорби:
Куда могу я обратиться отъ Твоего Духа,
Куда убѣгу отъ лица Твоего?

II.

Ревутъ и катятся волны
Съ измѣняющеюся мощью по необозримой равнинѣ.
Небо темнѣетъ,
Пѣнятся воды,
И, вылетая изъ бездны,
Валы разбиваются другъ о друга.
Кипѣнье и свистъ,
Шипѣнье и вой,
И никакая сила не одолѣетъ
Громадныя массы.
Бѣшено сталкиваются онѣ,
И здѣсь образуются пучины, тамъ встаютъ горы.
Слабый корабль
Кидается то вверхъ, то внизъ.
Глазъ мой ищетъ спасителей—
Гдѣ они?
И тутъ сердце мое обращается къ Нему,
Который провелъ Израиля черезъ море;
Я взываю къ Богу, но боюсь,
Что за грѣхи мои
Молитва моя не будетъ угодна Ему.

III.

И снова реветъ море,
Восточный вѣтеръ ломитъ мачты,
Носъ шатается,
Киль дрожитъ,
Подобно усталымъ крыльямъ повисли паруса,
И изъ холодныхъ пучинъ
Вылетаетъ съ шумомъ кипящая пѣна.
Тутъ отчаяніе овладѣваетъ сердцами,
И бѣшено накидываются они на матросовъ.
Гдѣ же ваша сила?
Ты, жалкій капитанъ,
Ты, безпомощный кормщикъ,
Вы, негодные гребцы,
Вы, слѣпые сторожа?

Точно пьяный скачетъ вашъ корабль по волнамъ
И выкидываетъ изъ себя людей,
Какъ негодныя вещи.
Левіаѳанъ
Сзываетъ, какъ женихъ,
Гостей къ себѣ на свадебный пиръ.
Жадною рукой
Охватываетъ океанъ свою добычу,
И нѣтъ никакого спасенья,
И нѣтъ никакого убѣжища!

IV.

Я же возвожу свои глаза
Къ Тебѣ, о, Господи,
И молюсь Тебѣ
Съ благоговѣніемъ.
И когда мое сердце дрожитъ
И трепещетъ въ глубокой тревогѣ,
Тогда прибѣгаю я къ Тебѣ,
Какъ Іона, сынъ Амитаи,
И вспоминаю о вѣчномъ тростникѣ,
И пою радостную пѣсню
О чудесахъ на берегу Іордана.
И тутъ расширяется мое сердце,
Будто наполнившись воздухомъ Эдема,
Ибо благъ Господь,
Онъ превращаетъ горькое страданье въ веселье
И измѣняетъ свой гнѣвъ въ милость.
Да, съ надеждой взираю я на Него,
Укрощающаго дикія моря,
Изливающаго солнечные лучи
И ниспосылающаго вѣтры
На свою землю
Въ вѣчномъ порядкѣ.

V.

Онъ отвратилъ Свой гнѣвъ
Отъ низменно рожденнаго
И освободилъ душу отъ погибели.
Съ небесныхъ высотъ изливается миръ
На пучины.
Смолкаетъ вой бури,

И точно превращенное въ масло,
Мирно течетъ гнѣвное море.
Страхъ уходитъ,
Тревога улеглась.
И ангельскіе голоса съ вышины
Возвѣщаютъ отчаявшимся
Избавленіе!
О, если бы и Израилю,
Тяжело удрученному,
На которомъ лежитъ рука врага,
Который вѣчно перебрасывается съ мѣста на мѣсто,
Подобно кораблю въ бурю,—
О, если бы и Израилю
Снова услышать радостную вѣсть:
Проснитесь, проснитесь
Изъ мрачной тьмы
Вы, дѣти вѣрности!
Богъ силы и славы
Возвращается,
Чтобы снова озарять васъ Своимъ свѣтомъ!..

Если на рѣшеніе Іегуды отправиться въ Палестину и подѣйствовали, быть можетъ, историческія событія, и между ними прежде всего вѣсть о страшномъ опустошеніи, которому крестоносцы въ ту пору подвергали Св. Землю,—то во всякомъ случаѣ онъ представляется совершенно одинокимъ явленіемъ въ ту пору, хотя и всѣ другіе поэты выражали въ своихъ стихахъ такое же стремленіе увидѣть страну отцовъ и такую же скорбь о мукахъ изгнанія. И въ нихъ, не смотря на чисто-научное направленіе ихъ дѣятельности, живетъ та же любовь къ ихъ народу, любовь, которая въ дни гоненій, начавшихся теперь какъ въ мусульманской, такъ и въ христіанской Испаніи, конечно, усиливалась и заставляла ихъ говорить въ защиту своей религіи. Поэтому они уже не ограничивались поэтическими сѣтованіями, а старались, насколько это было для нихъ возможно, отстаивать религію научными доводами и ими отражать нападенія христіанъ и арабовъ, главнымъ же образомъ—магометанскихъ философовъ. И передовое мѣсто между этими мыслителями занимаетъ все тотъ же Іегуда Галеви, причемъ характеристично, какъ его мыслительная дѣятельность и поэтическое творчество гармонически дополняютъ другъ друга. Первая проникаетъ въ его поэтическія воззрѣнія и расширяетъ ихъ, второе просвѣтляетъ и очищаетъ его мышленіе. Книга «Kitâb al-Chuggah w' al-dalil fi Nus-

rah Din addsali» * (Книга аргументаціи и демонстраціи для защиты угнетенной религіи, по еврейски «Kusari», «Al-Chazari») — важнѣйшій памятникъ его философскаго міровоззрѣнія. Не о какой нибудь сдѣлкѣ или примиреніи между двумя враждебными силами хлопочетъ онъ; его главная забота—прочно оградить религію отъ нападеній философіи. Іегуда Галеви хотѣлъ сдѣлать религію самостоятельною и поставить ее надъ философіей, какъ самодержавную властительницу. Онъ доказалъ, что богословіе вполнѣ можетъ обходиться безъ помощи спекулятивныхъ выводовъ и идти къ своей цѣли совершенно одно. Въ этомъ и заключается въ сущности значеніе выраженнаго имъ въ книгѣ «Al-Chazari» міровоззрѣнія, которое такимъ образомъ не идетъ критическимъ путемъ Габироля, но скорѣе предпочитаетъ набожную дорогу Бахіи.

Цѣлью своего, написаннаго по арабски конечно, сочиненія онъ самъ выставляетъ опроверженіе направленныхъ со всѣхъ сторонъ на еврейскую религію обвиненій и упрековъ. Форма книги діалогическая и имѣетъ историческую подкладку. Царь хазаровъ—народа, о которомъ мы уже говорили по поводу письма *Хасдаи ибнъ Шапрута*,—хочетъ убѣдиться въ справедливости видѣннаго имъ сна, который показалъ ему, что Богу угодны не его мысли, а его дѣла. Онъ обращается для этого къ философу, міровоззрѣніе котораго, какъ-то ученіе о несозданности міра, о законченности человѣка посредствомъ мыслительной дѣятельности и о томъ, что Богъ слишкомъ возвышенъ для того, чтобы имѣть спеціальное (о каждомъ человѣкѣ въ отдѣльности) провидѣніе—рѣшительно противорѣчитъ всему тому, что съ нимъ приключилось. Вслѣдъ затѣмъ, онъ спрашиваетъ христіанина и араба; но и изъ ихъ воззрѣній, при радостномъ сознаніи всемірно-исторической миссіи христіанства, можетъ онъ почерпнуть только одно, въ чемъ тотъ и другой соглашаются — именно подтвержденіе этихъ воззрѣній изъ исторіи Израиля. На этомъ-то историческомъ фундаментѣ строитъ свою систему еврей, къ которому въ заключеніе обращается царь. Только это историческое основаніе, а не философская спекулятивность служитъ у него важнѣйшимъ аргументомъ для идеи о Богѣ, и поэтому только еврейскій законъ обязателенъ для народа, который можетъ предъявить такое историческое прошедшее. Этотъ законъ представляется непосредственнымъ выраженіемъ божественной воли, чистое пониманіе которой составляетъ одну изъ прекраснѣйшихъ

* Чит. *fi nusrat al-din al-dsalil.* *Ред.*

сторонъ въ міровоззрѣніи Іегуды Галеви. Послѣ того какъ въ первомъ отдѣлѣ изложены въ краткомъ очеркѣ религіозныя системы и еврей занялъ свое положеніе относительно философіи, во второмъ слѣдуетъ обращеніе хазарскаго царя. Еврейскій «учитель» становится, конечно, его руководителемъ и обсуждаетъ съ нимъ всѣ отдѣльныя подробности своей религіозной системы. Сперва — бесѣда объ аттрибутахъ божества. Слѣдуетъ разсужденіе о Палестинѣ, которая между странами занимаетъ такое же положеніе, какое указано еврею между народами. Законы, связанные со Св. Землею и существованіемъ храма, главнымъ образомъ жертвенный культъ, понимаются символически, какъ эмблема человѣческаго тѣла. Въ дальнѣйшемъ развитіи этихъ взглядовъ мыслитель подпадаетъ вліянію поэта; на Израиля смотритъ онъ, какъ на сердце человѣчества, и его страданія суть только средство къ исцѣленію этого больного сердца, которому осталось черпать надежду и утѣшеніе исключительно изъ ученія о Богѣ. Столпами этого ученія признаются созданіе міра и исходъ изъ Египта, въ которыхъ проявилось непосредственное участіе Бога въ судьбахъ своего народа. Отсюда истекаетъ для Израиля обязанность—исполнять законъ во всѣхъ его частяхъ, какъ дѣлали это его предки, нѣкогда стоявшіе на высотѣ науки и доведшіе до значительнаго процвѣтанія еврейскій языкъ, на которомъ написанъ этотъ законъ. Интереснымъ разсужденіемъ о преимуществахъ еврейскаго языка оканчивается второй отдѣлъ, за которымъ въ третьемъ слѣдуетъ подробная систематизація этого закона по всѣмъ его развѣтвленіямъ. Естественнымъ образомъ присоединяется сюда полемика противъ караимовъ, которые вѣдь отреклись отъ объясняющей законъ традиціи, а теперь принялись пропагандировать свои идеи также и въ Испаніи. Третій отдѣлъ заключается поученіемъ на счетъ отвергнутой караимами традиціи. Въ четвертомъ—подробное изслѣдованіе объ имени Бога, и здѣсь Іегуда Галеви подвергаетъ эту высочайшую истину вѣры философскому обсужденію и приходитъ къ результату, что божественное всемогущество, выраженное въ переданномъ только Израилю истинномъ имени Бога, есть самое значительное характеристическое отличіе еврейской идеи божества. Что этотъ результатъ снова возвращаетъ изслѣдователя съ высотъ его фисофствованія къ любимой его идеѣ—значенію Палестины и Израиля въ человѣчествѣ,—это понятно. И точно также понятно, что дальнѣйшее развитіе этой идеи, въ связи съ именемъ Бога и Его аттрибутами приводитъ Іегуду Галеви къ выводамъ, на которые впослѣдствіи могла опереться воскресшая каббала, чтобы ве-

ликимъ авторитетомъ санкціонировать свои мистическія теоріи о заключающихся въ этомъ тетраграмматонѣ числовыхъ символахъ. Хотя «учитель» высказывается противъ эманаціоннаго ученія греческой философіи, но онъ признаетъ его въ той формѣ, которую придало этой доктринѣ пиѳагорейцевъ еврейское мистическое ученіе въ книгѣ «Iezirah», находя и со своей стороны, что числа и буквы—суть истоки божественной истины. Эманаціонное ученіе приводитъ въ пятомъ отдѣлѣ книги къ изложенію философскихъ системъ, господствовавшихъ въ то время, такъ какъ царственному ученику надо было пріобрѣсть себѣ такія свѣдѣнія діалектическимъ путемъ, чтобы наглядно придти къ полному убѣжденію въ божественныхъ истинахъ. Тутъ «учитель» излагаетъ крупными чертами схоластическую философію на Аристотелевскомъ фундаментѣ физики, метафизики и психологіи и старается опровергнуть теоріи какъ этого ученія, такъ и другихъ греческихъ и арабскихъ философовъ того времени. Только послѣ того, какъ «учитель» доказалъ своему ученику всю несостоятельность враждебныхъ системъ и окончательно укрѣпилъ его въ вѣрѣ отцовъ—только послѣ того рѣшается онъ оставить его и отправиться въ «сердце странъ» (Палестину). Напрасно старается царь отговорить его, онъ остается непоколебимымъ, и тогда властитель отпускаетъ его со словами: «Вижу, что удерживать тебя было бы грѣхомъ, и что, напротивъ того, моя обязанность — содѣйствовать твоему намѣренію. Да поможетъ тебѣ Богъ и ниспошлетъ всякое счастіе! Да осѣнитъ Онъ Своею благодатью и Своимъ милосердіемъ тебя, какъ всѣхъ, раздѣляющихъ твой чистый образъ мыслей! Ступай съ миромъ!»

Учитель этотъ—самъ Іегуда Галéви. Написавъ этотъ эпилогъ къ своему сочиненію, онъ взялъ страннический посохъ и пошелъ въ Палестину. Его поэтическое творчество и мышленіе были нераздѣльны и истекали изъ его чистаго сердца. Философъ выходитъ изъ своего внутренняго міра въ міръ внѣшній, поэтъ—изъ внѣшняго въ свой внутренній, и затѣмъ передаетъ его поэтически очищенными образами. Таковъ былъ Іегуда Галеви, и изъ этого источника слѣдуетъ выводить его теозофическую систему.

Много было говорено объ источникахъ и вліяніяхъ, обнаруживаемыхъ сочиненіемъ Галеви. Однимъ новымъ изслѣдователемъ положительно доказано вліяніе здѣсь арабскаго философа *Аль-Газзали*, который и въ арабской философіи своимъ «Опроверженіемъ философовъ» впервые установилъ границу между спекулятивностью и богословіемъ, и которому Іегуда Галеви слѣдуетъ въ своей борьбѣ противъ высокомѣрной философіи и ея

притязаній на опеку надъ религіей. Но и вліянія христіанства и его міровоззрѣнія тоже, быть можетъ, не остались совсѣмъ чужды нашему мыслителю. Въ романтическомъ направленіи его идей нельзя не признать легкаго отголоска того образа мыслей, который составлялъ идеалъ средневѣковой церкви и долженъ былъ представлять особенную прелесть для поэтически настроенныхъ, проникнутыхъ потребностью болѣе глубокаго чувства натуръ, такъ какъ исходною точкою его было—«на все единичное, отдѣльное, изливать все богатство, индивидуальное и осязательное чтить въ то же время и какъ высшее, примыкать къ нему съ самою искреннею задушевностью и распространять по немъ весь блескъ божественнаго» *.

Но корень всего мышленія и поэтическаго творчества Галеви твердо лежалъ въ еврействѣ, къ которому онъ относился съ горячею любовью, которому онъ отдавалъ всю свою жизнь и всѣ свои привязанности. Такимъ образомъ Іегуда Галеви сталъ образцомъ для благородныхъ своего племени, и библейскій стихъ «берегись не покидать *левита!*» сдѣлался равнозначущимъ завѣту чтить память поэта, который странѣ предковъ снова возвратилъ любовь ея народа и на священномъ языкѣ пѣлъ хвалу Господа и славу Сіона. Полное значеніе его такъ опредѣлилъ одинъ позднѣйшій писатель въ поэтическомъ отзывѣ:

„Пѣсня, которую спѣлъ левитъ *Іегуда*, засіяла роскошной діадемой на головѣ общины, обвилась жемчужнымъ ожерельемъ вокругъ ея шеи. Онъ — столбъ и краса храма пѣснопѣнія, обрѣтающійся въ домѣ науки, всемощный, метатель копья пѣсни, повергнувшій ницъ великановъ пѣснопѣвческаго міра, ихъ побѣдитель и укротитель. Его пѣсни отнимаютъ охоту творить у другихъ мудрыхъ; предъ ними почти исчезаютъ сила и блескъ Ассафа и Іедутуна, и пѣнье Корахидовъ кажется при нихъ слишкомъ длиннымъ. Онъ проникнулъ въ сокровищницу поэтическаго искусства и взялъ его въ добычу, и унесъ великолѣпнѣйшіе сосуды, и выйдя, затворилъ за собою дверь такъ, чтобы никто больше не входилъ туда. И тѣмъ, которые слѣдовали за нимъ, стремясь усвоить себѣ искусство его пѣснопѣнія, не удавалось достигнуть даже пыли его побѣдной колесницы. Всѣ пѣвцы имѣютъ въ своихъ устахъ его слова и цѣлуютъ слѣды его ногъ. Ибо въ его художественной рѣчи обнаруживаются сила и прелесть его языка. Своими молитвами увлекаетъ онъ сердца, побѣждая ихъ; въ своихъ любовныхъ пѣсняхъ онъ освѣжаетъ, какъ роса, и жжетъ, какъ горящій

---

* Изложеніе доктрины Іегуды Галеви и его аргументація въ „Хазарской книгѣ“ говорятъ скорѣе въ пользу того положенія, что его система есть результатъ полувѣкового самостоятельнаго размышленія, согрѣтаго глубокимъ чувствомъ пылкой души поэта и горячимъ сердцемъ беззавѣтнаго еврейскаго патріота.

Ред.

угол; въ элегіяхъ заставляетъ течь цѣлыя рѣки слезъ, а въ письмахъ и другихъ сочиненіяхъ заключается вся поэзія".

Народная легенда съ особенною любовью соединяетъ въ тѣсный союзъ свои любимыя личности, и такимъ образомъ связь между Іегудой Галеви и его современникомъ *Авраамомъ б. Меиромъ ибнъ Эзрой* (ок. 1092—1167 г.) есть только порожденіе поэтической народной фантазіи. Она вводитъ Ибнъ Эзру, переодѣтаго нищимъ, въ гостепріимный домъ знаменитаго поэта, но тутъ его скоро узнаютъ, благодаря его поэтическому дарованію, а чрезъ нѣсколько времени онъ женится на единственной и любимой дочери хозяина.

Ибнъ Эзра—одно изъ оригинальнѣйшихъ явленій того культурнаго періода. Образованность его времени была вполнѣ воспринята имъ и переработана съ присущимъ ему талантомъ. Въ этомъ писателѣ, отличающемся здоровою силою и блестящимъ умомъ, мы видимъ очень странный фактъ: тутъ впервые находитъ себѣ выраженіе разладъ между мышленіемъ и вѣрой. Двѣ натуры борются между собой въ его груди: одна влечетъ и его «къ областямъ блаженныхъ предковъ», другая—въ сферы трезваго мышленія. Достигшая своей высоты, образованность начинаетъ уже переходить въ размышленіе, и это размышленіе есть основной характеръ того, что творилъ Ибнъ Эзра.

Поэтому изъ его трудовъ мы не выносимъ цѣльнаго и гармоническаго впечатлѣнія. Напротивъ того, о какой бы то ни было гармоніи и рѣчи нѣтъ во всей поэтической производительности этого человѣка. Сегодня Ибнъ Эзра строго набоженъ, завтра онъ снова свободномыслящій критикъ; здѣсь онъ серьезенъ, даже подавленъ униженнымъ смиреніемъ, тамъ остроуменъ и сатириченъ; то втягиваетъ его въ свою область поэзія синагоги, то занимаютъ его важныя математическія проблемы; только изслѣдованію библіи посвящаетъ онъ неизмѣнно и непрерывно свои силы и свой интересъ. Здѣсь-то поэтому и заключается его главное значеніе. И этой литературной дѣятельности соотвѣтствуетъ жизнь Ибнъ Эзры, если первая вообще не имѣетъ источника во второй. Онъ — литературная перелетная птица, проводящая половину своей жизни въ странствіяхъ. Странствованіе это, повидимому, не имѣло опредѣленнаго плана; но цѣль была, конечно, у него,—и если не все, что мы знаемъ о немъ, ложно, то онъ достигъ ея тѣмъ, что единовѣрцы его во всѣхъ странахъ, черезъ которыя проходилъ онъ, слѣдовательно, главнымъ образомъ, во Франціи, Италіи и Англіи,

познакомились чрезъ его посредство съ движеніемъ свободнаго духа въ новой культурѣ Испаніи и начали принимать участіе въ научныхъ стремленіяхъ его родины.

Тяжелыя испытанія, заставившія его уйти изъ отечества и не пощадившія также на чужбинѣ, кинули, конечно, особый свѣтъ на его поэтическое творчество. Въ религіозныхъ пѣсняхъ его—ихъ насчитывается около ста пятидесяти—обнаруживается весьма часто пропасть, лежащая между піютомъ и классическимъ стилемъ. Благодаря обработкѣ и распространенію Ибнъ Эзрою этого послѣдняго, онъ сдѣлался герольдомъ и учителемъ романскихъ странъ, для которыхъ его глубокій умъ и нравственная строгость должны были возмѣщать теплую задушевность и поэтическое богатство. Сочиненія его, метрическая форма которыхъ тщательно обработана, не столько молитвы, сколько мысли о назначеніи человѣка и ходѣ земной жизни. «Это высказанныя въ стихахъ размышленія, уроки мудрости или энергическія увѣщанія и напоминанія, съ какими мудрецъ обращается къ своему ученику; тутъ нѣтъ изліянія тѣхъ волнующихъ душу религіозныхъ ощущеній, которыя разражаются задушевною молитвой. Порывистое выраженіе сильнаго чувства въ вдохновенномъ гимнѣ, благородное величіе стремящейся къ высочайшему и потому достигающей высочайшаго поэзіи»—все это не имѣетъ мѣста въ религіозныхъ стихотвореніяхъ Ибнъ Эзры, которыя скорѣе поражаютъ насъ «молніеносныиъ блескомъ молніи», чѣмъ «созданіемъ фантазіи». Одно изъ самыхъ извѣстныхъ между этими стихотвореніями то, которое поэтически изображаетъ постепенный ходъ человѣческаго возраста—любимый мотивъ въ средневѣковой еврейской литературѣ *—и по своей назидательной тенденціи занимаетъ средину между его религіозными стихами и свѣтскими, собранными въ найденномъ только недавно, но еще неизданномъ его «Диванѣ» **. Этотъ «Диванъ» заключаетъ въ себѣ много гимновъ, философскихъ разсужденій, сѣтованій о гибели царства и о гоненіяхъ, похоронныя пѣсни, но тутъ же и пѣсни любовныя, загадки, шутки. Тамъ же находится, вѣроятно, и слѣдующее стихотвореніе:

„Пусть помнитъ сынъ земли,
Что онъ сдѣлается добычею праха!
На *пятомъ* году хорошо живется ребенку:
Свои дни онъ проводитъ такъ кротко и безмятежно,

---

* Этотъ мотивъ раньше Ибнъ-Эзры обработалъ Ибнъ-Нагдилла; см. выше, стр. 413. *Ред.*

** Изданъ въ 1886 году д-ромъ Эгерсономъ въ Берлинѣ. *Ред.*

Прижимаясь къ милой матери,
Весело качаясь въ объятьяхъ отца!
  О, не набрасывайтесь на *десятилѣтняго*
Съ уроками нравственности, холодными, разумными;
Достаточно еще придется ему дрессировать себя въ жизни,—
Теперь пусть возвышаетъ его только кротость душевная!
  Когда достигъ онъ *двадцати* лѣтъ,
Тогда можно сравнить его съ оленемъ;
Онъ кидается въ жизнь съ дикою порывистостью,
И слишкомъ скоро ловитъ его въ свои сѣти—*любовь!*
  Минетъ *тридцать* лѣтъ—
Онъ беретъ жену, и кончена его свобода;
Начинается борьба съ жизнью,
Ибо жена и дѣти хотятъ жить!
  Но вотъ прошло *сорокъ* лѣтъ.
Насладился-ли онъ жизнью, или нѣтъ,
Онъ съ презрѣньемъ относится къ призрачной сторонѣ ея
И идетъ своимъ путемъ одинъ.
  Въ *пятьдесятъ* лѣтъ вѣсы начинаютъ клониться;
Приближаются печальные дни,
Очарованіе постепенно умираетъ,
Его раздражаетъ веселье легкомыслія.
  Чтó дѣлаетъ человѣкъ въ *шестьдесятъ* лѣтъ?
Онъ уже не уклоняется отъ опасностей;
Силы, едва оставшіяся у него—
Ахъ, какъ онѣ мало-по-малу разрушаются!
  Но когда онъ достигнулъ *семидесяти*,
Какъ все отворачивается отъ него!
Покинутый, безмолвно плетется онъ къ могилѣ,
Бременемъ самому себѣ и—своему посоху.
  А когда зовутъ къ отдыху *восемьдесятъ*,
Онъ уже бремя для своихъ дѣтей;
Чувства выбились изъ своей колеи,
И горькій вкусъ имѣютъ пища и питье.
  И если суждено ему тащиться еще дальше,
Онъ похожъ на мертвеца...
Поэтому благо тому, кто живетъ на землѣ, какъ чужой,
Заботясь только о спасеніи души своей!
  Пусть всегда помнитъ сынъ земли,
Что онъ сдѣлается добычею праха!

Странствованія Ибнъ Эзры тоже доставили ему поэтическій матеріалъ. Остроумно характеризуетъ онъ различные народы по ихъ пѣснямъ:

Пѣсенка въ устахъ араба
Воспѣваетъ милый союзъ сладкой любви;
Эдомъ поетъ только о битвахъ и войнахъ,
Кровавыхъ геройскихъ подвигахъ, мщеніяхъ;
Остроуміемъ и умомъ богата муза Эллады;
Загадка—созданіе индійца;
Но пѣсни, звучащія во славу Бога,
Способенъ пѣть только Израиль.

Не смотря на жестокія испытанія и лишенія, отъ которыхъ страдалъ Ибнъ Эзра въ своей кочевой жизни, его до глубокой старости не покидало свѣтлое и веселое настроеніе, точно также какъ и склонность къ сатирѣ. Грустный, умиротворяющій юморъ звучитъ въ слѣдующемъ поэтическомъ признаніи:

Небесныя сферы, сонмы звѣздъ
Составили заговоръ противъ меня—и тогда я родился!
Оттого и не удается мнѣ, за что бы я ни принялся.
Еслибъ я захотѣлъ торговать свѣчами,—вѣчно свѣтило бы солнце!
Сталъ бы я продавать саваны—никто не умиралъ бы!
Стучу я въ двери князя: „Сейчасъ уѣзжаетъ изъ дому!"
Прихожу снова вечеромъ: „Только что началъ одѣваться!"
И мнѣ, беднѣйшему, остается уйти, и по прежнему не разставаться съ моими страданіями!

Многія грамматическія загадки Ибнъ Эзры часто ставили втупикъ занимавшихся преимущественно этою формою поэзіи. Напротивъ того, многія изъ приписывающихся ему стихотвореній шахматнаго содержанія, вѣроятно,—работа позднѣйшихъ писателей, которые хотѣли скрасить ее знаменитымъ именемъ. Но главное значеніе Ибнъ Эзры для его времени и его литературы вообще заключается въ его научныхъ трудахъ по части библейской экзегетики и еврейской грамматики. Правда, что тридцатилѣтняя странническая жизнь положила на эти созданія печать колебанія то въ ту, то въ другую сторону, какой-то умственной торопливости, странности, но именно, вслѣдствіе этой странности поразительныхъ противорѣчій и благодаря блестящему остроумію и свѣтлому уму автора, они приковываютъ вниманіе читателей. Все, что разсказывалъ «странамъ Эдома» о еврейской грамматикѣ этотъ странникъ-учитель, онъ, называвшій своею родиною Кордову, гдѣ языкознаніе процвѣтало испоконъ вѣка, гдѣ работали Ибнъ Ганнахъ, Ибнъ Нагдила и Ибнъ Гикатилиа — все это, конечно, представлялось его слушателямъ какимъ-то новымъ откровеніемъ.

Единственное свѣдѣніе, какое они имѣли объ этой наукѣ, было сообщено имъ только еврейскимъ переводомъ сочиненій Іегуды Хайюга, который былъ сдѣланъ вышеупомянутымъ Гикатиліею для незнакомыхъ съ испанскимъ языкомъ * единовѣрцевъ его. И вотъ тутъ-то явился къ нимъ Ибнъ Эзра и познакомилъ ихъ съ дальнѣйшими успѣхами, сдѣланными еврейскою филологіей; такимъ образомъ, на его грамматическіе труды слѣдуетъ смотрѣть прежде всего какъ на учебники, которые не обнаруживали почти никакого притязанія пролагать пути новому развитію науки, но имѣли главною цѣлью доставить евреямъ внѣ Испаніи возможность узнать и понять ту грамматическую систему, которая была создана учеными испанской школы. Они — первые грамматическіе труды въ этомъ родѣ, и ими сообщено много цѣнныхъ свѣдѣній слушателямъ, собиравшимся вокругъ своего иноземнаго гостя. Первымъ и значительнѣйшимъ между этими сочиненіями было «Sefer Mosnajim» (Книга Вѣсовъ), написанное Ибнъ Эзрою въ Римѣ; это—родъ ученія о формахъ еврейской грамматики, въ введеніи къ которому находится сверхъ того важный историческій обзоръ трудовъ грамматиковъ стараго времени. Къ той же цѣли были направлены и его послѣдующія работы—новый переводъ обоихъ грамматическихъ сочиненій Хайюга, написанныя въ Луккѣ два сочиненія: «Sefath Jether» (Языкъ Чистоты) **, апологія Саадіи въ защиту отъ злыхъ нападеній на него воинственнаго Дунаша б. Лабрата, и «Sefer Hajjesod» (Книга Тайны) ***, которое и есть собственно грамматика; затѣмъ, сочиненная въ Мантуѣ «Sefer Zachoth» (Книга Чистоты), которую можно считать его главнымъ филологическимъ трудомъ и путеводителемъ въ болѣе глубокомъ изученіи библейскаго языка; оконченная въ Безьерѣ «Sefer Haschem» (Книга Божьяго имени); начатая въ Римѣ «Safah berurah» (Чистый Языкъ); наконецъ, много небольшихъ монографій по этой же области знанія, соединяющихъ въ себѣ всѣ достоинства и недостатки этого писателя — отрывочность въ манерѣ мыслить и писать, ясный взглядъ на отрасль науки, гдѣ онъ полный господинъ, и рѣдкую проницательность.

Извѣстно также одно религіозно-философское сочиненіе Ибнъ Эзры—

---

* Описка автора, должно быть: *съ арабскимъ языкомъ*. *Ред.*

** Собственно: лишній языкъ (лишняя рѣчь); но уже давно дознано, что въ этомъ заглавіи скрывается намекъ на 17 стихъ IV гл. I кн. Паралипом., гдѣ сказано: „Сынъ Эзры (*бенъ Эзра*)—*Іетеръ*“; слѣдовательно, *Іетеръ* тутъ не иное что какъ синонимъ Бенъ-Эзры. *Ред.*

*** Чит. *Книга основанія*. *Ред.*

«Jesod Morah» (Основаніе Богопочитанія), имѣющее тотъ же характеръ, что и все его творчество, ибо и здѣсь мы находимъ смѣлую пытливость и разлагающій умъ рядомъ съ полною безсистемностью и слѣпымъ суевѣріемъ, обнаруживающимъ особенную склонность къ астрологическимъ толкованіямъ и мистическимъ загадкамъ. Философское міровоззрѣніе его представляетъ смѣсь платоническихъ и неоплатоническихъ элементовъ съ мудростью Калама, но рѣдко возвышается до полной ясности принципа и до выраженія научнаго убѣжденія.

У себя на родинѣ Ибнъ Эзра былъ извѣстенъ только какъ астрономъ и математикъ. Къ страннымъ явленіямъ этой удивительной жизни принадлежитъ и то, что Ибнъ Эзра въ Испаніи не написалъ ни одного изъ своихъ грамматическихъ и экзегетическихъ сочиненій и уже пятидесятилѣтнимъ человѣкомъ, на чужбинѣ, обратился къ этого рода дѣятельности, гдѣ ему суждено было произвести столько замѣчательнаго еще и впослѣдствіи, въ глубокой старости. Какъ математикъ, онъ опирается вполнѣ на индѣйско-арабскую ариѳметику, числа которой замѣняетъ числами еврейскими. Его «Sefer Hamispar» (Книга Числа) есть ариѳметика, которая въ такомъ же порядкѣ, какой былъ принятъ у грековъ и арабовъ, излагаетъ элементы математическаго знанія, именно: умноженіе, дѣленіе, сложеніе, вычитаніе, дроби, пропорціи, корни, квадраты доказательства. Многія другія геометрическія и астрономическія сочиненія приписываются ему ошибочно. Математическіе труды его были уже спустя столѣтіе переведены на латинскій языкъ *Генрихомъ Бдтесомъ* и *Петрусомъ д'Албано*. И вліяніе его въ Италіи было въ ту пору такъ велико, что еще въ настоящее время мы видимъ его портретъ между знаменитыми математиками, изображенными на фрескахъ одной итальянской церкви. Подъ именемъ *Авраама Іудеуса*, впослѣдствіи передѣланнаго въ *Авенаре* *, онъ проходилъ чрезъ всѣ средніе вѣка, вплоть до новаго времени.

Какъ выше сказано, Ибнъ Эзрѣ было уже пятьдесятъ лѣтъ, когда появились его первые библейскіе комментаріи. Уже эти работы показываютъ его экзегетику на высшей ступени ея развитія; въ «Пѣснѣ Пѣсней» онъ либерально признаетъ основною мыслью томленіе любви, хотя въ заключеніе, по установленной традиціи, объясняетъ ее въ смыслѣ отношеній Израиля къ Богу. Эта же метода имѣетъ мѣсто во всѣхъ его комментаріяхъ

---

* *Авенаре* (Avenare) есть собственно искаженіе *Авеназре* (Avenazre)=Ибнъ-Эзра.

къ Библіи, изъ которыхъ комментаріи къ Пятикнижію и къ «Пяти Свиткамъ» существуютъ въ двухъ редакціяхъ, тогда какъ къ первымъ пророкамъ ихъ вовсе нѣтъ, а остальные фальшиво украшены его именемъ.

Въ интересномъ введеніи къ Пятикнижію Ибнъ Эзра открыто высказывается на счетъ различныхъ способовъ толкованія Библіи и затѣмъ излагаетъ программу своей экзегетики. «Прежде всего каждое слово должно быть надлежащимъ образомъ истолковано грамматически и потомъ объяснено, оставляя въ сторонѣ масоретскія объясненія, основанія которыхъ произвольны и годятся только для дѣтей, а равно и не обращая вниманія на сдѣланныя якобы позднѣйшими учеными исправленія соферимъ,—но за то принимая въ соображеніе таргумы, хотя они, правда, иногда отступаютъ отъ простого объясненія, на что у нихъ были, конечно, свои основанія. Что же касается законодательной части Писанія, то здѣсь заслуживаетъ безусловнаго предпочтенія то толкованіе, которое согласно съ мнѣніемъ, согласнымъ съ преданіемъ,—ибо оно справедливо». Въ этомъ духѣ и въ этой области идетъ экзегетика Ибнъ Эзры. Кто хочетъ прослѣдить борьбу между разумомъ и вѣрою, между критикою и традиціею, начиная съ ея первыхъ источниковъ и проявленій, тотъ долженъ изучать эти комментаріи, въ которыхъ этотъ постоянный разладъ нашелъ себѣ характеристическое выраженіе. Ибнъ Эзра—первый, дѣйствительно критически отнесшійся къ Библіи; немногія трудности ускользаютъ отъ него въ его странствіяхъ по библейскимъ книгамъ. При этомъ онъ и имѣетъ мужество сознаваться во встрѣчаемыхъ затрудненіяхъ и обращать на нихъ вниманіе читателей. Но тутъ свободомысліе оставляетъ его, и съ лаконическими замѣчаніями въ родѣ: «здѣсь заключается тайна», «это тайна двѣнадцати» (послѣднихъ стиховъ Пятикнижія), или «понимающій да молчитъ!»—онъ идетъ дальше, чтобы скоро послѣ того, по другому поводу и какъ бы въ искупленіе своего свободомыслія, изливать гнѣвъ на прежнихъ критиковъ и другихъ иномыслящихъ, пускать ракеты своего ѣдкаго остроумія и торжественно настаивать на ненарушимости традиціоннаго толкованія Библіи. Разсудительный и трезвый взглядъ соединялся у него съ безусловною вѣрою, проницательная и ясная экзегетика съ символизирующею мистикой,—и вотъ почему, какъ набожно вѣрующій, такъ и свободный мыслитель черпали назиданіе и побужденіе къ работѣ въ этихъ комментаріяхъ, которые передавали смыслъ библейскаго слова въ понятной формѣ и которыми Ибнъ Эзра придалъ совершенно научный характеръ

библейской экзегетикѣ, оставлявшейся до тѣхъ поръ въ пренебреженіи для метафизическихъ мудрствованій.

Ибнъ Эзра служитъ характеристическимъ выраженіемъ современной ему эпохи въ ея колебаніяхъ и стремленіяхъ къ высшимъ цѣлямъ. Въ немъ является установившимся равновѣсіе между свѣтскимъ и религіознымъ образованіемъ, и всѣ тѣ духовные моменты, которые двигали его современниковъ, онъ разработалъ въ себѣ въ полной степени. Но высшаго сознанія онъ все-таки достигнуть не успѣлъ, и потому не удалось ему также примирить свой внутренній разладъ и уничтожить старую распрю, существовавшую между традиціею и разумомъ и, конечно, сильно волновавшую всѣхъ мыслящихъ между его современниками. Онъ былъ первый остроумный писатель въ еврейской литературѣ, умъ и проницательность не уступали въ немъ знанію и свободомыслію. Потому-то движеніе, сообщенное этимъ мыслителемъ духовной жизни своего народа, продолжало существовать въ этой послѣдней и послѣ него; оно оплодотворило и творчество Спинозы, который откинулъ покровъ, лежавшій на критическихъ намекахъ и экзегетическихъ загадкахъ Ибнъ Эзры; оно же привлекло въ свою область послѣдующихъ изслѣдователей и учителей еврейскаго народа и открыло библейской экзегетикѣ новые пути, основателемъ которыхъ является Ибнъ Эзра, этотъ, какъ его называетъ Спиноза, «liberioris ingenii vir et non mediocris eruditionis».

Тревожность и внутренняя разорванность одного изъ самыхъ независимыхъ умовъ того столѣтія, смѣсь суевѣрія и невѣрія, философіи и астрологіи, поражающая въ сочиненіяхъ Ибнъ Эзры, были, конечно, господствующимъ явленіемъ всей этой эпохи. Всѣ мыслящіе стремились къ примиренію традиціи и философіи, послѣ того, какъ пропасть, раздѣляющая ихъ, сдѣлалась вполнѣ очевидною. Этимъ стремленіемъ объясняется для насъ философія одного тогдашняго современника — *Авраама б. Давида Галеви* изъ Толедо (*Ибнъ Дауда*), который, какъ полагаютъ, умеръ мученическою смертью въ 1180 г. Ибнъ Даудъ не былъ изъ тѣхъ глубокихъ и оригинальныхъ мыслителей, которые обогащаютъ область метафизики новыми системами, но въ немъ находимъ мы основательнаго изслѣдователя, которому принадлежитъ заслуга проложенія дороги движенію, долженствовавшему найти себѣ полное развитіе въ дѣятельности одного изъ послѣдующихъ, болѣе выдающагося философа. Ибнъ Даудъ былъ собственно первымъ научнымъ представителемъ аристотелизма въ еврейской религіоз-

ной философіи,—аристотелизма, еще, правда, запруженнаго чужими идеями; онъ первый внесъ въ эту область порядокъ и дисциплину помощью заимствованной у Аристотеля строгой систематики. И вотъ почему его, написанное по арабски, сочиненіе «Akida-Rafia» (переведенное на еврейскій языкъ подъ такимъ же заглавіемъ «Emunah ramah», «Высшая Вѣра») представляетъ собою важную станцію на пути къ конечнымъ цѣлямъ философскаго познанія. Странная форма этого сочиненія, жесткій языкъ и тяжелое изложеніе—причиною того, что оно не пользовалось такою общеизвѣстностью, какая выпала на долю другихъ философскихъ трудовъ той эпохи; только новому времени было предоставлено снова возстановить значеніе этого серьезнаго мыслителя, поставившаго себѣ задачею доказать согласіе между разумомъ и Откровеніемъ относительно высшихъ проблемъ человѣческаго знанія. При этомъ онъ натурально исходитъ изъ предположенія, что Божественное Откровеніе не можетъ содержать въ себѣ ничего, противорѣчащаго разуму. Выше всѣхъ философовъ онъ цѣнитъ Аристотеля, а изъ еврейскихъ—Саадію; но онъ знаетъ также Платона, Гиппократа, Галена, и изъ арабскихъ мыслителей—Алфараби, Алгаззали и Авиценну; этому послѣднему онъ слѣдуетъ въ своемъ ученіи объ аттрибутахъ такъ близко, что трудъ его не безъ основанія называли «конспектомъ философіи Авиценны».

Ближайшимъ поводомъ къ сочиненію этой книги было изслѣдованіе о свободѣ воли; въ формѣ посланія къ другу онъ излагаетъ въ трехъ главахъ результатъ своихъ изслѣдованій, которыя естественно привели его прежде всего къ противоположности между матеріею и формой; эти понятія онъ объясняетъ совершенно въ духѣ школы Аристотеля и даже полемизируя противъ неоплатоническихъ идей Габироля. За его физикой идетъ его психологія, совершенно также, какъ у арабскихъ комментаторовъ Стагирита, причемъ, однако, онъ не слѣпо держится этого послѣдняго. Раздѣленіе душевныхъ силъ по видамъ сообразуется у него съ раздѣленіемъ живыхъ существъ на три категоріи: растеній, животныхъ и людей. Въ основаніе психологическаго анализа человѣческой натуры Ибнъ Даудъ кладетъ наблюденіе надъ различными царствами природы, которое само собою ведетъ его къ описанію «сенситивной души», пяти внѣшнихъ чувствъ и пяти душевныхъ силъ. Всѣ эти десять силъ служатъ волѣ; сенситивная душа имѣетъ еще сверхъ того двѣ двигающія силы—свободнаго перемѣщенія съ мѣста на мѣсто и дыханія, изъ которыхъ послѣдняя не дѣйствуетъ по своей волѣ. Исконное существованіе души Ибнъ Даудъ рѣшительно отри-

цаетъ, и сообразно этому, вопреки значительнымъ авторитетамъ, опровергаетъ также ученіе о метаморфозѣ. Что небо и звѣзды принимаетъ онъ за «мыслящія и чтущія божество существа», это понятно, если принять въ соображеніе связь его міровоззрѣнія съ міровоззрѣніемъ арабскихъ послѣдователей Аристотеля. Надъ этими свѣтилами, по представленію Ибнъ Дауда, существуетъ міръ духовъ, первобытный разумъ, сонмъ ангеловъ, которые исполняютъ функціи посредствующихъ существъ между Богомъ и міромъ. Аттрибуты Бога должны и могутъ быть только отрицательные; самымъ важнымъ изъ нихъ слѣдуетъ признавать существованіе, въ которомъ заключены всѣ остальные. Немного запутано мнѣніе Ибнъ Дауда объ ангелологіи; оно, точно также какъ и колеблющееся между Платономъ и Аристотелемъ воззрѣніе его на созданіе вселенной, лишено той твердости, которою отличаются другіе его взгляды. Ангелы, при такомъ ходѣ мысли, естественно представляются ему также посредниками передачи человѣку божественныхъ видѣній, даже пророческаго дара вообще. На всѣхъ этихъ представленіяхъ о Богѣ и мірѣ онъ строитъ свое ученіе о происхожденіи зла, въ физическомъ и нравственномъ смыслѣ, доказывая, что это зло возникаетъ только вслѣдствіе существованія въ вещахъ матеріальнаго начала, а никакъ не можетъ исходить отъ Бога, — равно какъ и ученіе о человѣческой свободѣ воли. Еврейство,—говоритъ онъ,—назначило относительно своихъ законовъ награду и наказаніе; оно, стало быть, предполагаетъ существованіе свободы воли. И философія также согласна съ этимъ, ибо она признала, что совершенное знаніе Божіе обнимаетъ также твореніе со всѣми его проявленіями по настоящей ихъ сущности, но что рядомъ съ возможностью видимою есть возможность дѣйствительная и что такимъ образомъ существуютъ въ подлунномъ мірѣ четыре категоріи причинъ—покоящіяся въ первоначальномъ намѣреніи Бога, естественныя, случайныя и основанныя на человѣческомъ выборѣ. Такимъ объясненіемъ, по мнѣнію Ибнъ Дауда, разрѣшается проблема человѣческой воли въ религіозномъ и философскомъ смыслѣ. Затѣмъ онъ старается согласить съ современною философіею и этическую часть своего еврейскаго міровоззрѣнія, и это совершается въ третьемъ отдѣлѣ его сочиненія, гдѣ онъ начертываетъ планъ практической философіи нравственнаго образа жизни и вслѣдъ за этимъ, примыкая къ Декалогу, даетъ самое наглядное разъясненіе достоинства и значенія обрядоваго закона. Если, какъ выше сказано, Авраамъ Ибнъ Даудъ и не былъ самостоятельнымъ мыслителемъ, у котораго мы могли бы отыскать какіе нибудь новые плодотворные зародыши философскаго познанія, то онъ

все-таки оказалъ своими изслѣдованіями значительное содѣйствіе еврейской религіозной философіи и проложилъ дорогу для послѣдовавшаго за нимъ, болѣе выдающагося ученаго, которому суждено было выполнить трудную задачу.

Не безъ успѣха пробовалъ свои силы Ибнъ Даудъ и на историческомъ поприщѣ, и его «Sefer Hakabbalah» (Книга Преданія) сдѣлалась извѣстною гораздо больше его религіозно-философскаго труда. Возобновившаяся борьба съ караимами въ Испаніи побудила его, для отпора имъ, представить въ историческомъ изложеніи цѣпь преданія отъ времени Моисея до современныхъ дней. Сочиненіе это, правда, лишено критики; но оно имѣетъ историческое значеніе по отношенію къ двумъ послѣднимъ столѣтіямъ испанскаго періода, при изображеніи которыхъ онъ пользовался самостоятельными изслѣдованіями и важными источниками. Полемика его противъ караимовъ, которыхъ онъ называетъ «нѣмыми псами», очень рѣзка и иногда несправедлива; историческія же указанія его точны и надежны. Къ цѣпи преданія онъ своеобразно присоединяетъ короткій очеркъ исторіи Рима отъ Ромула до вестготскаго царя Реккареда и исторію второго храма; но и тотъ, и другая полны ошибокъ и потому лишены достоинства, такъ какъ Авраамъ Ибнъ Даудъ находился здѣсь подъ вліяніемъ уже упомянутаго нами сказочнаго сочиненія арабскаго писателя Іосиппона.

Если Авраамъ Ибнъ Даудъ въ періодѣ процвѣтанія испанской литературы служитъ представителемъ преимущественно науки исторической, то въ его современникѣ *Веніаминѣ б. Іонѣ* изъ *Тудели* мы находимъ представителя науки географической, которая до того времени не была у евреевъ въ особомъ почетѣ и разрабатывалась очень мало. Между тѣмъ какъ естествознаніе, астрономія и географія математическая всегда находили себѣ между ними знатоковъ и дѣятелей, область землевѣдѣнія находилась почти въ полномъ пренебреженіи. Подобно средневѣковымъ народамъ вообще, евреи тоже мало заботились о другихъ племенахъ и странахъ, и нѣсколько болѣе живой интересъ проявляли они только относительно двухъ направленій этой науки: еврейскаго, т. е. того, которое собирало и сообщало свѣдѣнія о Св. Землѣ или о мѣстахъ пребыванія разсѣяннаго Израиля, или практическаго, которое доставляло свѣдѣнія, полезныя для торговли и промышленности, а при этомъ служило и къ пріятному развлеченію читающей публики. Между тѣмъ въ Библіи заключался образецъ и для этой отрасли знанія. «Такъ, за 1500 л. до обыкновеннаго лѣтосчисленія, уже были даны три древнѣйшія формы географическихъ извѣстій, какія

сохранились до нашего времени—первая общая таблица народовъ, первая спеціальная карта земель, а въ перечисленіи станцій странствія изъ Египта—первый маршрутъ переселенія народовъ».

Путешествіе Веніамина изъ Туделы, длившееся около девяти лѣтъ (1166—1173 г.), имѣло обѣ вышеупомянутыя цѣли. За это время научно образованный купецъ посѣтилъ Испанію, южную Францію, Италію, Грецію, Родосъ, Кипръ, Сирію, Палестину, Халифатъ и Персію. Оттуда, чрезъ индѣйско-арабское море и береговые города Іемена, онъ пустился въ обратный путь въ Египетъ, Сицилію и Кастилію. Это было въ 1173 г., къ которому относятъ и сочиненіе его путевого дневника.

Его Itinerarium «Massaoth Benjamin» (Путешествія Веніамина) важенъ для исторіи торговли и географіи точно также, какъ и для еврейской исторіи и литературы. При описаніи всякаго города онъ указываетъ число живущихъ въ немъ евреевъ, говоритъ объ условіяхъ ихъ жизни, поименовываетъ ихъ учителей и представителей. На линіи отъ Барцелоны до Багдада онъ называетъ 248 именъ, въ отдаленныхъ странахъ всего только 7. Его историческія и географическія показанія вполнѣ подтвердились и потому сдѣлались надежнымъ научнымъ источникомъ, ставящимъ путевыя записки Веніамина изъ Туделы наряду съ извѣстнымъ сочиненіемъ Марко Поло. Но подобно этому послѣднему и родоначальнику географической науки, Веніаминъ тоже не остался свободнымъ отъ подозрѣнія въ неблагонадежности и поддѣлкѣ. Только разсудительная критика убѣдительно доказала справедливость сообщеній нашего путешественника, точно также какъ Геродота и Марко Поло, и въ вымыслахъ, которымъ онъ иногда даетъ мѣсто въ своихъ описаніяхъ, обвинила не столько его, сколько его время, которое сочиняло такія сказки и требовало ихъ. Потребность въ освобожденіи была такъ сильна въ угнетенномъ еврейскомъ народѣ, что должна была проявляться всевозможными способами, и отыскиваніе Веніаминомъ слѣдовъ освобожденія имѣетъ въ себѣ нѣчто трогательное. Помимо этого, его путевыя записки, написанныя на раввинско-еврейскомъ языкѣ, довольно сухи и безцвѣтны. Даже тогда, когда онъ видитъ городъ предковъ и вступаетъ въ Іерусалимъ, разсказъ его не становится болѣе оживленнымъ. Веніаминъ былъ собственно не ученый путешественникъ, а купецъ, вѣроятно, преслѣдовавшій торговыя цѣли, но въ то же время хотѣвшій ознакомиться и съ положеніемъ своихъ единовѣрцевъ, вслѣдствіе чего его описанія имѣютъ важность для исторіи какъ евреевъ, такъ и вообще народовъ средневѣковой эпохи.

Всѣ эти путешествія и стремленія, литературныя созданія и студіи даютъ безпристрастному наблюдателю картину умственной высоты, на которую поднялась въ двѣнадцатомъ столѣтіи культура испанскихъ евреевъ. Весь кругъ тогдашнихъ знаній былъ затронутъ и разрабатываемъ ею, преимущественно же три главныхъ науки: естествовѣдѣніе, математика и философія. Изъ этой послѣдней добросовѣстные изслѣдователи старались перекинуть мостъ въ богословіе, которое вѣдь должно же было оставаться въ самой тѣсной связи съ ихъ религіозными изслѣдованіями. Не всегда удавалось это стремленіе, какъ показалъ ходъ развитія; но тѣмъ болѣе усиливалось и распространялось желаніе устроить это соглашеніе, чѣмъ шире захватывала культура разные круги общества и чѣмъ сильнѣе пробуждала она склонность къ великимъ загадкамъ жизни и вѣры. Вслѣдъ за ревностными, если и тщетными усиліями мыслителей, открывавшихъ дорогу къ цѣли, но не вступавшихъ на нее, долженъ былъ наконецъ явиться умъ великій, объемлющій всю область знанія, способный достигнуть этой цѣли,—умъ, который былъ бы равномѣрно господиномъ въ этихъ обѣихъ сферахъ науки, соединялъ бы въ себѣ спокойствіе и ясность, энергію и глубину, и такимъ образомъ могъ бы примирить еврейство и философію,—умъ, которому его обширныя свѣдѣнія и глубокая критика помогли бы освѣтить область религіи свѣточемъ науки и точно опредѣлить границы спекулятивнаго мышленія.

И этотъ умъ явился въ тотъ моментъ, когда солнце еврейской культуры достигло своего зенита и по неизмѣннымъ законамъ начало уже склоняться къ закату. То былъ *Моисей б. Маймунъ*, обыкновенно называемый *Маймуни* или, по начальнымъ буквамъ его имени—*Рамбамъ*, по арабски Abu Amran Musa b. Maimun Obaid Allah (1135—1204).

Ни одинъ поэтъ или мыслитель еврейской литературы не имѣлъ такого разносторонняго и проходившаго по стольким поколѣніямъ вліянія, какимъ пользовался Маймуни, но за то и ни одинъ изъ дѣятелей этой литературы не могъ сравниться съ нимъ по богатству свѣдѣній, ясности мысли и энергіи ея выполненія. Всѣ направленія литературы соединяются въ его имени и въ его творчествѣ, какъ въ ярко блистающемъ фокусѣ. Онъ внесъ порядокъ и систему въ хаотическія массы талмудической литературы, онъ указалъ пути и цѣли религіозно-научнымъ изслѣдованіямъ, онъ, наконецъ, насколько то было возможно, совершилъ нѣкоторое примиреніе между еврействомъ и философіею и установилъ границы обоихъ настолько точно, что съ этихъ поръ на нѣсколько столѣтій впередъ были

даны основныя условія, по которымъ могли развиваться, не враждуя другъ съ другомъ, философское изслѣдованіе и религіозное вѣрованіе. Немаловажными заслугами Маймуни должны мы признать и тѣ, которыя принадлежатъ ему по распространенію аристотелевскихъ идей, равно какъ и по усовершенствованію медицинской науки. Какъ ни далеко впередъ ушло настоящее время отъ тѣхъ научныхъ воззрѣній, которымъ Маймуни далъ систематическое выраженіе, но оно тѣмъ не менѣе можетъ правильно оцѣнить достоинство его творчества и величіе его ума, ибо Маймуни такъ полно воспринялъ въ себя и отразилъ въ себѣ свое собственное время, что всякому, умѣющему смотрѣть на явленія историческимъ глазомъ, онъ представляется «принявшимъ видимую форму духомъ своеобразно сложившейся эпохи».

Уже въ его юношескихъ сочиненіяхъ, написанныхъ далеко отъ родины, вѣроятно, въ Фецѣ или Фостатѣ *, обнаруживается основной планъ всей его литературной производительности, являющейся потомкамъ въ одномъ совокупномъ видѣ. То было одно сочиненіе астрономическаго содержанія, съ примѣненіемъ къ еврейству, именно по вопросу о научномъ основаніи и практическомъ установленіи еврейскаго календаря,—и главнымъ образомъ, комментарій къ отдѣльнымъ частямъ Талмуда, вѣроятно, долженствовавшій соединить практическіе результаты обоихъ Талмудовъ, вавилонскаго и іерусалимскаго. Отъ этого, по арабски написаннаго труда, на который слѣдуетъ смотрѣть нѣкоторымъ образомъ какъ на предварительную работу къ крупнымъ систематическимъ сочиненіямъ Маймуни, сохранился только одинъ трактатъ—«Rosch Haschanah».

Слѣдующее произведеніе его, гдѣ тридцатилѣтній авторъ является уже на достаточной высотѣ своего творчества, есть комментарій къ Мишнѣ, написанный тоже по арабски. Систематическій пріемъ мышленія и писанія выступаетъ съ убѣдительною силой уже въ этомъ трудѣ, имѣющемъ цѣлью изложить результаты талмудически-практической жизни и внести порядокъ въ ту область изученія, которая сдѣлалась въ высшей степени запутанною, благодаря способу обсужденія Талмуда. Семь лѣтъ, проведенныхъ Маймуни почти въ постоянныхъ странствіяхъ, даже большею частью въ бѣгствѣ отъ преслѣдованія фанатическихъ альмогадовъ, были посвящены имъ этой работѣ, полное значеніе которой по достоинству оцѣнено совре-

* Неточно, такъ какъ въ Фостатъ (въ Египтѣ) Маймуни прибылъ, когда ему было уже болѣе 30-ти лѣтъ отъ роду. *Ред.*

менниками и потомками. Правда, степень его научности не позволяетъ еще въ эту пору и ему предпринять то критическое разграниченіе взглядовъ Мишны и толкованій Гемары, которое неоднократно удавалось новымъ изслѣдователямъ; строго держась раввинской точки зрѣнія, онъ объясняетъ Мишну просто и ясно изъ толкованій талмудистовъ, и только рѣдко позволяетъ себѣ отступленіе отъ нихъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло не идетъ о имѣющей практическое значеніе разницѣ. Точно также позволяетъ онъ себѣ иногда экскурсы философскаго и догматическаго характера, не нарушая этимъ единства фактически веденнаго комментарія. Если сообразить, что молодой Маймуни не имѣлъ въ этой работѣ никакихъ достойныхъ вниманія предшественниковъ, то это обстоятельство еще усиливаетъ ея достоинство. Обозрѣвая яснымъ взглядомъ всю еврейскую религіозную письменность, Маймуни призналъ одною изъ важнѣйшихъ современныхъ задачъ—упростить методическою обработкой изученіе религіозно-законодательной части преданія, которая въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій, благодаря занятію Талмудомъ, приняла чрезмѣрно большіе размѣры,—для того, чтобы оно не вытѣсняло другихъ наукъ и само не было отодвинуто ими на задній планъ.

Уже тотъ пріемъ, который встрѣтило это сочиненіе у современниковъ, можетъ служить мѣриломъ его достоинства. Быстрѣе, чѣмъ всѣ прежнія работы съ такимъ же содержаніемъ, оно распространилось по всѣмъ странамъ, гдѣ евреи были знакомы съ арабскимъ языкомъ, а въ другихъ оно сдѣлалось доступно посредствомъ переводовъ на еврейскій языкъ, исполненныхъ пятью различными учеными, и даже на латинскій и испанскій. Впослѣдствіи этотъ трудъ утратилъ, правда, свое значеніе, вслѣдствіе-ли неудовлетворительности перевода, или потому, что его затмило другое, болѣе крупное сочиненіе Маймуни. Только философскіе экскурсы сохранили свою важность, ибо именно они были лучше всего переведены и неоднократно комментированы.

Одно изъ этихъ философскихъ разсужденій комментарія къ Мишнѣ имѣетъ источникомъ и попытку Маймуни — выставить на видъ главные принципы или религіозные догматы еврейской вѣры и подкрѣпить ихъ доказательными цитатами изъ Библіи. *Тринадцать* такихъ пунктовъ установилъ Маймуни; они, само собой разумѣется, касаются существа Бога: 1) бытіе, 2) единичность, 3) духовность, 4) вѣчность, 5) принадлежность права на поклоненіе со стороны людей исключительно Богу, которому обязано своимъ существованіемъ все, что есть; затѣмъ—Откровеніе,

и именно—6) Откровеніе посредствомъ пророковъ вообще, 7) великое Откровеніе чрезъ Моисея въ особенности, 8) божественное происхожденіе ученія, 9) его совершенство и вѣчное значеніе; наконецъ Божье управленіе міромъ, и именно—10) божественный Промыслъ, 11) награда и наказаніе за человѣческіе поступки здѣсь и въ другомъ мірѣ, 12) ниспосланіе Божественнаго Мессіи, 13) воскресеніе.

Хотя эта систематизація догматовъ вѣры порождала большую опасность для свободы этой послѣдней и пытливаго изслѣдованія, и хотя воззрѣніе Маймуни вызвало впослѣдствіи значительную оппозицію, но основныя положенія его все-таки продолжали пользоваться большимъ авторитетомъ, и часть ихъ перешла даже въ литургію синагоги. Одинъ неизвѣстный поэтъ взялъ ихъ темою гимна—Jigdal, которымъ въ еврейскихъ храмахъ начинается утренняя молитва. Они же неоднократно клались въ основаніе обученія юношества, причемъ, однако, авторитетность ихъ не признавалась повсемѣстно.

Уже въ то время извѣстность Маймуни, благодаря его комментарію къ Мишнѣ, была въ такой степени распространена, что изо всѣхъ странъ Діаспоры къ нему безпрестанно обращались съ запросами религіознаго содержанія. Поэтому и въ литературѣ отвѣтовъ онъ занимаетъ значительное мѣсто. Сверхъ отдѣльныхъ его рѣшеній и писемъ и большого посланія къ одному южно-арабскому раввину «Iggereth Teman» (Посланіе въ Іеменъ), существуетъ еще объемистое, заключающее въ себѣ 155 отвѣтовъ сочиненіе, гдѣ даются подробныя рѣшенія по различнымъ частямъ религіозно-обрядовой жизни. Въ большомъ посланіи, относящемся приблизительно къ времени послѣ окончанія комментарія Мишны, Маймуни обращается къ нѣкоему Іакову Алфаюмя, спрашивающему у него совѣтовъ по поводу одного лже-Мессіи, который старался ввести въ заблужденіе сильно угнетенныхъ и неоднократно принуждавшихся къ принятію ислама единовѣрцевъ. Отвѣтъ Маймуни, бывшій вмѣстѣ съ тѣмъ циркулярнымъ посланіемъ ко всѣмъ общинамъ тѣхъ странъ, во многихъ отношеніяхъ важенъ и характеристиченъ. «Божественное ученіе,—такъ начинаетъ онъ,—находящееся въ нашихъ рукахъ, искони пріобрѣтало намъ враговъ, и они постоянно стремились къ отвращенію насъ отъ него. Мы много страдали въ древніе вѣка, и наши страданія не уменьшились съ тѣхъ поръ, какъ возникли двѣ новыя религіи—христіанская и магометанская... И мы должны принимать на себя страданія ради ученія нашего. Но муки наши не подавятъ насъ; сколько притѣснителей ни возставало противъ насъ, всѣ они погибли, а имя

Израиля будетъ существовать вѣчно. Страданья для насъ—пробный камень, и честью и славою своею должны мы признавать то, что не падаемъ подъ ихъ гнетомъ». Подкрѣпивъ эти слова доказательными цитатами изъ Библіи, Маймуни продолжаетъ: «Что касается сообщаемаго тобою извѣстія, что этотъ отступникъ старается словами Библіи: «Я сдѣлаю его (Израиля) великимъ народомъ» и т. д. доказать божественность миссіи Магомета—то аргументы его до такой степени тривіальны и смѣшны, что даже магометане издѣваются надъ ними». Относительно самого магометанскаго лже-Мессіи Маймуни высказываетъ мнѣніе, что онъ «сумасшедшій» и признаетъ его невмѣняемымъ. Послѣ аргумента приведенныхъ имъ противъ средневѣковаго соціализма, Маймуни вспоминаетъ еще много другихъ лже-Мессій, появлявшихся въ Фецѣ, Кордовѣ и Франціи и причинившихъ тамъ много бѣдъ,—а въ заключеніе даетъ совѣтъ не забѣгать впередъ въ обѣтованное время, а выжидать его съ тихою покорностью.

Не менѣе важно по отношенію къ образу мыслей Маймуни и искренности ихъ выраженія другое циркулярное посланіе его, насчетъ подлинности котораго, впрочемъ, возникали сомнѣнія. Это—«Iggeret Haschemad» (Письмо о вынужденномъ отступничествѣ) написанное еще въ Фецѣ около 1165 г. Маймуни отвѣчаетъ въ немъ на вопросъ одного современника, которому удалось спастись отъ религіознаго гоненія—вопросъ, какъ слѣдуетъ поступать при подобныхъ опасностяхъ: признавать-ли божественность миссіи Магомета и его пророческій даръ, или, рискуя даже жизнью, отказываться отъ такого признанія, какъ противорѣчащаго обязательству слѣдовать Моисееву ученію. «Въ этихъ случаяхъ,—отвѣчаетъ Маймуни,—я совѣтую себѣ, друзьямъ и спрашивающимъ оставлять подобныя мѣстности и уходить туда, гдѣ можно соблюдать свою религію, не подвергаясь преслѣдованіямъ; никакія соображенія объ опасностяхъ, домѣ, дѣтяхъ не должны удерживать отъ исполненія этого рѣшенія; божественное ученіе для разумнаго человѣка стоитъ выше всѣхъ случайностей; эти послѣднія проходятъ, оно остается вѣчно». Извѣстно, какъ самъ Маймуни поступалъ въ подобномъ положеніи, и потому онъ имѣлъ полное право рекомендовать такой же образъ мыслей и дѣйствій своимъ единовѣрцамъ. Тѣмъ не менѣе онъ отнюдь не относился съ несправедливостью или нетерпимостью къ другимъ вѣроисповѣданіямъ, и въ циркулярномъ посланіи къ одному прозелиту, перешедшему изъ Ислама въ еврейство, говоритъ положительно: «Магометане не язычники, хотя они и покланяются Кеблѣ, бывшему нѣкогда мѣстомъ идолослуженія; ихъ цѣль—преклоняться предъ Богомъ,

идолослуженіе исчезло изъ ихъ среды. То, что сохранилось у нихъ изъ идолопоклонническихъ обычаевъ, напр. киданіе камнями въ сатану и т. п., имѣетъ основаніемъ не языческое суевѣріе, а соображеніе иного рода. Пусть они выдумываютъ на насъ разныя небылицы... Мы не станемъ все-таки платить имъ тою же монетою, но будемъ чтить только правду и согласно съ нею говорить: магометане вѣрятъ, что Богъ единъ!»

Такимъ же гуманнымъ духомъ проникнуты и всѣ другія циркулярныя посланія Маймуни—какъ обращенное къ марсельскимъ ученымъ, въ которомъ онъ доказываетъ ничтожество астрологовъ и астрологическихъ вычисленій, такъ и записка о вѣрѣ въ воскресеніе, и многія другія рѣшенія этого глубокаго и яснаго мыслителя. Свободный, на великое направленный умъ обнаруживается въ этой перепискѣ—умъ, который стремится освободить единовѣрцевъ изъ оковъ суевѣрія и снова привести ихъ къ источнику чистаго монотеистическаго ученія.

На томъ же самомъ фундаментѣ построено и второе главное сочиненіе Маймуни—единственное написанное имъ по еврейски—«Mischneh Thora» (Повтореніе ученія), представляющее собою кодексъ всего еврейскаго законодательства въ систематическомъ порядкѣ и логическомъ изложеніи. Вслѣдствіе того, что это произведеніе состоитъ изъ четырнадцати книгъ, оно было озаглавлено также «Sefer Hajad» (Книга четырнадцати — число соотвѣтствующее еврейскому Iad), а въ послѣдствіи—«Iad Hachasakah» (Сильная Рука), подъ каковымъ заглавіемъ оно вообще извѣстно въ еврейскихъ кругахъ. Само собой разумѣется, что въ такомъ сочиненіи Маймуни въ точности слѣдуетъ правилу Талмуда; онъ даже опредѣлительно заявляетъ, что заключающіяся въ Вавилонскомъ Талмудѣ предписанія обязательны для Израиля. Тѣмъ не менѣе, принужденъ онъ мѣстами слѣдовать болѣе раціональнымъ соображеніямъ и отступать отъ талмудическихъ воззрѣній тамъ, гдѣ дѣло идетъ о натурѣ демоновъ, силѣ колдовства, вліяніи звѣздъ и толкованіи сновъ, т.-е. о томъ, на что онъ смотритъ какъ на чистѣйшее суевѣріе. 14 книгъ его сочиненія имѣютъ предметомъ: 1. познанія, 2. любовь, 3. дни праздниковъ, 4. брачные законы, 5. святость, 6. обѣты, 7. посѣвы, 8. богослуженіе, 9. жертвоприношенія, 10. чистоту, 11. возмѣщеніе убытковъ, 12. куплю и продажу, 13. суды, 14. судей. Каждая книга распадается на галахоты, заглавія которыхъ приводятся въ началѣ, а каждая Галаха въ свою очередь раздѣляется на главы и параграфы.

Десять лѣтъ непрерывно работалъ Маймуни надъ этимъ исполинскимъ

сочиненіемъ, которое представляется единственнымъ даже въ еврейской литературѣ и одно было бы достаточно для обезпеченія славы автора въ потомствѣ. «Это сочиненіе написалъ я для того,—такъ говоритъ онъ во введеніи, впослѣдствіи подвергавшемся многимъ нападкамъ,—чтобы ты, когда прочтешь Библію и близко познакомишься съ этой книгой, могъ обходиться безъ Талмуда, ибо тутъ ты вполнѣ узнаешь содержаніе еврейства въ томъ видѣ, въ какомъ оно выработалось талмудическимъ путемъ». Не слѣдуетъ, однако, думать, что Маймуни дѣйствительно имѣлъ намѣреніе вытѣснить своимъ сочиненіемъ Талмудъ; оно было совершенно чуждо ему, и ничто не огорчало его такъ, какъ встрѣча съ этимъ мнѣніемъ у его современниковъ. «Знай, мой другъ,—говоритъ онъ въ одномъ письмѣ,—что всякій изъ старыхъ философовъ и врачей, писавшій книгу о религіозныхъ предметахъ или по другимъ наукамъ, постоянно употребляетъ одну изъ двухъ формъ—или конспекта, или комментарія. Конспектъ (compendium) обыкновенно ставитъ опредѣлительное рѣшеніе, безъ вопроса и отвѣта или доказательства; напротивъ того, комментарій ставитъ во главѣ опредѣлительное рѣшеніе, а затѣмъ даетъ мѣсто тому, что̀ вызываетъ противорѣчіе сказанному—вопросы на счетъ всякаго пункта, отвѣты, доказательства справедливости одного и ложности другого, правильности того и неправильности этого. Комментарный пріемъ есть пріемъ Талмуда, ибо Талмудъ есть комментарій къ Мишнѣ; я же написалъ не комментарій, а compendium по образцу Мишны». Нѣсколько разъ защищаетъ себя Маймуни отъ упрека, что онъ имѣлъ намѣреніе уничтожить изученіе Талмуда, или даже только ограничить его; по его словамъ, у него была одна цѣль — «тѣмъ, кто не въ состояніи проникнуть умомъ въ тайники Талмуда и не могутъ добыть себѣ въ немъ удовлетворительные отвѣты на счетъ дозволеннаго и недозволеннаго»—дать руководителя по этому лабиринту.

Съ какой бы точки зрѣнія ушедшаго впередъ времени ни стали мы разсматривать этотъ трудъ во всей его совокупности, нельзя не признать, что у Маймуни выполненіе вполнѣ соотвѣтствовало цѣли и что избранный имъ путь былъ единственно правильный для того, чтобы внести планъ и порядокъ въ изученіе еврейской религіозной науки. Почти невозможно сообразить, какъ развилась бы эта отрасль знанія, еслибы она продолжала идти путями, проложенными нѣсколько столѣтій тому назадъ учителями и учениками, еслибы Маймуни не разсѣялъ этого хаоса и своимъ сочиненіемъ не указалъ умамъ новыхъ дорогъ. Правда, что такое систематизированіе, какое онъ употребилъ уже при постановкѣ догматовъ вѣры, было

собственно чуждо свободному духу еврейства и пытливаго изслѣдованія, правда, что оно оставило безъ вниманія историческое развитіе и придало одинаковое значеніе всѣмъ правиламъ и предписаніямъ, правда, наконецъ, что въ немъ заключалось стѣсненіе соотвѣтствующей времени разработки и ограниченіе возможности для прогресса будущихъ лѣтъ найти себѣ вліяніе и доступъ въ замкнутой системѣ галахотъ и параграфовъ,—но всѣмъ этимъ упрекамъ противопоставляется фактъ, что образъ Маймуни мы можемъ возстановить только съ помощью его времени, что пониманіе и надлежащая оцѣнка его труда возможна только въ связи съ воззрѣніями и цѣлями его современниковъ и что поэтому историческая точка зрѣнія должна была оставаться ему чуждою въ такой же степени, въ какой и всей средневѣковой эпохѣ.

Въ видѣ вступленія къ этому, обнимавшему все зданіе еврейской религіи сочиненію, Маймуни незадолго до того написалъ по-арабски «Sefer Hamizwoth» (Книга Законовъ) насчетъ 613 библейскихъ правилъ и запрещеній, гдѣ, въ противоположность прежнимъ исчисленіямъ, всѣ законы приводились въ систематическомъ видѣ на основаніи 14 предпосланныхъ имъ принциповъ—Schoraschim. Это сочиненіе тоже было переведено три раза на еврейскій языкъ и подверглось многимъ нападкамъ, какъ и его «Mischneh Thora», которое при жизни автора и послѣ его смерти вызывало сильную оппозицію и было предметомъ такого же ревностнаго изученія. Болѣе 70 суперъ-коментаріевъ служатъ, конечно, самымъ краснорѣчивымъ доказательствомъ вниманія, съ которымъ относились къ этому труду изслѣдователи въ позднѣйшее время.

Но во всѣхъ, написанныхъ до тѣхъ поръ сочиненіяхъ, Маймуни является не только набожнымъ истолкователемъ закона, а и глубокимъ мыслителемъ. Уже введеніе къ «Mischneh Thora» представляетъ краткую систему религіозной философіи, какъ существенное основаніе всего ученія; въ коментаріѣ же къ Мишнѣ авторъ, при объясненіи трактата о «изреченіяхъ отцевъ» представляетъ систему этики. Высшимъ принципомъ этой послѣдней признается свобода воли. Нѣтъ никакого предопредѣленія, и всемогущество Божье знаетъ силу людей, не руководя ею. Но человѣкъ долженъ стремиться къ добру не изъ-за награды, а ради самого себя и по любви къ Богу. Возмездіе же безсмертная душа получаетъ уже въ загробномъ мірѣ. Высшее наслажденіе и высшее благо въ мірѣ здѣшнемъ составляетъ познаніе истины, и это блаженство равнозначуще съ познаніемъ Бога. При добродѣтельномъ образѣ жизни надо стремиться къ достиженію

едины. Во всемъ остально… Маймуни и въ своей этикѣ слѣдуетъ греческому философу, раздѣляющему добродѣтели на этическія и діаноэтическія.

Было, однако, очевидно, что этимъ не исчерпаются стремленія Маймуни. Соотвѣтственно принципу, изъ котораго онъ исходитъ, за систематизированіемъ религіознаго закона на научномъ фундаментѣ должна была послѣдовать попытка объясненія и примиренія религіи откровенія и греческо-арабской философіи. И дѣйствительно, лѣтъ черезъ десять послѣ окончанія «Mischneh Tora» Маймуни выпустилъ свой религіозно-философскій трудъ «Dalalat al-Haïrin» (по-еврейски «Moreh Nebuchim», Руководство для сомнѣвающихся). Это сочиненіе можно считать самымъ выдающимся созданіемъ еврейско-философской литературы въ средніе вѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ—послѣднимъ фазисомъ развитія философскихъ изслѣдованій у евреевъ. «Moreh» повело эти изслѣдованія новыми путями, доставивъ перипатетическому ученію, которое до сихъ поръ только терпѣлось рядомъ съ другими системами, философское единодержавіе у евреевъ и сдѣлавъ этихъ послѣднихъ способными стать посредниками между греческо-арабскою философіею и господствовавшею въ христіанской Европѣ схоластикой. Въ предѣлахъ же еврейства эта книга оказывала вліяніе, которое пережило перипатетическую философію.

Названный трудъ, скорѣе предполагающій, чѣмъ устанавливающій философскую систему, раздѣленъ на три части. Первая заключаетъ въ 76 главахъ ученіе объ аттрибутахъ Бога, о встрѣчающихся въ Библіи именахъ Божьихъ, о трактующихъ тотъ же сюжетъ доктринахъ и мнѣніяхъ господствующихъ философскихъ школъ, особенно Motekallemin. Вторая, состоящая изъ 46 главъ, начинается съ объясненія философіи Аристотеля и присоединяетъ къ этому ученіе объ исконномъ существованіи міра, о божественномъ Откровеніи и о пророчествѣ. Болѣе подробнымъ объясненіемъ пророческой дѣятельности открывается третья, имѣющая 45 главъ, часть, которая сверхъ того заключаетъ въ себѣ разсужденія о божественномъ Промыслѣ и объ основахъ библейскаго законодательства. Исходя изъ экзегетической тенденціи, Маймуни тотчасъ же опредѣляетъ своему труду надлежащее положеніе—основателя раціональнаго богословія на спекулятивномъ фундаментѣ.

Способъ и пріемъ, употребленный этимъ яснымъ и глубокимъ мыслителемъ для выполненія его цѣли въ духѣ его времени, могутъ нѣкоторымъ образомъ служить иллюстраціею хода его философскаго міровоззрѣнія, равно какъ и его религіознаго образа мыслей. Понятно, что онъ начинаетъ съ

того, чтобы привести «сомнѣвающихся» къ чистому понятію о Богѣ. Ученіе о Божьихъ аттрибутахъ онъ объясняетъ въ отрицательномъ смыслѣ, ибо то или другое свойство не можетъ быть вполнѣ принадлежностью существа, но въ извѣстномъ смыслѣ только присоединяется къ нему. Къ Богу же ничто не присоединяется, въ Немъ все недѣлимо соединено, тогда какъ упоминаніе о свойствахъ съ одной стороны предполагаетъ извѣстное раздѣленіе, съ другой—единство составное, а не въ самомъ себѣ замкнутое, какъ единство Бога. Чистая духовность Бога есть для Маймуни основаніе всего еврейства. Поэтому онъ не допускаетъ рѣшительно никакого ограниченія въ понятіи божества и признаетъ только отрицательные аттрибуты, такъ что только высшая отвлеченность можетъ быть признаваема за единственно достойное философское міровоззрѣніе. Приводимыя у Маймуни доказательства бытія Бога, Его безтѣлесности и единичности, тѣ же—за исключеніемъ одного, космологическаго—какія представилъ Аристотель въ своей физикѣ и метафизикѣ; въ космологическомъ же аргументѣ онъ слѣдуетъ, вѣроятно, арабскому философу *Авиценнѣ*. Отъ Аристотелевыхъ основаній понятій о Богѣ, какъ о primus motor, Маймуни приходитъ къ разсужденію о мірѣ и его отношеніи къ Богу. Далеко опередивъ Аристотеля въ астрономическихъ знаніяхъ, онъ безусловно слѣдуетъ этому философу въ физическомъ ученіи о подлунномъ и нездѣшнемъ мірѣ сферъ, о существующей на землѣ, постоянно измѣняющей свои формы, матеріи четырехъ стихій и о неземной, неизмѣнно сохраняющей свою форму матеріи пятаго тѣла; только вопросъ о томъ, какимъ образомъ Богъ приводитъ въ движеніе сферы, разъединяетъ Маймуни съ его учителемъ и вызываетъ у него неоплатонически окрашенное положеніе, что существуетъ столько же интеллигенцій, сколько сферъ, и что высшая изъ нихъ, «дѣятельный разумъ», должна быть сама форма, ибо она надѣляетъ формами, и сама духъ, ибо она осуществляетъ духъ. Во взглядѣ на сотвореніе міра Маймуни тоже расходится съ греческимъ мудрецомъ, доказательства котораго онъ приводитъ только для того, чтобы опровергать ихъ. Если Аристотель утверждаетъ, что міръ долженъ былъ сотвориться изъ существовавшей уже матеріи и что духъ Божій только далъ образъ этой матеріи, то религіозное убѣжденіе Маймуни причиною того, что хотя слова Писанія могутъ быть истолкованы въ смыслѣ философіи, но онъ принимаетъ теорію сотворенія міра изъ ничего, тѣмъ болѣе, что мнѣніе противоположное исключаетъ чудо, безъ котораго взглядъ богословскій никакъ не могъ обойтись. Что же касается Божественнаго Промысла, то Май-

муни не присоединяется ни къ подробно изложеннымъ у него взглядамъ Эпикура и его школы, ни къ Аристотелевымъ, ни къ Ашаріи и Мутазилы, а держится воззрѣнія библейскаго, по которому человѣкъ совершенно свободенъ, а Богъ совершенно справедливъ, такъ что все доброе, случающееся съ человѣкомъ, представляется его наградою, все же злое — его наказаніемъ. Божественный Промыслъ направляется сообразно степени божественнаго воздѣйствія на вещи; благодаря своему безсмертному духу, человѣкъ находится въ непосредственной связи съ абсолютнымъ духомъ и пріобрѣтаетъ себѣ такимъ образомъ провидѣніе Божіе, знаніе котораго объемлетъ безконечное. Это ученіе дѣлаетъ понятною вышеупомянутую этическую точку зрѣнія Маймуни, по которой мышленіе и достиженіе истиннаго познанія въ божественныхъ вещахъ—сами себѣ цѣль и высшее совершенство. Ими достигается безсмертіе, ими только человѣкъ становится человѣкомъ. Высшей степени совершенства, по мнѣнію Маймуни, достигаетъ, конечно, тотъ, кто направляетъ все свое мышленіе и всю свою дѣятельность къ усовершенствованію себя въ божественныхъ вещахъ. Самая высокая ступень—ступень пророчества—есть нравственный идеалъ Маймуни. Его ученіе о нравственности совершенно согласно съ взглядами Аристотеля и такимъ образомъ отличается своимъ нравственнымъ достоинствомъ и этическимъ духомъ. Оно составляетъ также мостъ къ устраиваемому имъ примиренію между философіею и Библіею, педагогическое и философское значеніе которой онъ сперва ставитъ въ надлежащемъ свѣтѣ, чтобы затѣмъ начать свои примирительныя попытки съ аттрибутовъ, съ какими Богъ является въ Библіи и въ которыхъ онъ видитъ только чувственно звучащія названія духовныхъ вещей. Слова выражаютъ различныя, родственныя между собою понятія, изъ которыхъ одно обозначаетъ чувственный моментъ, другое — духовный. Такъ устраняются для Маймуни всѣ разногласія, существующія между буквальнымъ смысломъ Библіи и философскимъ міровоззрѣніемъ, относительно какъ бытія Бога и Его совершенства, такъ и пророческаго дара, на который нашъ мыслитель смотритъ, какъ на имѣющую основаніе въ человѣческой натурѣ ступень совершенства, какъ на воздѣйствіе Бога, черезъ посредство активной интеллигенціи, на способность познанія и чрезъ нее—на силу воображенія. Высшей пророческой ступени, по мнѣнію Маймуни, достигнулъ Моисей, ибо онъ не нуждался ни въ какомъ содѣйствіи фантазіи для того, чтобы возвѣстить міру полученный имъ завѣтъ. Отъ этой духовной высоты всего одинъ шагъ къ Откровенію, которое вѣдь

тоже,—говоритъ Маймуни,—есть чисто духовный актъ, преобразованіе человѣческаго духа въ вездѣсущій духъ Божій.

Способъ, какимъ Маймуни старается согласить свои философскія пріобрѣтенія съ библейскими и талмудическими традиціями, въ своихъ отдѣльныхъ подробностяхъ такъ значителенъ, такъ ясенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ либераленъ, что эта часть сочиненія—самая важная его часть. Тутъ авторъ выходитъ также за предѣлы области чисто научной спекулятивности и вдается—въ третьемъ отдѣлѣ своего труда—въ разсмотрѣніе практической стороны Библіи, т. е. законодательства. Но здѣсь его изслѣдованіямъ придаетъ такое высокое достоинство не столько разрѣшеніе задачи въ примирительномъ смыслѣ, сколько фактъ, что Маймуни вообще отважился на изслѣдованіе основаній и причинъ законовъ. Онъ дѣлитъ всѣ правила и запрещенія на 14 классовъ, и потолику, поколику дѣло не идетъ о фундаментальныхъ истинахъ, старается указать болѣе глубокія основанія тѣхъ и другихъ. И здѣсь Маймуни не сдѣлалъ тѣхъ выводовъ, которые можно было бы извлечь изъ его философскаго міровоззрѣнія и религіознаго образа мыслей. Многимъ законамъ подыскиваетъ онъ мѣстныя и историческія причины, другіе объясняетъ возникшею потребностью противодѣйствовать суевѣрнымъ представленіямъ стараго времени и языческаго первобытнаго народа Сабейцевъ. Но такою мотивировкою Маймуни собственно отнялъ почву у многихъ изъ этихъ законовъ, насколько они еще пользовались авторитетомъ. И онъ, вѣроятно, самъ чувствовалъ это, ибо повторяетъ и усердно защищаетъ религіозные моменты всего законодательства, торжественно провозглашая въ концѣ сочиненія ихъ обязательность на вѣчное время для Израиля.

Если Маймуни называетъ это „истинною наукою Торы", то такое названіе вполнѣ правильно, такъ какъ „Moreh" несомнѣнно есть прочный фундаментъ раціональнаго еврейскаго богословія на спекулятивно-философской подкладкѣ, могущій дать поучительныя указанія на счетъ Бога, міра, Промысла, Откровенія и законодательства. Маймуни не уходитъ впередъ средневѣковыхъ воззрѣній, но въ немъ все-таки мы видимъ высшую ступень того, чего въ ту пору могло достигнуть еврейство. Много аналогіи представляютъ его жизнь и научная дѣятельность съ жизнью и дѣятельностью арабскаго свободнаго мыслителя Аверроэса, съ которымъ его и сравниваютъ неоднократно. Аверроэсъ или Ибнъ Рощдъ былъ современникъ Маймуни, философъ Аристотелевой школы, которому, за его философскіе взгляды, пришлось испытать много невзгодъ въ тотъ періодъ фанатиче-

ской реакціи въ Исламѣ. Аверроэсъ также * нашелся вынужденнымъ въ концѣ концовъ покориться господствующимъ убѣжденіямъ. Свои комментаріи къ Аристотелю онъ написалъ почти въ то самое время, когда Маймуни работалъ надъ своимъ „Руководствомъ для сомнѣвающихся". Конечною цѣлью обоихъ было—сдѣлать Стагирскаго мудреца единодержавнымъ властителемъ области философіи какъ въ мечети, такъ и въ синагогѣ. Какъ къ нимъ впослѣдствіи присоединилась въ этомъ отношеніи и христіанская церковь—объ этомъ будетъ разсказано ниже.

О медицинскихъ сочиненіяхъ Маймуни мы уже упоминали. И въ нихъ явственно обнаруживается наклонность автора къ систематизированію и схематизированію. Для медицинской науки они не имѣютъ почти никакого значенія, кромѣ историческаго. Въ этомъ методическомъ духѣ онъ обработалъ труды *Галена* и такимъ же образомъ написалъ свои медицинскіе афоризмы, появившіеся въ еврейскомъ переводѣ подъ заглавіемъ «Pirke Moscheh» (трактаты Моисея) и свой трактатъ о здоровьѣ. Повидимому, Маймуни хотѣлъ кодифицировать медицинскій матеріалъ знанія точно также, какъ онъ дѣлалъ это съ богословіемъ.

Къ болѣе позднему періоду жизни Маймуни принадлежатъ и многія мелкія философскія сочиненія, которыя всѣ имѣютъ строго Аристотелевскій фундаментъ. Таковы сочиненія по логикѣ, «Biur Miloth Higajon» (Техническія выраженія логики), трактатъ о блаженствѣ — «Perakim be-Hazlachah», и трактатъ о единичности Бога—«Maamar Hajjichud». Что касается остальныхъ, то часть ихъ очевидно только приписана знаменитому учителю, на счетъ же другой части, напр., нѣкоторыхъ циркулярныхъ посланій, споръ о ихъ подлинности до сихъ поръ остается нерѣшеннымъ **.

Характеръ всего творчества этого серьезнаго мыслителя можно резюмировать словами, которыя онъ противопоставилъ всѣмъ сомнѣніямъ и возраженіямъ, вызваннымъ его религіозно-философскимъ трудомъ: «Однимъ

* Слово „также" здѣсь неумѣстно, такъ какъ Маймуни никогда не колебался въ признаніи безусловной обязательности еврейскихъ законовъ и никогда не переставалъ отстаивать свободу изслѣдованія причинъ и значенія этихъ законовъ. *Ред.*

** Изъ посланій Маймуни самое значительное (посланіе къ его сыну р. Аврааму) навѣрно подложно, какъ неопровержимо доказалъ Рапопортъ, и нынѣ ни одинъ спеціалистъ въ этомъ уже не сомнѣвается.

Ред.

словомъ, я такой, а не иной. Если у меня является мысль, и я могу ее выразить только такимъ образомъ, что она удовлетворитъ и подвинетъ одного изъ десяти тысячъ, одного мыслящаго, представляясь, быть можетъ, невыносимою для массы, то я открыто и смѣло произношу слово, просвѣтляющее разумнаго, хотя бы на меня обрушивались за это укоризны невѣжественной толпы».

Таковъ былъ Маймуни, человѣкъ «сильной руки», герой чистаго мышленія, благородныхъ желаній, проникнутый пламеннымъ сочувствіемъ къ своей вѣрѣ, любовью къ наукѣ, полный возвышенныхъ, нравственныхъ идей и цѣлей, полный кроткой теплоты и снисходительности относительно иновѣрцевъ, мыслитель съ широкимъ кругозоромъ, въ которомъ гармонически соединились еще разъ всѣ яркіе лучи заходящаго солнца испанской блистательной эпохи.

Если мы кинемъ снова взглядъ на это время, достигнувшее высшей ступени своего развитія съ появленіемъ Маймуни, то получимъ картину эпохи, въ которой внезапно начинаютъ развиваться всѣ силы народа, точно окрыленныя скрытымъ вдохновеніемъ. Обильный и благотворный потокъ изливается на литературу; всюду появляются свѣжіе и сочные ростки, и затѣмъ наступаетъ день жатвы, когда въ родныя житницы сносятся плоды, долженствующіе служить пищею и для отдаленныхъ грядущихъ поколѣній. Наконецъ и въ исторіи, и въ литературѣ—какъ это бываетъ и въ природѣ—за обильною плодами осенью наступаетъ холодная, ледяная зима, когда всѣ силы повидимому спятъ, между тѣмъ какъ онѣ втайнѣ работаютъ и творятъ для предстоящей весны.

Три столѣтія испанско-арабской литературы приносятъ богатые результаты какъ въ наукѣ, такъ и въ поэзіи. Еврейское языкознаніе становится самостоятельнымъ научнымъ знаніемъ, имѣющимъ свои собственные законы; ученые, какъ *Іуда б. Корейшъ*, *Менахемъ б. Сарукъ*, *Дунашъ б. Лабратъ*, *Іуда Хайюгъ* и *Іона ибнъ Ганнахъ*, основываютъ и двигаютъ впередъ эту отрасль, процвѣтаніе которой въ свою очередь оплодотворяетъ библейскую экзегетику, глубоко проникающую въ смыслъ слова Писанія и, наконецъ, трудами *Авраама ибнъ Эзры* привлекающую въ область толкованія высшія проблемы этого слова. Философія, исходя изъ неоплатонизма, возводится на высокую ступень арабско-аристотелевскаго мышленія цѣлымъ рядомъ творческихъ мыслителей, каковы *Саадіа*, *Га-*

бироль, Іуда Галеви, Авраамъ б. Давидъ и Маймуни, а послѣдній изъ нихъ создаетъ и разработываетъ научное богословіе. Не менѣе важны результаты медицинскихъ изслѣдованій, которыми ревностно занимались многіе изъ этихъ ученыхъ, и работъ математическихъ и астрономическихъ. «Между тѣмъ какъ по возрожденіи исторически-математическихъ занятій почти всюду посредниками въ передачѣ западу индійско-греческихъ знаній признавали арабовъ, новое время рѣшило болѣе правильно и этотъ вопросъ, изслѣдованіемъ которого наполненъ періодъ почти семисотлѣтній. Теперь выступаютъ на первый планъ два народа, остававшіеся почти въ полномъ пренебреженіи — византійскіе христіане и евреи. Одинъ французскій еврей опредѣлилъ приблизительную величину нѣкоторыхъ ирраціональныхъ чиселъ, представившую значительный историческій интересъ; испанскій же еврей первый примѣнилъ десятичныя дроби къ извлеченію квадратныхъ корней... Въ исторіи космографіи евреи заслуживаютъ также упоминанія «такъ какъ имъ мы обязаны сохраненіемъ остроумнѣйшей, быть можетъ, изъ всѣхъ міровыхъ системъ — евдоксической. Самымъ глубокимъ мыслителемъ въ этой области явился въ средніе вѣка Маймуни». Не нужно забывать также, что испанскіе евреи были посредниками между арабскими и европейскими науками, что они своими еврейскими переводами сохранили и спасли сокровища арабской литературы, которыя иначе, быть можетъ, погибли бы.

Наконецъ, но не на послѣднемъ мѣстѣ, назовемъ поэзію, которая въ эти три столѣтія воспроизводитъ все то великое и прекрасное, что̀ создавала поэзія всемірная. Поэты, какъ *Соломонъ Габироль, Моисей б. Эзра* и *Іуда Галеви*, обозначаютъ своею дѣятельностью различные періоды и фазисы развитія поэтическаго чувства, отъ восторженныхъ изліяній погруженной въ самозабвеніе поэтической души до серьезныхъ размышленій о преходимости жизни и величавыхъ гимновъ въ честь Божьяго величія, отъ бурныхъ и пессимистическихъ стихотвореній философскаго характера до милыхъ, полныхъ нѣги пѣсенъ любви и отрадной преданности любимому существу, отъ мрачныхъ сѣтованій о бѣдствіяхъ и изгнаніи до радостныхъ ликованій при мысли о свѣтломъ будущемъ Израиля, во исполненіе обѣтовъ Бога, о храмѣ и градѣ Сіонскомъ!

Толкователи Библіи и изслѣдователи Талмуда.

Чрезъ всю средневѣковую жизнь еврейства проходятъ изъ Талмуда, какъ источника ея духовной жизни, два теченія, направленіе которыхъ

было обусловлено своеобразностью той области, по которой они пролагали свой путь. Одно изъ нихъ шло по царству ислама, другое по христіанскимъ землямъ. Первое мы уже прослѣдили, и тутъ видѣли, какъ подъ господствомъ ислама евреи всюду, гдѣ развѣвалось знамя пророка, находили себѣ надежное убѣжище и могли идти впередъ въ мирномъ развитіи своей духовной жизни. Какъ племенное родство, такъ и открыто провозглашенный взглядъ, что магометанское ученіе построено на Моисеевомъ, образовали нѣкоторую внутреннюю связь между арабами и евреями,—связь, которая въ Испаніи, при халифатѣ Аббасидовъ, повела даже къ тѣсному слитію духовной жизни обѣихъ націй, получавшему очень большое значеніе какъ для арабской, такъ и для еврейской литературы, а въ его результатахъ—и для литературы всеобщей.

Иначе сложилась жизнь евреевъ въ тѣхъ странахъ, гдѣ господствовала христіанская церковь, слѣдовательно, въ Италіи, Франціи и Германіи, куда еврейскій народъ пришелъ уже въ давнее время съ римлянами. Если исламъ въ своей зависимости отъ мозаизма нашелъ звено для соединенія себя съ народомъ Библіи, то средневѣковая церковь видѣла въ этой зависимости именно препятствіе ко всякому сближенію съ евреями, которыхъ она должна была гнать и уничтожать, ибо все ихъ существованіе представлялось ей безмолвнымъ протестомъ противъ католическаго ученія, — ибо она была принуждена излагать Библію въ ихъ духѣ,—ибо, наконецъ, не могла она терпѣть около себя никакого другого вѣроисповѣданія. Католическая церковь долго оставалась враждебна всякому знанію; между тѣмъ какъ исламъ, въ періодѣ своего процвѣтанія, покровительствовалъ развитію и усовершенствованію науки, церковь эта часто преслѣдовала ее или, въ крайнемъ случаѣ, терпѣла, какъ свою служительницу, пока та не отваживалась заявлять противорѣчіе съ ея догматами.

Сообразно этому порядку вещей, сложилась и духовная жизнь евреевъ. Если до побѣды христіанства она пользовалась полною свободой среди другихъ народовъ, то съ установленіемъ господства церкви началось время ея страданій, съ этихъ поръ не прекращавшихся уже до конца среднихъ вѣковъ. При такихъ условіяхъ, нормальному духовному развитію нѣтъ мѣста, и о процвѣтаніи литературы не можетъ быть и рѣчи. Понятно, что вся жизнь и все творчество сосредоточиваются въ Талмудѣ, и чрезъ это приходятъ въ извѣстнаго рода застой, долженствующій принести въ будущемъ очень пагубные плоды. Свѣтлыми и свѣжими струями идетъ одно теченіе, и ему неминуемо предстоитъ влиться въ великій міровой океанъ, — тогда

какъ второе, за которымъ мы теперь послѣдуемъ, съуживается все больше и больше и становится наконецъ тихимъ ручейкомъ. Но не смотря на такой результатъ, мы и въ этомъ второмъ теченіи усматриваемъ внутреннее развитіе той безпредѣльной умственной работы, которая въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій имѣетъ предметомъ изученіе Талмуда и источниковъ религіи.

Изумительнымъ явленіемъ должны мы, однако, признать то, что оба эти теченія въ предѣлахъ еврейства идутъ параллельно, не встрѣчаясь между собой, или не оплодотворяя другъ друга. Вліяніе испанскаго періода на евреевъ во Франціи, Италіи и Германіи незначительно; на существованіе его указываютъ только темные слѣды. Да оно осталось бы и совершенно безслѣднымъ, если бы однимъ изъ мѣстъ проявленія его не былъ югъ Франціи, пѣснеобильный *Провансъ*, представляющійся посредникомъ между еврейско-испанскою образованностью и нѣмецко-французскимъ изученіемъ Талмуда. На совершенно задній планъ уходитъ, напротивъ того, въ это время *Италія*, откуда, и именно изъ Лукки, одинъ изъ императоровъ Карловъ (Великій или Лысый) привезъ около 787 г. въ Германію первое еврейское семейство ученыхъ — *Калонимоса* и его сына *Мешуллама*— и съ помощью ихъ насадилъ въ своихъ владѣніяхъ еврейскую науку.

Но только въ десятомъ столѣтіи, приблизительно въ то время, когда въ Испаніи еврейская научная дѣятельность пустила первые ростки, появилось и въ Германіи и Франціи первое движеніе ученой работы. Понятно, что сначала оно обнаруживалось только спорадически, то тутъ, то тамъ, но тѣмъ не менѣе достаточно знаменательно для того, чтобы свидѣтельствовать объ усиленной умственной дѣятельности, которая послѣ паденія гаоната повсюду охватила европейское еврейство. Какими путями эта наука перешла съ востока въ Европу, — остается покрытымъ неизвѣстностью; но съ теченіемъ времени пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе внутренней правдоподобности основанная на наблюденіи за ходомъ этой науки въ другихъ странахъ догадка глубокомысленныхъ изслѣдователей, что тѣхъ путей было два: одинъ—изъ Палестины чрезъ Италію въ Германію и Францію, другой—изъ Вавилона въ сѣверную Африку и Испанію. Немногіе слѣды умственной жизни въ Италіи въ восьмомъ, девятомъ и десятомъ столѣтіяхъ явственно указываетъ на Палестину; болѣе поздніе мидрашимъ, родиной которыхъ должна считаться Италія, псевдо-эпиграфическія книги историческаго содержанія, составленныя по палестинскимъ образцамъ, главнымъ образомъ направленіе синагогальной поэзіи, а затѣмъ библейской экзеге-

тики, какою она является въ трудахъ Саббатаи Донолло, и разработки Талмуда, какую представляютъ труды ученыхъ раввиновъ того времени,—особенно же *Израиля б. Малки-Цедека* изъ Сипонто—все это приводитъ къ Палестинѣ, какъ первому источнику. Но до одиннадцатаго столѣтія въ новоеврейской литературѣ въ Италіи не появляется ни одинъ творческій умъ.

Напротивъ того, въ Германіи и сѣверной Франціи—которая обозначается «Zarfat» въ противуположность наименованію Испаніи «Sefarad» и западной Германіи «Aschkenas»—еврейская наука появляется уже въ поворотѣ на новое тысячелѣтіе; духовная тьма, облекавшая до тѣхъ поръ эти страны, начинаетъ разсѣеваться, и на горизонтѣ литературы мерцаютъ уже звѣзды. «Свѣточемъ изгнанія» называютъ ученаго той поры, *Гершома б. Іегуду*, который изъ Лотарингіи, гдѣ однимъ изъ первыхъ авторитетовъ признавался его учитель, *Іегуда б. Меиръ*, *Леонтинъ* тожъ, переселился въ Майнцъ и тамъ умеръ въ 1040 г. Онъ, понятно, былъ преимущественно талмудистъ; обширная область Талмуда была открыта ему и онъ явился въ ней полнымъ и свѣдущимъ хозяиномъ, вслѣдствіе чего коментаріи его къ отдѣльнымъ талмудическимъ трактатамъ вѣроятно имѣли въ то время рѣшающее значеніе. Но и въ области библейской экзегетики, масоры и лексикографіи Гершомъ былъ хорошимъ знатокомъ; сверхъ того онъ извѣстенъ, какъ религіозный поэтъ—авторъ Селихота. Главное же значеніе его дѣятельности заключается въ постановленіяхъ—Tekanoth—которыми онъ регулировалъ соціальную жизнь своихъ единовѣрцевъ. Онъ возвелъ одноженство въ законъ и поставилъ разводъ въ зависимость отъ согласія обоихъ супруговъ; онъ смягчилъ постановленія о прозелитахъ и о единовѣрцахъ, возвращающихся съ раскаяніемъ къ религіи отцовъ; онъ даже объявилъ преступными тѣхъ людей, которые распечатываютъ и читаютъ чужія письма безъ разрѣшенія адресата. Такимъ образомъ, Гершома можно безошибочно признавать однимъ изъ основателей культуры между нѣмецкими и французскими евреями, которые возвысили его постановленія на степень закона и которымъ онъ предначерталъ пути и цѣли для дальнѣйшаго ихъ развитія.

Братъ его *Махиръ* (1030 г.) также упоминается, какъ ученый писатель, и ему приписывается составленіе талмудическаго словаря. О другихъ современникахъ этихъ двухъ ученыхъ извѣстно весьма немного. Тутъ предъ нами проходятъ нѣсколько авторовъ піутовъ и селихатовъ, каковы *Мешулламъ б. Калонимосъ*, *Симонъ б. Исаакъ б. Абунъ* изъ

Майнца, праздничныя пѣсни и покаянныя молитвы которыхъ были распространены по Франціи и Германіи, даже до славянскаго востока, и которые скорбятъ о страданіяхъ своего народа въ тяжеловѣсныхъ стихахъ, производящихъ впечатлѣніе больше своимъ содержаніемъ, чѣмъ формою; по временамъ прозвучитъ имя какого нибудь ученаго той или другой синагоги, но значительнаго, глубокаго вліянія на всю духовную жизнь массы они не имѣютъ. Нѣсколько городовъ—Люнель, Нарбонна, Монпелье, Безьеръ въ южной Франціи, Мецъ, Вормсъ и Майнцъ—въ Германіи упоминаются, какъ главные центры еврейской литературной дѣятельности. Учрежденіе синагоги въ Нарбоннѣ приписываютъ одному вавилонскому ученому, по имени тоже *Махиру*, который, какъ говорятъ, пріѣхалъ во Францію съ посольствомъ, отправленнымъ Карломъ Великимъ къ халифу Гарунъ-аль-Рашиду и котораго признаютъ родоначальникомъ выдающихся законоучителей слѣдующаго столѣтія. Во второй половинѣ XI столѣтія изъ этой синагоги выходитъ *Моисей Гадаршанъ* (проповѣдникъ), которому принадлежитъ первое проложеніе пути въ области изслѣдованія въ тѣхъ странахъ. Правда только по цитатамъ позднѣйшихъ писателей, онъ извѣстенъ какъ авторъ толкованій талмудическихъ трактатовъ и коментаріевъ къ библейскимъ книгамъ—сочиненій, въ которыхъ онъ приводилъ по гаггадическому пріему частью объясненія гаггады, частью свои собственныя, и которыя вѣроятно впослѣдствіи были собраны другими подъ заглавіемъ «Bereschith Rabbati». Къ этому же времени относятъ жизнь и дѣятельность *Іосифа б. Самуила Тобъ Элема* (Bonfils) и *Эліи Газакена* (Стараго), полагавшихъ главною задачею своею пересмотръ и собираніе полученнаго ими наслѣдства великихъ предшествующихъ годовъ. Іосифъ Тобъ Элемъ упоминается главнымъ образомъ, какъ редакторъ и списыватель талмудическихъ произведеній «Seder Tannaim we-Amoraim» и юридическихъ постановленій по нимъ, но сверхъ того, подобно вышеназванному Эліи, и какъ значительный по тому времени поэтъ, который полетомъ мысли опережаетъ своихъ современниковъ, оставаясь однако далеко позади еврейскихъ поэтовъ Испаніи.

Въ качествѣ *даршанимъ* называютъ, кромѣ Моисея изъ Нарбонны, еще *Іуду*, быть можетъ его сына, въ Тулузѣ, и *Симона*, издателя «Jalkut Schimeoni», который въ этомъ трудѣ соединилъ всѣ извѣстныя ему, болѣе чѣмъ изъ 50 прежнихъ сочиненій, гаггадическія изреченія и поставилъ ихъ въ порядкѣ, сообразномъ порядку библейскихъ стиховъ. Заслуга его въ этомъ случаѣ, состоящая въ томъ, что онъ собралъ раз-

валины старой и новой гаггады—заслуга немаловажная. Трудъ его былъ долго самымъ обширнымъ вспомогательнымъ средствомъ для знакомства съ гаггадою въ полномъ составѣ и почти совершенно вытѣснилъ гаггадическій сборникъ, который подъ заглавіемъ «Lekach Tob» (Хорошее ученіе) былъ составленъ однимъ изъ современниковъ, *Тобіею б. Эліеззромъ*, жившимъ въ Греціи * вѣроятно въ эту самую пору или нѣсколько позже. Но этотъ Мидрашъ, впослѣдствіи озаглавленный «Малая Pesikta», имѣлъ предметомъ только Пятикнижіе и пять Мегиллотъ и, какъ сохранилось извѣстіе, составляя средину между Мидрашемъ и герменевтикою, черпалъ главнымъ образомъ изъ прежнихъ сочиненій такого же рода, напр.: «Sitra», «Sifrë» и «Tanchumah». Эти сочиненія обозначаютъ періодъ борьбы между Мидрашемъ и экзегетикой. Къ послѣднимъ отпрыскамъ младшей гаггады присоединяются труды даршанимъ, для которыхъ открыта вся область Мидраша и уже въ названіи которыхъ заключается опредѣленіе ихъ метода толкованія Писанія. «Въ отдаленныхъ отъ арабской культуры странахъ они были собственно первыми экзегетами». Но рядомъ съ этою гаггадическою школою возникло въ сѣверной Франціи уже чисто экзегетическое направленіе; оно начинается въ XI столѣтіи трудами *Менахема б. Хельбо*, старанія котораго проникнуть въ простой смыслъ Писанія выгодно отличается отъ направленія гаггадистовъ. Менахемъ написалъ коментарій къ Библіи, но отъ него сохранились только немногіе отрывки. Однако, судя уже по этимъ опытамъ трезвой экзегетики, слѣдуетъ признать въ ихъ авторѣ разумнаго токователя, который заботится исключительно объ изслѣдованіи смысла Писанія. Насколько затруднительнымъ должно было представляться для него такое дѣло и какія вліянія лежали въ основаніи его труда — едва ли можно объяснить. Между тѣмъ какъ испанско-еврейскіе изслѣдователи библіи строили на фундаментѣ разработаннаго языковѣдѣнія и пользовались языкомъ, законы котораго уже были установлены научно, у французскихъ евреевъ не было туземнаго языка, изъ котораго они могли бы выводить законы для еврейскаго, не было и почти никакого знакомства съ успѣхами, сдѣланными въ развитіи законовъ языка со времени фундаментальныхъ работъ Менахема и Дунаша. Эта грамматическая шаткость конечно стѣсняла ихъ движеніе впередъ; но она же съ другой стороны придавала имъ какую-то наивную простоту, составляющую основную черту всей школы и которая позволяла

* Точнѣе: въ Болгаріи, какъ доказалъ Буберъ. *Ред.*

имъ изслѣдовать и уяснять только буквальный смыслъ библейскаго слова безъ помощи всякихъ научныхъ средствъ.

Стремленіе всей этой школы исходило очевидно изъ практической потребности. Подобно большей части членовъ ея, Менахемъ б. Хельбо былъ также кара, т. е. лекторъ Библіи, читавшій въ синагогѣ ежесубботнія библейскія перикопы вмѣсто менѣе свѣдущаго члена общины и котораго эта должность вѣроятно и подвинула главнымъ образомъ къ болѣе обстоятельному изученію св. Писанія. Но при этомъ вліяніе родственнаго направленія сказывается и въ христіанской церкви Франціи; нельзя съ точностью опредѣлить, откуда вышли первыя начала этого вліянія и гдѣ слѣдуетъ искать ихъ—въ еврейскомъ лагерѣ или въ въ тѣхъ обширныхъ собраніяхъ свѣтскихъ людей, въ которыхъ переведенная на туземный языкъ Библія читалась и объяснялась мужчинамъ и женщинамъ изъ народа, къ ужасу духовенства и папы Иннокентія III. Конечно сѣверо-французская экзегетическая школа не имѣла въ своемъ распоряженіи для знакомства съ оригинальнымъ текстомъ тѣхъ вспомогательныхъ средствъ, которыми обладали эти свѣтскія попытки, принужденныя опираться на вульгату. Но тѣмъ не менѣе остается характеристичнымъ то обстоятельство, что оба теченія идутъ въ одномъ направленіи, что оба они ревностно обращались къ Библіи, этому «засыпанному источнику религіозной жизни» и стремятся объяснять ее въ простомъ, чуждомъ всякаго символизированія, смыслѣ.

Первымъ писателемъ на этомъ поприщѣ, который, впрочемъ, былъ авторитетомъ въ обоихъ направленіяхъ тогдашней еврейской науки—библейской экзегетикѣ и разработкѣ Талмуда, и который впервые послѣ вышеупомянутыхъ робкихъ попытокъ представляетъ собою полную картину какъ того времени, такъ и школы и ея стремленій, — называютъ *Соломона б. Исаака* изъ Труа, въ сокращеніи *Раши,* ошибочно именуемаго *Ярхи* (1040—1105 г.). Соломонъ б. Исаакъ есть послѣ Маймуни самая вліятельная личность въ средневѣковой еврейской литературѣ; но популярностью онъ значительно превосходитъ своего предшественника, ибо его вліяніе было почти неоспоримо, тогда какъ на счетъ дѣятельности Маймуни уже при жизни его, а еще больше послѣ смерти, высказывались весьма различныя, рѣзко противоположныя одно другому мнѣнія. Если мы обозримъ дѣятельность Раши по обоимъ вышеупомянутымъ направленіямъ, то должны будемъ признать, что потомство справедливо дало ему созданный остроумнымъ примѣненіемъ одного библейскаго имени почетный титулъ

«Parschandatha» (истолкователь закона). Дѣйствительно, въ немъ явился такой истолкователь закона, какого не было до тѣхъ поръ никогда. Онъ господствовалъ во всей области еврейской богословской науки, и цѣль его дѣятельности заключалась въ томъ, чтобы сдѣлать эту область, посредствомъ комментаріевъ, общедоступною и понятною. Это стремленіе было исходною точкою его работъ, и оно же обусловило ихъ значеніе. Безъ всякихъ философскихъ заключеній и выводовъ, безъ филологическаго аппарата * приступилъ Раши къ своему труду, который, быть можетъ, именно поэтому вполнѣ достигнулъ своей цѣли. Между тѣмъ какъ испанскимъ экзегетамъ ихъ критическія знанія служили повременамъ стѣсненіемъ и заставляли ихъ постоянно колебаться между традиціей и наукой, такъ что тенденціозность портитъ ихъ комментаріи,—Соломонъ б. Исаакъ взялся съ полною, можно сказать, чистою непосредственностью за свою исполинскую задачу и рѣшилъ ее съ тонкимъ пониманіемъ, съ одной стороны, потребностей времени, съ другой—важности религіозныхъ документовъ.

Трудно поэтому опредѣлить, для котораго изъ направленій дѣятельности Раши сдѣлались значительнѣе и важнѣе его толкованія. Общая критическая оцѣнка даетъ комментарію Талмуда преимущество предъ объясненіемъ Библіи. Онъ комментировалъ почти всю Библію и почти весь Талмудъ; только комментаріи къ Хроникѣ и книгамъ Эздры, Ноэміи, равно какъ и часть объясненій Эзекіиля и Іова принадлежатъ не ему, хотя всѣ носятъ его имя. Точно также можно положительно сказать, что не онъ авторъ комментарія къ двумъ-тремъ талмудическимъ трактатамъ, между тѣмъ какъ относительно другихъ существуютъ основательныя критическія сомнѣнія. То же самое слѣдуетъ сказать и о его комментаріяхъ къ Мидрашу «Bereschith Rabba». Если сообразить, что Раши находилъ еще сверхъ того время давать по разнымъ обрядовымъ вопросамъ рѣшенія и отвѣты, которые вѣроятно впослѣдствіи были собраны многочисленными его учениками, что онъ стоялъ во главѣ большого учеб-

---

* Нельзя сказать, что комментаріи Раши къ Библіи лишены филологическаго аппарата, ибо грамматическія и этимологическія объясненія занимаютъ въ этихъ комментаріяхъ весьма видное мѣсто. Кромѣ объясненій Менахема, Дунаша и ихъ учениковъ, мы весьма часто встрѣчаемъ въ нихъ мѣткія филологическія замѣчанія самого Исаака, который, хотя и былъ лишенъ пособія арабскаго языка и арабскихъ грамматическихъ сочиненій, но за то былъ одаренъ чутьемъ еврейскаго языкознанія.

Ред.

наго заведенія, куда, послѣ смерти знаменитыхъ «мудрецовъ Лотарингіи», стекались ученики изъ самыхъ отдаленныхъ странъ, что наконецъ по обычаю того времени онъ выступилъ даже синагогальнымъ поэтомъ, авторомъ Селихотъ, преобладающій характеръ которыхъ—глубокая скорбь о страданіяхъ Израиля,—если сообразить все это, то къ дѣятельности этого человѣка нельзя не отнестись съ нѣкоторымъ изумленіемъ, тѣмъ болѣе, что все, имъ созданное, носитъ вполнѣ печать его духа и точно вылито изъ одного куска.

Новая критика основательно приняла, что Раши началъ съ комментарія къ Талмуду, составившагося вѣроятно изъ публичныхъ лекцій его для учениковъ, что затѣмъ онъ обратился къ Мидрашу, а отсюда пришелъ къ цѣли своихъ научныхъ занятій—Библіи. Едва-ли можно считать преувеличеннымъ высказанное скоро послѣ смерти его мнѣніе, что вавилонскій Талмудъ остался бы въ такомъ же пренебреженіи, какъ и іерусалимскій, если бы Раши не взялся за изученіе и изслѣдованіе его. Только сравнивъ объясненія Раши съ объясненіями его предшественниковъ и современниковъ (Раши вѣдь былъ современникъ *Алфаси*, сочиненія котораго, впрочемъ, врядъ-ли были ему извѣстны), можно понять впечатлѣніе, какое должны были производить эти простые, краткіе, но почти всегда мѣткіе и строго фактическіе комментаріи, понять, почему они могли открыть новую дорогу лучшему пониманью Талмуда и долго еще служить въ этомъ отношеніи руководителями. Тутъ нѣтъ ни одного лишняго и ни одного недостающаго словечка; всякое стоитъ на своемъ надлежащемъ мѣстѣ и всякое способствуетъ пониманію цѣлаго. Темныя мѣста часто объясняются двумя или тремя словами, устраняющими всякія возраженія и недоразумѣнія, которыя поражаютъ своею ясностью и доставляютъ одинаковое удовлетвореніе какъ ученику, такъ и учителю. Понятно, что Раши воспользовался въ своемъ комментаріи мнѣніями всѣхъ предшественниковъ; только въ тѣхъ случаяхъ, когда они представляются ему недостаточными, онъ принимается за новыя изслѣдованія. Но способъ и пріемъ, какими онъ умѣетъ сливать все это въ одно гармоническое цѣлое, рѣшаютъ достоинство его объясненій, составляющихъ исходный пунктъ широкоразвѣтвленной дѣятельности на этомъ поприщѣ,—дѣятельности, которую могла развивать въ теченіе двухъ столѣтій послѣдующая школа, опираясь на его трудъ.

Немалое достоинство придаетъ комментарію Раши къ Талмуду значеніе, какое онъ имѣетъ для критики талмудическаго текста — значеніе, достойно оцѣнить которое въ состояніи только новое время. Многочислен-

ныя измѣненія, сдѣланныя Раши въ сильно испорченномъ текстѣ, возстановляютъ первоначальную редакцію и не только уясняютъ смыслъ слова, но и способствуютъ болѣе глубокому пониманію трудныхъ мѣстъ. Но такія измѣненія дозволяетъ себѣ благочестивый человѣкъ, конечно, только въ тѣхъ случаяхъ, когда можетъ опереться на прежніе варіанты или когда они являются безусловно необходимыми; въ представленіи нашемъ о Раши мы допустили бы фальшивую черту, если бы приписали ему произвольную критику текста ради системы или свободныхъ религіозныхъ воззрѣній. Онъ даже не считаетъ себя въ правѣ примирять со своей точки зрѣнія дѣйствительныя или видимыя противорѣчія между толкованіемъ Талмуда и словомъ Библіи; онъ строго держится словеснаго смысла и такимъ образомъ исполняетъ свою критическую должность собственно успѣшнѣе, чѣмъ арабскіе и испанскіе ученые, которые вносятъ въ труды этого рода свои философскія сомнѣнія и часто напрасно стараются разрѣшать такія противорѣчія съ новопріобрѣтенной, твердой точки зрѣнія науки. Въ комментаріѣ къ Мидрашу, Раши является простымъ и трезвымъ толкователемъ, котораго не могутъ совратить съ прямой дороги даже многочисленныя уклоненія текста въ сторону.

Но высшая ступень его знанія и способностей обнаруживается въ его комментаріѣ къ Библіи, который дѣйствительно поражаетъ ясною простотою и которымъ создано простое, естественное и безъискусственное пониманіе Библіи. Правда, что для автора еще не вполнѣ уяснилась противоположность между простымъ буквальнымъ смысломъ, Peschat, и гагтадическимъ толкованіемъ, Derasch; онъ чтитъ гагтадическія объясненія Талмуда и Мидраша и рѣдко упускаетъ случай пользоваться ими; но при этомъ какъ искусно умѣетъ онъ съ полнѣйшею наивностью и простотою устранять всякое толкованіе, кромѣ простѣйшаго, исходящаго изъ смысла Писанія; какъ умно обходитъ подводные камни экзегетики, которая безпомощно кидается отъ аллегоріи къ символикѣ, отъ символики къ мистикѣ; какую привлекательную форму, при всей скудости и краткости выраженія, даетъ своимъ объясненіямъ! Въ преклонной старости, послѣ долгихъ изслѣдованій ему, конечно, становится все яснѣе и яснѣе противоположность между простымъ смысломъ слова Писанія и гагтадическими толкованіями,—противоположность, которую до того времени онъ выставлялъ на видъ только въ рѣдкихъ случаяхъ, и къ чести характера этого человѣка служитъ то обстоятельство, что упроченіе этого сознанія тотчасъ же вызываетъ у него намѣреніе уничтожить трудъ всей жизни и снова переработать свой ком-

ментарій Библіи въ духѣ натуральнаго и соотвѣтствующаго смыслу словъ толкованія.

Дѣльность и ясность взглядовъ Раши, вызывавшія вниманіе и сочувствіе даже въ то время, которое ушло далеко впередъ отъ этихъ взглядовъ, представляются намъ тѣмъ болѣе цѣнными, что у этого писателя не было вѣдь почти никакихъ образцовъ. Важнѣйшія сочиненія испанской школы были написаны на арабскомъ языкѣ, котораго Раши не зналъ. Свѣдѣнія его о Саадіи были немногочисленны и незначительны, и притомъ же отъ этого комментатора отдѣляла его глубокая пропасть. Саадія прежде всего переводчикъ Библіи, тогда какъ Раши на французскомъ языкѣ, въ ту пору еще не установившемся на прочныхъ законахъ, могъ дать только 2,500 объясненій отдѣльныхъ словъ, которыя онъ долженъ былъ писать еврейскими буквами. Главное стремленіе Саадіи заключалось преимущественно въ томъ, чтобы со своей прогрессивной философской точки зрѣнія оправдать и гаггадическія толкованія и опровергнуть такимъ образомъ возраженія возставшихъ противъ традиціи караимовъ; Раши же почти неизвѣстны подобныя возраженія, да и о караимахъ вообще онъ едва ли слыхалъ. Безъ всякаго философскаго аппарата приступаетъ онъ къ слову Писанія, и въ своей наивной простотѣ даже не чувствуетъ опасности, вызываемой заявленіемъ его, что взгляды Гаггады не всегда можно примирить съ натуральнымъ смысломъ Писанія. Если такимъ образомъ философски подготовленный Саадія видитъ себя въ необходимости устранять и уничтожать многія сомнѣнія и колебанія относительно библейскихъ выраженій и разсказовъ, у простодушнаго Раши нѣтъ никакой заботы въ этомъ отношеніи. Онъ твердо держится своего плана и непоколебимъ въ своемъ вѣрованіи; поэтому ему и въ голову не приходитъ, что невѣріе можетъ подкапываться подъ книгу, которую онъ любитъ и чтитъ, какъ ненарушимое слово Божіе. Вслѣдствіе этого онъ совершенно безпристрастно и безъ боязни ставитъ галахическое или гаггадическое толкованіе Мидраша рядомъ со своимъ простымъ объясненіемъ смысла словъ.

Но именно эта простота и ясность взгляда, именно это безобидное и естественное толкованіе слова Библіи придаютъ такую цѣну его комментарію и доставили этому послѣднему такую популярность, какою пользовались немногія сочиненія. Явившись первою еврейскою книгой, вышедшею съ типографскаго станка, библейскій комментарій Раши оставался въ теченіе слишкомъ семи столѣтій учебникомъ, приводившимъ юношество къ слову Писанія и знакомившимъ съ нимъ зрѣлый возрастъ, оставался вѣрнымъ

другомъ, надежнымъ совѣтникомъ и руководителемъ по библейской и талмудической литературѣ. Что этотъ комментарій впослѣдствіи часто цитировался какъ главный источникъ, нѣсколько разъ переводился, въ свою очередь больше пятидесяти разъ комментировался и что имъ пользовались почти всѣ послѣдніе экзегеты—это легко объясняется именно вышеупомянутыми достоинствами его. Но заслуживающимъ вниманія остается и то обстоятельство, что вліяніе Раши выходило за предѣлы единовѣрческой общины и простиралось даже на христіанскую экзегетику Библіи, которая въ то время придерживалась четырехъ способовъ объясненія, какъ «четырехъ рѣкъ, истекающихъ изъ рая»: объясненія словъ, аллегорическаго, нравственнаго и высшаго мистическаго. Это вліяніе обнаружилось при посредствѣ тѣхъ христіанскихъ ученыхъ, которые своимъ знаніемъ еврейскаго языка могли проложить новую, удобопроходимую дорогу. Такимъ образомъ и теперь, какъ въ дни отцовъ церкви, евреи сдѣлались учителями католическихъ экзегетовъ. И значительнѣйшій между этими послѣдними, *Николай де-Лира*, спустя два столѣтія самъ сознается, что къ первому изъ вышеприведенныхъ четырехъ способовъ толкованія (которые онъ опредѣлилъ въ одномъ извѣстномъ гекзаметрѣ), т. е. къ толкованію простого смысла словъ, какъ важнѣйшему, привелъ его главнымъ образомъ комментарій Раши. Насколько же было сильно вліяніе этого францисканскаго монаха на бывшаго августинца Мартина Лютера, именно относительно библейской экзегетики и объясненія буквальнаго смысла Писанія—это достаточно извѣстно. Такимъ образомъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ переводовъ Лютера обнаруживается еще переданное Николаемъ де-Лира вліяніе экзегетики Раши, и можно открыть нѣкоторые слѣды, оставленные его плодотворною дѣятельностью во всей области библейской экзегетики.

Что примѣръ такого человѣка, какъ Соломонъ б. Исаакъ, выдававшагося своею обширною ученостью, благороднымъ характеромъ, неутомимымъ стремленіемъ къ правдѣ и безукоризненною набожностью, долженъ былъ могущественно дѣйствовать на учениковъ и преемниковъ—это совершенно понятно. Дѣятельность Раши повліяла въ очень значительной степени и основала школу, долго работавшую въ его духѣ. Къ представленію, которое послѣдующія поколѣнія составили себѣ о немъ, легенда прибавила многія свѣтлыя черты, которыми она хотѣла засвидѣтельствовать любовь и благодарность къ памяти значительнаго человѣка. Съ его рожденіемъ, жизнью и смертью легенда, которая къ духовнымъ даннымъ охотно при-

соединяетъ и физическія, связала нѣсколько болѣе или менѣе характеристическихъ разсказовъ, гдѣ скромный раввинъ ставится въ связь даже съ Готфридомъ Бульонскимъ и гдѣ странствіе его по свѣту изукрашено разными чудесами и легендарными подробностями.

Значеніе Раши для еврейской науки, которая оставляетъ въ сторонѣ эти набожныя изукрашиванія его жизни, остается непоколебимымъ. Испанія, со времени паденія гаоната въ Вавилонѣ принявшая на себя руководящую роль въ еврейской литературѣ, должна была теперь раздѣлить ее съ Франціею, которая въ Раши впервые представила равноправнаго коллегу испанскихъ ученыхъ. Черезъ два года послѣ смерти Алфаси умеръ Раши; Испанія съ этихъ поръ представляетъ собою цвѣтъ поэзіи и философіи, тогда какъ Франція считается классическою страною талмудизма и библейской экзегетики.

Но чѣмъ больше увеличивалось значеніе Раши и чѣмъ сильнѣе перешелъ онъ въ плоть и кровь уже послѣдующаго поколѣнія, тѣмъ многочисленнѣе должны были становиться со дня на день вставки и толкованія, которыя вносились въ его комментарій его учениками, частью для доставленія имъ скорѣйшей санкціи, частью какъ положительныя добавленія, увеличивающія галахическое и гаггадическое содержаніе, имѣющія характеръ дополненій и расширеній текста, иногда же возраженій и поправокъ, но отдѣлить которыя отъ текста самого Раши всегда будетъ для критики одною изъ нелегкихъ задачъ.

Около двухъ столѣтій работалъ этотъ кругъ учениковъ, впослѣдствіи прозванныхъ *тосафистами* (глоссаторами), въ духѣ и по образу своего знаменитаго учителя, съ цѣлью распространенія талмудическихъ изслѣдованій и правильнаго пониманія этого труда. Рвеніе ихъ усиливалось по мѣрѣ того, какъ изученіе Талмуда становилось все болѣе и болѣе затруднительнымъ именно для посвященныхъ. Характеристическую черту всей школы составляетъ ея свобода отъ всякой вѣры въ авторитеты, доходящая до того, что она въ важныхъ случаяхъ даже исправляетъ или измѣняетъ мнѣнія высокочтимаго учителя, а равно и глубокомысліе, съ которымъ она критически разлагаетъ и уясняетъ самыя запутанныя логическія операціи Талмуда. Возникнувъ въ первой четверти двѣнадцатаго столѣтія, эта школа одновременно съ dissentiones старыхъ глоссаторовъ римскаго права представляетъ съ этими послѣдними много аналогіи, ибо она не даетъ собственно новаго комментарія талмудическаго текста, но главнымъ образомъ занимается тѣмъ, что подвергаетъ затруднительныя мѣста факти-

ческой провѣркѣ, приводитъ и освѣщаетъ прежнія мнѣнія. Мѣсто комментарія заступаетъ такимъ образомъ для слѣдующихъ столѣтій глосса; но благодаря ей работы французскихъ и нѣмецкихъ законоучителей пріобрѣли такую важность, что все средневѣковое еврейство безусловно признавало ихъ галахическій авторитетъ. Объ отдѣльныхъ выдающихся представителяхъ этой школы тоссафистовъ, насчитывающей у себя болѣе двухсотъ именитыхъ талмудистовъ, мы будемъ еще говорить въ своемъ мѣстѣ.

Что между этими тоссафистами многіе современники и ученики Раши продолжали и разрабатывали его простой способъ толкованія Писанія, это вполнѣ объясняется впечатлѣніемъ, которое произвела метода Раши. Главными продолжателями труда, начатаго учителемъ при такихъ благопріятныхъ условіяхъ, были члены его собственнаго семейства; къ нимъ присоединяются вѣрные ученики и приверженцы, вышедшіе еще изъ школы въ Труа. Между этими послѣдними уже новое время въ полномъ смыслѣ слова откопало изъ могилы давно похороненнаго *Іосифа б. Симона Кару*, показавъ его ясномыслящимъ и трезвымъ экзегетомъ, взявшимъ комментаріи Раши въ основаніе своихъ трудовъ, списавшимъ и распространившимъ ихъ въ публикѣ, но при этомъ и дополнившимъ ихъ важными схоліями, которыя часто свидѣтельствуютъ о его критическомъ чутьѣ и такомъ пониманіи библейскаго слова, возможности какого нельзя было предположить въ то время. Хотя и онъ относительно Галахи не знаетъ никакого принципіальнаго отступленія отъ Талмуда и допускаетъ въ крайнемъ случаѣ отступленіе только случайное, но въ преслѣдованіи своей цѣли онъ является гораздо болѣе рѣшительнымъ, чѣмъ Раши; противоположность между гаггадическимъ толкованіемъ Писанія и естественнымъ уже вполнѣ сознана имъ, и онъ нисколько не боится открыто высказывать это сознаніе. «Слова Писанія,—говоритъ онъ,—написаны цѣликомъ, безъ всякихъ недомолвокъ, и заключаютъ въ самихъ себѣ совершенно достаточное разъясненіе своего смысла; нѣтъ въ нихъ ничего такого, что требовало бы постороннихъ дополненій и объясненій. Мидрашъ имѣетъ только одну цѣль—расширять и многосторонне разрабатывать изслѣдованія. Но тотъ, кто не знаетъ простого смысла св. Писанія и склоняется къ Мидрашу, похожъ на человѣка, котораго уносятъ стремительныя волны рѣки и который поэтому, для своего спасенія, хватается за каждую соломенку. Кто искренно обращается къ слову Божьему, тотъ старается узнать его первоначальное, простое значеніе». Таковы были принципы, которыми руководился Іосифъ Кара въ своей экзегетикѣ, и неудивительно поэтому,

что въ его глоссахъ (полнаго комментарія онъ, повидимому, не написалъ) просвѣчиваютъ многіе критическіе лучи, которые новые экзегеты пытались выдавать за свое пріобрѣтеніе.

Еще значительнѣе этого комментатора былъ внукъ Раши, *Самуилъ б. Меиръ*, въ сокращеніи Рашбамъ (ок. 1085—1158 г.). Онъ не боится сойти съ начертанной его знаменитымъ дѣдомъ дороги и дать надлежащее выраженіе вышеупомянутой противоположности между гаггадическимъ и естественнымъ способами толкованія Писанія. Между комментаторами сѣверофранцузской школы онъ, по отношенію къ раскрытію естественнаго смысла слова Библіи, является безспорно самымъ рѣшительнымъ. Точно также и какъ толкователь Талмуда, въ своихъ самостоятельныхъ комментаріяхъ и тѣхъ, которые дополняютъ трудъ Раши, въ тосафотъ и респонзахъ, Самуилъ б. Меиръ занимаетъ почетное мѣсто между первыми тосафистами. Дѣйствительное же значеніе имѣетъ онъ, какъ экзегетъ, и именно въ комментаріи къ Пятикнижію, который только теперь мы имѣемъ въ правильной редакціи, и въ объясненіяхъ къ другимъ библейскимъ книгамъ, которыя, однако, частью совсѣмъ затерялись, частью сохранились только въ отрывкахъ. Напротивъ того, многіе комментаріи и отдѣльныя объясненія долго обращались въ публикѣ подъ его именемъ, и только позднѣйшая критика признала ихъ поддѣльными.

Своеобразный характеръ комментированія Самуила б. Меира достаточно уясняется главною цѣлью, къ которой стремится его экзегетика. Цѣль эта — объясненіе Библіи по правиламъ возможно простѣйшаго изложенія. Поэтому онъ проникаетъ въ самый корень дѣла, чтобы дѣйствительно отверзнуть «глубину смысла Писанія», и остается вѣренъ своей задачѣ въ тѣхъ также случаяхъ, когда Галаха или Гаггада, повидимому, склоняются къ противоположному пониманію библейскаго слова. Этимъ онъ не желаетъ опровергать авторитетъ традиціи, что, конечно, и въ голову не могло прійти набожному законоучителю; но такъ какъ традиціонныя объясненія Писанія часто не исходятъ изъ простого смысла слова, то Самуилъ б. Меиръ неизмѣнно и ненарушимо придерживается талмудическаго канона: «Слово Писанія никогда не утрачиваетъ своего простого значенія». Сообразно этому онъ неоднократно высказывается противъ перешедшаго по традиціи значенія, а иногда, въ тѣхъ случаяхъ, когда гаггадическія толкованія, повидимому, предполагаютъ въ томъ или другомъ словѣ тайный смыслъ, даже опровергаетъ ихъ. При этомъ онъ, натурально, не упускаетъ защищать вѣру своихъ отцовъ каждый разъ, какъ къ тому представляется удобный случай.

Тонъ, принятый *Самуиломъ б. Меиромъ* въ его экзегетикѣ, ясенъ и спокоенъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и рѣшителенъ; способъ выраженія простой, цѣлесообразный, чистый, безъ всякаго лишняго реторическаго украшенія, но не безъ красоты стиля; языкъ сочиненія—тотъ новоеврейскій, который въ это время уже успѣлъ сдѣлаться господствующимъ научнымъ языкомъ въ еврейской литературѣ. Иногда и этотъ писатель, подобно Раши, прибѣгаетъ къ древне-французскому, для объясненія буквальнаго смысла. Научная точка зрѣнія этой экзегетики — точка зрѣнія простого, вѣрующаго безъ всякаго посредничества въ Библію человѣка, которому философскія ученія еще мало знакомы, но ясный умъ котораго понялъ надлежащимъ образомъ важнѣйшіе вопросы метафизики, если и не могъ вполнѣ освободиться отъ суевѣрныхъ представленій того времени. Кругъ свѣтскихъ знаній его составляетъ знакомство со многими языками и съ нравами и обычами въ народной жизни — знакомство, которому слѣдуетъ придавать тѣмъ болѣе высокую цѣну, чѣмъ труднѣе было достиженіе его для еврейскаго законоучителя. Самуилъ дѣлаетъ и изъ этихъ свѣдѣній важное пріобрѣтеніе для своей экзегетики, и въ своихъ комментаріяхъ, для мотивированія и объясненія библейскихъ предписаній, ссылается какъ на «государственную науку» или политику, такъ и на многія другія данныя изъ области гражданской жизни. Его ясный взглядъ, его богатый умъ — давали ему возможность уяснять наивному пониманію читателя библейское слово такъ, какъ не могъ сдѣлать это никто другой. Потому то его экзегетическіе труды и представляютъ собою высшую ступень сѣверно-французской школы экзегетовъ, ступень, которой эта школа потомъ никогда уже не достигала снова, а не превосходила—и подавно.

Экзегетической и грамматической дѣятельности не оставался чуждъ и младшій братъ Самуила, *Іаковъ б. Меиръ*, прозванный *Раббену Тамъ* (ок. 1100—1171 г.), пользовавшійся большою славой за свою талмудическую ученость и умъ. Онъ былъ первымъ раввинскимъ авторитетомъ того времени и главою школы тосафистовъ, которая признавала его комментарій къ Талмуду высшимъ образцомъ діалектики и учености. Въ экзегетикѣ онъ не произвелъ ничего особенно выдающагося. Сѣверно-французская экзегетическая школа не могла уже выйти за предѣлы, начертанные Самуиломъ б. Меиромъ, безъ того, чтобы не вызвать разлада въ религіозныхъ убѣжденіяхъ или отпаденія отъ нихъ.

За то онъ отдался грамматическимъ занятіямъ и выступилъ въ качествѣ судьи въ спорѣ между Менахемомъ б. Сарукомъ и Дунашемъ б. Ла-

братомъ со своимъ «Hakhraoth» (Рѣшенія), гдѣ принялъ подъ свою защиту перваго отъ чрезмѣрныхъ нападеній второго. Іаковъ Тамъ былъ тоже поэтъ и употреблялъ въ стихахъ новоеврейскій размѣръ, заимствованный имъ у испанцевъ, съ которыми онъ первый завязалъ сношенія. Авраамъ б. Эзра и Авраамъ б. Давидъ знали и чтили его; поэтическая полемика съ первымъ оканчивается цѣлымъ потокомъ взаимныхъ восхваленій. Тамъ любилъ вообще говорить стихами; извѣстно также одно его стихотвореніе на счетъ удареній. Трактатъ по поводу спора между Менахемомъ и Дунашемъ оканчивается слѣдующими стихами:

Нѣкогда выступили въ открытомъ спорѣ
Два мудреца—и спорили они долгое время;
Потокъ мудрости, весьма глубокій и широкій,
Изливался изъ источника Менахема, источника Дунаша.

Оба они возвѣщали ясно и громко
То, что довѣрила имъ ихъ сестра—
Мудрость,—довѣрила въ щедромъ изобиліи,
Такъ что они полны рѣдкихъ сокровищъ.

Никто не слышитъ, никто не осмѣливается на рѣшающее
Слово судьи, всякій боится
Бенъ-Либрата, который шумно
Унижаетъ честь своего товарища.

И вотъ рѣшился я, хотя не болѣе какъ ихъ ученикъ, незначительный
Человѣкъ, только червячокъ,
Удалить препятствіе съ пути учащихся,
Для того, чтобы не господствовало чуждое (невѣрное мнѣніе).

Мутная вода теперь сдѣлалась чистою,
И я приглашаю васъ услаждаться ею.
Сумерки смѣнились дневнымъ сіяніемъ,
Свѣтлымъ утромъ, полнымъ познанія.

Знакомство съ граціозными и звучными стихами испанскихъ поэтовъ должно было, конечно, подѣйствовать благопріятно на пайтанскую форму выраженія нѣмецко-французскихъ синагогальныхъ поэтовъ. Слѣды этого вліянія встрѣчаются уже въ покаянныхъ пѣсняхъ Якова Тама и его преемниковъ, относительно какъ обращенія съ языкомъ, такъ и пониманія

Мидраша, слѣдовательно, выраженія религіозной поэзіи во внѣшней формѣ и въ мысляхъ. Но главное значеніе Іакова Тама, котораго «Sefer hajaschar» (Книга Праведнаго) сдѣлалось извѣстно только въ нынѣшнемъ столѣтіи, заключается, какъ выше сказано, въ его талмудическихъ комментаріяхъ, которые, благодаря ихъ тончайшимъ опредѣленіямъ, искусному отыскиванію противорѣчій и очень умному разрѣшенію ихъ, наконецъ поразительной діалектикѣ, остались образцомъ для всѣхъ послѣдующихъ глоссаторовъ.

Но изъ дѣятелей сѣверно-французской экзегетической школы слѣдуетъ упомянуть еще только объ одномъ—Іосифѣ Бехорѣ Шорѣ (около 1170 г.), ученикѣ Іакова Тама, который написалъ комментарій къ Библіи въ духѣ Самуила б. Меира. И его труды сдѣлались извѣстны только въ наше время; онъ—либеральный, но уже не совсѣмъ безпристрастный изслѣдователь, стоящій уже на болѣе твердомъ грамматическомъ фундаментѣ и предпочитающій всему другому трудныя проблеммы, хотя съ его точки зрѣнія ему не всегда удается правильное разрѣшеніе ихъ. Эта религіозная точка зрѣнія не мѣшаетъ ему, однако, по возможности ограничивать все чудесное и давать простому смыслу Писанія такъ долго отымавшееся у него право гражданства. Такъ, передаваемыя въ Библіи по два раза одинаковыя происшествія онъ признаетъ ничѣмъ инымъ, какъ двукратнымъ пересказомъ одного и того же случая; другимъ же, повидимому, непонятнымъ предписаніямъ даетъ раціоналистическую мотивировку, и какъ дѣянія праотцевъ, такъ и чудеса въ раю старается объяснить естественнымъ образомъ. Съ нимъ оканчивается сѣверно-французская школа экзегетовъ, изъ которой въ теченіе почти столѣтія вышло немало превосходныхъ дѣятелей и значительныхъ произведеній, но которая затѣмъ была отодвинута на задній планъ другими, болѣе сильными направленіями и наконецъ, совершенно забыта.

Неблагопріятныя современныя обстоятельства, равно какъ и развитіе, которое дали талмудизму тосафисты въ послѣднюю четверть двѣнадцатаго столѣтія, противодѣйствовали дальнѣйшему развитію наивной и естественной экзегетики. Методу галахическихъ толкованій и всей примѣнявшейся къ нимъ утонченной діалектики, перенесли и на объясненіе Библіи; въ то же время пошло въ ходъ и связанное съ комментаріями прежней поры мистическое ученіе, и не знающая никакихъ преградъ экзегетика ея вызывала тѣмъ большее изумленіе, чѣмъ трезвѣе становился языкъ сѣверо-французскихъ

экзегетовъ, «на помощь которымъ не спѣшила никакая прогрессивная наука».

Только въ области грамматики получали они изъ *Италіи*, которая въ ту пору оказалась такою непроизводительною въ научномъ отношеніи, важныя вспомогательныя средства, сдѣлавшія доступными результаты еврейскаго законовѣдѣнія и незнакомымъ съ арабскимъ языкомъ. Тутъ первое мѣсто занимаетъ написанный по еврейски лексиконъ «Aruch». Авторъ его—*Натанъ б. Іехіель* изъ Рима; онъ, въ началѣ одиннадцатаго столѣтія, составилъ изъ трудовъ гаонскаго періода, Хананеля и старшихъ современниковъ, талмудическій словарь, сдѣлавшійся ключомъ къ Талмуду и основаніемъ всѣхъ позднѣйшихъ раввинскихъ словарей, и это не столько вслѣдствіе его самостоятельности, сколько благодаря систематическому изложенію, богатымъ источникамъ, изъ которыхъ онъ черпаетъ, равно какъ и приводимымъ въ немъ мѣткимъ и подробнымъ объясненіямъ. Если мы цѣнимъ по достоинству удивительныя для того времени и для той мѣстности лингвистическія познанія Натана, то не должны забывать и тѣ вспомогательныя средства, которыми онъ обладалъ въ большомъ изобиліи и которыя очень пригодились необходимому для раввинскаго нарѣчія труду его. Около полустолѣтія спустя, *Менахемъ б. Саломонъ* (1143 г.) составилъ во Франціи также лексиконъ еврейскаго языка «Eben Bochan» (Пробный Камень); но судя по обнародованнымъ выдержкамъ изъ этого труда, онъ стоялъ далеко ниже, чѣмъ «Aruch». Въ той же Италіи—правда, болѣе чѣмъ чрезъ полтораста лѣтъ, которыя, однако, для этой отрасли науки въ Италіи, какъ и въ сѣверной Франціи, прошли безслѣдно—появился трудъ такого же рода, «Machbereth Haaruch», словарь вмѣстѣ съ грамматикой, составленный *Саломономъ б. Авраамомъ Пархономъ*, который пріѣхалъ изъ Испаніи въ Салерно и тамъ въ 1161 г. написалъ эту книгу, «ибо они (итальянцы) были совершенно несвѣдущи въ этихъ отдѣлахъ знанія». Трудъ его, основанный на фундаментальныхъ работахъ *Хайюга* и *Іоны ибнъ Ганнаха*, долженъ былъ послужить изучавшимъ законы еврейскаго языка гораздо болѣе прочною гарантіей, чѣмъ всѣ предыдущія сочиненія въ этомъ родѣ. Онъ былъ въ рукахъ и послѣдняго представителя сѣверофранцузской школы экзегетовъ; Іосифъ Бехоръ Шоръ цитируетъ его, и отсюда происходитъ тотъ болѣе прочный грамматическій фундаментъ, благодаря которому этотъ ученый превосходитъ всѣхъ своихъ предшественниковъ.

Но и то движеніе, которое давалось этими трудами, оказывалось безплоднымъ при столкновеніи съ мистическо-талмудическимъ направленіемъ, которое, находя себѣ благопріятную пищу въ обстоятельствахъ того смутнаго времени, захватывало все болѣе и болѣе широкіе круги и вліяло на всѣ области науки. Мало-по-малу на эти пути вступила и библейская экзегетика сѣверной Франціи. Нѣсколькими анонимными и неизвѣстными комментаріями заканчивается школа Раши; все послѣдующее за тѣмъ свидѣтельствуетъ о глубокомъ упадкѣ. Мистическія толкованія Гаггады выступаютъ на первый планъ; мѣсто простого и естественнаго смысла словъ заступаютъ объясненія посредствомъ числовыхъ вычисленій и аббревіатуръ; Мидрашъ распространяется все больше и больше и наконецъ вытѣсняетъ всякое естественное объясненіе Писанія; грамматическое пониманіе совершенно исчезаетъ и составляетъ только исключительную собственность нѣсколькихъ профессіональныхъ Nakdanim—пунктаторовъ рукописей. Въ этомъ кружкѣ возникаютъ сочиненія сборнаго характера, которыя, правда, упоминаютъ еще о воззрѣніяхъ предшественниковъ, но главнымъ образомъ придерживаются направленія новаго; таковы: анонимный комментарій къ Пятикнижію «Gan», затѣмъ Tossafot къ Пятикнижію, самая цѣнная изъ этихъ компиляцій, существующая въ двухъ различныхъ редакціяхъ, позднѣйшія, въ томъ же духѣ и направленіи написанныя сочиненія *Хизкіи б. Маноаха*, *Исака б. Іуды Галеви*, *Іегуды б. Эліезера* и *Іакова д'Иллескасъ*, которыя всѣ переносятъ въ библейскую экзегетику тосафистическій и даже каббалистическій элементъ и представляютъ полное отступленіе отъ путей, указанныхъ такими прогрессивными комментаторами, какъ Самуилъ б. Меиръ, Іосифъ Кара и др. Только Раши остается средоточіемъ комментаторовъ, благодаря болѣе своей, отчасти гаггадической, чѣмъ естественной методѣ толкованія, а также и образцомъ для глоссаторовъ, которые группируются вокругъ его сочиненія.

Между этими послѣдними, тосафистами, кромѣ двухъ зятей Раши, *Меира б. Самуила* и *Іуды б. Натана* (Рибана), а также его внуковъ, *Іакова Тама*, *Самуила б. Меира* и *Исаака б. Меира*, — превзошелъ всѣхъ нѣмецкихъ и французскихъ талмудистовъ двѣнадцатаго столѣтія *Эліезеръ б. Натанъ* изъ Майнца, по прозванію Рабенъ, первый нѣмецкій кодификаторъ Галахи, написавшій талмудическую компиляцію съ мнѣніями на счетъ обрядовыхъ предписаній, подъ заглавіемъ «Zaphnath Paneach» (Открытіе Тайнъ), а также правдивое, отчасти

даже поэтическое описаніе бѣдствій перваго крестоваго похода, и много покаянныхъ пѣсенъ, представляющихъ самыя элегическія варіаціи на ту же тему. Его «респонзы», служившія предметомъ неоднократныхъ нападокъ, не лишены характеристическаго значенія. На предложенный ему экзегетическій вопросъ о стихѣ Исаіи (6, 1): «И я увидѣлъ Господа сидящимъ на высокомъ, величественномъ тронѣ», Эліезеръ б. Натанъ отвѣчаетъ, что этотъ образъ надо понимать только какъ духовное видѣніе. Ибо развѣ можно было выразить дѣйствительное, чувственное созерцаніе высшаго существа? Вѣдь сказано же у того самаго пророка (40, 18): «Какой образъ хотите вы придать Ему?» и во Второзаконіи (4, 12): «Вы не видѣли никакого образа». Такимъ образомъ, мѣста Библіи, подобныя вышеприведеннымъ, должно понимать только въ духовномъ смыслѣ, и это примѣняется также къ тѣмъ мѣстамъ Талмуда, гдѣ рѣчь идетъ о якобы созерцаніи посредствомъ внѣшнихъ чувствъ *.

Заслуживаютъ также почетнаго упоминанія: *Исаакъ б. Ашеръ Галеви*—Риба—собственно первый дѣйствительный тосафистъ и принадлежавшій также къ семейству Раши; *Исаакъ б. Самуилъ* старшій, изъ Дампьера—въ сокращеніи Ри—племянникъ Іакова Тама, благодаря которому изученіе Талмуда распространилось надлежащимъ образомъ и котораго можно встрѣтить почти на каждой страницѣ тосафота; его сынъ *Эльхананъ; Эліезеръ б. Самуилъ* изъ Меца—Реемъ—авторъ «Sefer Iereïm» (Книга богобоязненныхъ), гдѣ онъ толкуетъ о еврейской этикѣ и старается снова связать талмудическія положенія съ Библіею; *Исаакъ б. Авраамъ* младшій—Риба или Рицба—изъ Рамеру, о которомъ тоже постоянно упоминается въ тосафотѣ; его братъ *Самсонъ б. Авраамъ* изъ Санса (Sens)—Рашба—котораго обширные тосафоты къ Талмуду направлены главнымъ образомъ противъ схолій *Исаака* старшаго и впослѣдствіи получили названіе «Sens-Tossafot»; *Іуда б. Исаакъ* изъ Парижа, по прозванію *Сиръ Леонъ*, который, вѣроятно, получилъ также титулъ «Набожнаго»; наконецъ, *Эфраимъ б. Исаакъ* изъ Регенсбурга, написавшій, кромѣ своихъ талмудическихъ схолій, еще комментарій къ Мишнѣ «изреченій отцовъ», многія юридическія мнѣнія и еще больше

---

* Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что все это есть не болѣе какъ буквальное воспроизведеніе словъ просвѣщенныхъ вавилонскихъ гаоновъ; см. Studien u. Mittheil. aus der Kaiserl. Oeff. Bibliothek in Petersburg, введеніе къ ч. IV.

Ред.

синагогальныхъ стихотвореній, которыя, однако, превосходятъ достоинствомъ произведенія въ этомъ родѣ старыхъ французскихъ и нѣмецкихъ современниковъ и изъ области тосафистовъ вводятъ насъ въ сады поэзіи.

«Коротко и при этомъ ясно, граціозно и въ то же время мѣтко употребляетъ Эфраимъ чистыя и плавныя выраженія, украшеніе которыхъ составляютъ библейскіе и талмудическіе намеки». Его стихотворенія часто напоминаютъ своими оборотами испанскихъ лучшихъ поэтовъ, хотя онъ едва-ли былъ знакомъ съ ними. Покаянныя пѣсни его дышатъ энергическимъ воодушевленіемъ противъ враговъ по вѣрѣ, глубокою задушевностью въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ молитъ Бога о спасеніи отъ всякихъ страданій:

„Ты, которому все обязано, который милосердно терпитъ все,
Благъ къ скорбящимъ о содѣянномъ ими,
Къ тѣмъ, кто, глубоко провинясь предъ Тобой, жаждетъ слова привѣта,
Кто стонетъ отъ страданій, томится по прощеніи Твоемъ
И всѣмъ сердцемъ желаетъ Твоей милости... Отринутые людьми, въ бѣгствѣ и незнаемые,
Тѣснимые въ чужой землѣ, они жалобно вздыхаютъ и стонутъ въ пустыняхъ.
Выгнали ихъ изъ жилища отцовъ; тутъ они разсѣяны, тамъ терзанія...
Неужели же вѣчно будутъ продолжаться эти муки? Неужели скорбь погубитъ ихъ?
О, не смотри на грѣхи, смотри на слезы,
И не позволяй долѣе издѣваться надъ Тобою въ Твоихъ сынахъ!..

Время благопріятствовало такого рода поэзіи; господство произвола, варварство и нетерпимость духовенства давали поэтамъ богатый матеріалъ, Совершенно естественно, что во всѣхъ этихъ покаянныхъ пѣсняхъ одинъ и тотъ же мотивъ, и одни и тѣ же образы, чувства и формы; только скорбь о страданіяхъ остается всегда свѣжею и всегда новою. Поэтомъ, посвятившимъ этому предмету задушевнѣйшія пѣсни свои, былъ *Эфраимъ б. Іаковъ* (1133—1200) изъ Бонна, сочинившій тоже мартирологъ еврейскихъ гоненій въ теченіе цѣлаго полустолѣтія. Этотъ пайтанъ питалъ особенное пристрастіе къ прежнимъ образцамъ, неоднократно подражалъ имъ и между прочимъ сдѣлалъ попытку воспроизведенія ихъ въ халдейской покаянной молитвѣ («Ta schema») и объясненія въ одномъ комментаріѣ. Искусственность въ его стихахъ мѣшаетъ проявленію чистаго поэтическаго чувства; трогательное впечатлѣніе онъ, какъ и всѣ его нѣ-

мецко-французскіе коллеги, можетъ производить только глубоко-скорбнымъ содержаніемъ своихъ стихотвореній. Относительно художественной законченности и поэтическаго огня эти поэты отстали на нѣсколько вѣковъ отъ современныхъ съ ними пѣвцовъ Андалузіи.

Въ этотъ же періодъ, бывшій въ литературно-историческомъ отношеніи наслѣдникомъ великаго прошедшаго, началась и систематизація прозой и стихами всего литургическаго матеріала. *Симха изъ Витри* составилъ ок. 1100 г. сборникъ «Machsor Vitry», существующій въ двухъ различныхъ редакціяхъ и сдѣлавшійся важнымъ источникомъ для знакомства съ богослужебною поэзіей. «Machsor Vitry» содержитъ въ себѣ новседневныя, субботнія и праздничныя молитвы, правила по богослуженію и другимъ обрядовымъ предметамъ, наконецъ, часть этическихъ и историческихъ трактатовъ Мишны и позднѣйшихъ произведеній гаонскаго періода. Точно также этому времени, когда папы и короли насильно вовлекали евреевъ въ полемику, обязанъ своимъ возникновеніемъ цѣлый рядъ сочиненій, которыя подъ заглавіемъ «Nizzachon» (Побѣда) объясняли съ полемическими цѣлями—и притомъ на основаніи лучшихъ комментаріевъ—соотвѣтствующія мѣста всей Библіи по порядку. Самымъ мужественнымъ и энергическимъ бойцомъ за свою вѣру называютъ *Натана Оффиціала*, который даже при дворѣ санскаго архіепископа, вѣроятно, занималъ вліятельный административный постъ и религіозные диспуты котораго съ этимъ архіепископомъ, равно какъ и съ папою Александромъ III и королемъ Людовикомъ II, свидѣтельствуютъ о рѣдкомъ умѣ и рѣдкой находчивости. Въ преніяхъ полемическаго и апологетическаго содержанія относительно христологической экзегетики и месіанскихъ надеждъ, которыя наполняютъ сочиненіе «Iosef Hamekanneh» (Іосифъ Ревнитель) *Натанъ Оффиціалъ* и его сынъ *Іосифъ* (1240 г.) всегда стоятъ на первомъ планѣ съ еврейской стороны. Ихъ отвѣты отличаются смѣлостью образа мыслей, которая представляется замѣчательнымъ явленіемъ въ тогдашнее время, когда всякій религіозный диспутъ уже до начала его предрѣшался въ пользу противниковъ еврейской стороны.

Такимъ образомъ французскіе и нѣмецкіе евреи той эпохи, не получая никакихъ побужденій изъ внѣшняго міра, вслѣдствіе этого разработали во всѣхъ направленіяхъ область религіозныхъ элементовъ ихъ литературы. «Во владѣніе религіи поступало все, на что жизнь не предъявила своихъ правъ, какъ на независимо человѣческое, а этого послѣдняго было немного. Такъ какъ всепоглощающая іерархія восприняла въ себя жизнь

европейцевъ, за исключеніемъ, само собою разумѣется, евреевъ, то сила противовѣсія отождествила жизнь еврейской церкви съ жизнью ея послѣдователей и для евреевъ все, что думалось и чувствовалось, естественно превращалось въ религіозное, т. е. исключительное».

Только на югѣ Франціи, въ прекрасномъ *Провансѣ*, арабско-испанская культура, съ одной стороны, и перешедшая сюда изъ Италіи и сѣверной Франціи наука—съ другой, нашли себѣ твердую почву и могли съ успѣхомъ противодѣйствовать вышеупомянутому одностороннему направленію. Въ еврейской литературѣ того періода Провансъ является именно посредникомъ между Sefarad и Zarfat, т. е. между культурою евреевъ Испаніи и богословскою дѣятельностью еврейскаго населенія сѣверной Франціи и Германіи. Тутъ сходятся оба направленія. Многочисленные эмигранты изъ Испаніи, спасшіеся отъ преслѣдованій Альмогадовъ, принесли съ собою въ Провансъ сокровища своей науки и своей литературы, между тѣмъ какъ серьезная талмудическая ученость перешла изъ сѣверо-французскихъ школъ на лучезарный югъ и тутъ слилась воедино съ испанско-арабской культурой. Что подобное посредническое положеніе не можетъ создавать оригинальныхъ, творческихъ мыслителей и выдающихся поэтовъ—это объясняется уже натурою той роли, которую принялъ на себя еврейскій Провансъ въ тѣ столѣтія, но которой суждено было пріобрѣсть высокое значеніе для литературнаго развитія. Уже въ началѣ этого періода встрѣчали мы въ Провансѣ послѣднихъ представителей гаггадической дѣятельности, собирателей Мидраша, даршанимъ, которые, однако, были въ то же время учителями и ревнителями изученія Талмуда. Община въ Нарбоннѣ, гдѣ дѣйствовалъ вышеупомянутый *Моисей Гадаршанъ*, сдѣлалась впослѣдствіи главнымъ средоточіемъ талмудической учености — и именно тогда, когда старая школа (въ 1178 г.) перешла въ завѣдываніе *Авраама б. Исаака*, руководившаго ею въ качествѣ Ab Beth Din (верховный судья), и котораго большое галахическое сочиненіе «Sefer Haeschkol», обнародованное только въ новое время, можетъ дать понятіе о направленіи, принятомъ талмудизмомъ въ тѣхъ мѣстностяхъ. Въ это же время процвѣтала и община въ Люнелѣ. *Мешулламъ б. Іаковъ* (1170) считался тамъ «высшею инстанціей во всѣхъ вопросахъ науки и права». Главнѣйшая его заслуга безспорно заключается въ томъ, что онъ пробудилъ въ евреяхъ Прованса любовь къ наукѣ, что имъ были собраны и списаны лучшія сочиненія испанскихъ единовѣрцевъ. Онъ—талмудическій

учитель послѣдующихъ дѣятелей и виновникъ большей части переводовъ съ арабскаго. Пять сыновей его также работали въ духѣ своего ученаго отца, которому Провансъ обязанъ почти тѣмъ же, чѣмъ нѣкогда евреи Испаніи—Хасдая б. Шапруту. Въ ближайшемъ затѣмъ времени два направленія утверждаются главнымъ образомъ въ этой странѣ: разработка Талмуда и переводная литература; оба мирно идутъ рядомъ, не мѣшая другъ другу, не враждуя между собою.

Талмудизмъ пріобрѣтаетъ въ ученикахъ *Авраама б. Исаака* двухъ руководителей, которые далеко превосходятъ своего учителя глубиною и содержательностью: *Зераҳію б. Исаака Галеви*, родомъ изъ Героны въ Испаніи, откуда его прозваніе также *Герунди* (ок. 1125 — 1186), и *Авраама б. Давида* изъ Пескьеръ. Зераҳія является человѣкомъ съ значительною долею самосознанія, острымъ умомъ и философскимъ образованіемъ. Онъ прибавляетъ глоссы къ сочиненіямъ прежнихъ авторитетовъ, но держитъ себя относительно этихъ послѣднихъ совершенно самостоятельно, а съ нѣкоторыми—напр., Алфаси—нерѣдко даже полемизируетъ. Въ такихъ случаяхъ онъ защищается словами: «Древніе мудрецы говорятъ: Дорогъ мнѣ Платонъ, дорогъ Сократъ, но дороже всего правда!» Подобное смѣлое отношеніе къ традиціонной авторитетности должно было естественно вызывать рѣзкое осужденіе, и Зераҳія дѣйствительно встрѣчалъ его со стороны какъ современниковъ, такъ и позднѣйшихъ ученыхъ. Его глоссы къ галахотъ Алфаси, «Маог» (Свѣточъ), заключаютъ въ себѣ рѣзкія нападки на этого почтеннаго учителя,—нападки, за которыя современникъ его *Авраамъ б. Давидъ* порицалъ его еще сильнѣе—если то было возможно—и даже обвинялъ въ литературномъ воровствѣ. Методологическое сочиненіе его «Sefer Hazaḃah» (Книга борьбы) ставитъ тринадцать герменевтическихъ правилъ—какъ слѣдуетъ освѣщать и объяснять темныя и малопонятныя мѣста въ Талмудѣ. Зераҳія былъ во всякомъ случаѣ смѣлый и методическій мыслитель, который зналъ и уважалъ изслѣдованія еврейско-арабской школы, но при этомъ, и не смотря на всѣ нападенія, хотѣлъ идти своею собственною дорогой.

Зераҳія писалъ также синагогальныя и свѣтскія стихотворенія, которыя онъ, однако, не смотря на свою полную самостоятельность, никогда не выпускалъ въ свѣтъ, не отдавъ ихъ предварительно на судъ компетентнаго въ этомъ дѣлѣ друга; нѣкоторыя изъ нихъ, обличающія несомнѣнное поэтическое дарованіе, до сихъ поръ еще остаются въ африканскихъ и провансальскихъ молитвенникахъ. Зераҳія, вмѣстѣ съ Авраамомъ

б. Давидомъ, его рѣшительнѣйшимъ противникомъ, считался однимъ изъ первыхъ талмудическихъ учителей того времени послѣ смерти Іакова Тама. Главенство въ области талмудической науки принадлежало, правда, *Аврааму б. Давиду* изъ Поскьеръ (ок. 1125—1199 г., Рабедъ), «великому законоучителю», какъ почтительно называютъ его позднѣйшіе.

Если его литературная дѣятельность и не имѣла, собственно говоря, большого вліянія на ходъ развитія еврейской литературы, то она все-таки много содѣйствовала ему тѣмъ направленіемъ, которое онъ, благодаря своимъ знаніямъ, уму и проницательности, указалъ изученію Талмуда. Въ противоположность школъ въ Монпелье и Люнелѣ, изъ которыхъ первую современники сравнивали съ храмовою горой, а вторую — съ входомъ въ переднюю часть храма, школа Авраама б. Давида прославлялась какъ самый храмъ, какъ мѣстопребываніе синедріона, «откуда исходитъ свѣтъ для Израиля».

Сообразно съ этимъ, его писательская дѣятельность ограничивалась Талмудомъ, всею галахическою областью котораго онъ распоряжался какъ полный властелинъ. «Онъ обращался съ талмудическимъ матеріаломъ необыкновенно мастерски, какъ художникъ обращается съ непокорнымъ мраморомъ или жесткимъ желѣзомъ, которымъ онъ придаетъ форму и образъ». Обширную эту область онъ разрабатывалъ въ четырехъ различныхъ направленіяхъ: рѣшеніями юридическихъ вопросовъ, комментаріями, кодификаторскими и критическими работами.

Такъ какъ Авраамъ б. Давидъ считался первымъ талмудическимъ авторитетомъ, къ нему натурально обращались со всѣхъ сторонъ съ запросами обрядоваго и юридическаго свойства. Отвѣты его отличаются содержательностью, логическою доказательностью и самостоятельностью. «Я слѣдую,—говоритъ онъ самъ въ одномъ изъ этихъ отвѣтовъ,—въ добываніи истины только тѣмъ путемъ, который указываетъ разумъ»; та же смѣлость воззрѣнія господствуетъ и въ его комментаріяхъ къ Талмуду, которые представляются намъ важнѣйшими памятниками его учености. По глубинѣ и ясности ихъ сравнивали съ комментаріями Раши, которому Авраамъ б. Давидъ уступаетъ только относительно сжатости изложенія. Его комментаріи подробнѣе и предоставляютъ полный просторъ діалектикѣ. «Метода, употребляемая въ нихъ, есть метода испанской школы, которую можно бы назвать *аналитическою*, въ противоположность методѣ тоссафистической, болѣе подходящей, къ *синтетической*. Лежащая въ основаніи даннаго

предмета идея расчленяется, откуда понимание предмета получается въ нѣкоторой мѣрѣ само собою».

Изъ комментаріевъ этого ученаго сохранилась только часть, но и они свидѣтельствуютъ, что онъ объяснялъ почти всѣ, во всякомъ же случаѣ— важнѣйшіе талмудическіе трактаты. Дополнительную составную часть этихъ комментаріевъ составляютъ ритуальныя постановленія и разсужденія на галахическія темы, изъ которыхъ одни дошли до насъ цѣликомъ, другіе въ отрывкахъ. Важнѣйшимъ между ними считается сочиненіе «Ba'ale Hanefesch» (Одушевленные)—объ обязанностяхъ женщинъ; оно въ семи главахъ, изъ которыхъ послѣдняя—«объ обязанностяхъ святой жизни» имѣетъ этическое содержаніе.

Но главное значеніе этого бойца-ученаго заключается въ его критической дѣятельности. Ею вліялъ онъ на свое время и въ сильной степени способствовалъ движенію умовъ. Его глоссы—«Hassagoth»—къ сочиненіямъ Алфаси поражаютъ противника своею рѣзкостью и безпощадною строгостью, но въ то же время они проникнуты страстною запальчивостью, вслѣдствіе чего его критика очень часто принимаетъ характеръ личной раздражительности. Особенно въ нападкахъ на Маймуни и его «Mischneh Thora», которыя, впрочемъ, едва-ли были близко извѣстны сему послѣднему, Авраамъ б. Давидъ является полнымъ ненависти и дѣйствительно безпощаднымъ. Прославлявшагося уже въ ту пору учителя онъ упрекаетъ въ поверхностности и туманности, утверждаетъ, что онъ превратно понялъ многія мѣста въ Талмудѣ и чрезъ это пришелъ къ фальшивымъ результатамъ. Извѣстная доля основательности заключалась, конечно, въ нападеніяхъ провансальскаго критика, когда они были направлены противъ той стороны ученія Маймуни, которая поддерживала вѣру въ традиціонные авторитеты и стѣсняла свободу индивидуальнаго изслѣдованія. Но страстный и воинственный критикъ часто переступалъ должныя границы и этимъ ослаблялъ дѣйствіе, которое иначе производили бы его тонкія и глубокія глоссы. Только одного результата пришлось ему достигнуть—что ученые раздѣлились на два лагеря, изъ которыхъ одинъ сражался за Маймуни, между тѣмъ какъ другой стоялъ на сторонѣ Авраама б. Давида, впрочемъ, впослѣдствіи тоже перешедшаго къ тому мистическому направленію, которое въ то время утвердилось и въ Провансѣ *.

Во всякомъ случаѣ, однако, Авраамъ б. Давидъ есть характеристиче-

* Это утвержденіе автора болѣе чѣмъ сомнительно. *Ред.*

ское явленіе, и въ исторіи талмудизма, который онъ привелъ своею критикой въ сильное движеніе, имя его занимаетъ выдающееся и прочное мѣсто. Изъ учениковъ его, работавшихъ въ его духѣ, заслуживаютъ быть упомянутыми: *Авраамъ б. Натанъ* изъ Люнеля, написавшій подъ заглавіемъ «Hamanhig» (Руководитель) цѣнное сочиненіе ритуальнаго характера; *Іонатанъ б. Давидъ Гакогенъ*, составившій комментарій къ сочиненію Алфаси и признававшійся за талмудическій авторитетъ; изъ его современниковъ извѣстны: *Исаакъ б. Абба Мари* изъ Марселя, авторъ почтеннаго галахическаго труда о различныхъ талмудическихъ вопросахъ, обсуждавшаго раввинское гражданское право и находящіяся съ нимъ въ связи обрядовыя постановленія *, и *Меиръ б. Исаакъ* изъ Каркассоны, который въ своемъ сочиненіи «Sefer Haëser» (Книга Помощи) защищалъ Алфаси отъ нападеній Зерахіи Галеви.

Но важнѣе всѣхъ этихъ изслѣдователей были двѣ провансскія фамиліи, которыя въ продолженіе почти трехъ столѣтій посвящали себя переводческой дѣятельности и ею собственно проложили путь примиренію между обоими противоположными направленіями: фамиліи *Кимхидовъ* и *Тиббонидовъ*.

Уже родоначальникъ первой, перешедшей изъ Испаніи семьи, *Іосифъ б. Исаакъ Кимхи* (1110—1175), сдѣлалъ немало цѣннаго въ тѣхъ двухъ областяхъ, которыя были вполнѣ разработаны его преемниками— грамматики и экзегетики. Онъ зналъ арабскій языкъ и дѣйствовалъ въ Провансѣ съ большимъ успѣхомъ, какъ переводчикъ. Его грамматика «Sefer Hazikaron» (Книга Воспоминанія), до сихъ поръ еще не напечатанная, имѣетъ значеніе тѣмъ, что въ ней впервые установлено раздѣленіе на пять долгихъ и пять короткихъ гласныхъ, между тѣмъ какъ прежніе грамматики, держась правила арабскаго языка, признавали и въ еврейскомъ только три коренныя гласныя: а, е, о; она важна, кромѣ того, методическимъ сопоставленіемъ именныхъ формъ и, наконецъ—проложеніемъ пути правильному еврейскому произношенію **. Менѣе важными должны мы признать его экзегетическія работы по Библіи, если составимъ себѣ поня-

* Неточно, такъ какъ сочиненіе *Иттуръ* трактуетъ также о праздникахъ, литургіи, постахъ и т. п., ничего общаго съ гражданскимъ правомъ не имѣющихъ. *Ред.*

** Авторъ пропустилъ другое соч. Кимхи *Сеферъ Гагалуй*, частью грамматическаго, частью лексикографическаго содержанія; оно издано въ новѣйшее время обществомъ *Мекице Нирдамимъ*. *Ред.*

тіе о нихъ по сохранившимся въ отрывкахъ комментаріямъ къ «Іову», «Притчамъ» и «Пѣснѣ Пѣсней». Напротивъ того, его еврейскіе переводы, между прочимъ морально-философскаго сочиненія Бахіи «Объ обязанностяхъ сердца», сдѣланные плавнымъ и чистымъ еврейскимъ языкомъ, имѣли благотворное вліяніе и способствовали возбужденію интереса къ еврейско-испанской культурѣ. Осталось отъ этого воскресителя научной жизни въ Провансѣ и полемическое сочиненіе «Sefer Haberith» (Книга Союза), заключающее въ себѣ разговоръ между вѣрующимъ и отступникомъ и построенное на глубоко-нравственномъ фундаментѣ. Два сына его, *Моисей* и *Давидъ Кимхи*, работали въ томъ же направленіи; первый изъ нихъ, хотя уступалъ достоинствомъ отцу, но сдѣлался болѣе его извѣстнымъ, благодаря своему грамматическому труду «Mahalakh Schebileh Hada'ath» (Идущій путями познанія) и экзегетическимъ комментаріямъ къ «Притчамъ», къ «Ездрѣ» и «Ноэміи», ошибочно приписывавшимся Ибнъ Эзрѣ, а равно и благодаря литургическимъ стихотвореніямъ, въ которыхъ арабская манера явственно выражается въ формахъ и образахъ.

Но значительнѣйшій ученый изъ фамиліи Кимхидовъ—безспорно второй сынъ Іосифа, *Давидъ Кимхи*, дѣятельность котораго заходитъ уже въ слѣдующій періодъ еврейской литературы, но остается благотворно вліяющею на всѣ послѣдующіе періоды и до сихъ поръ еще составляетъ необходимое и неистощимое сокровище въ области грамматики и лексикографіи. Давидъ Кимхи (ок. 1160—1232 г.) изъ Нарбонны, сокращенно *Редакъ*, былъ дѣйствительно языкоучителемъ средневѣкового поколѣнія, которому доставили авторитетность и почетъ не только между единоплеменниками, но и въ не-еврейскихъ кругахъ—его грамматика, лексиконъ и комментарій къ Библіи. Этимъ положеніемъ онъ обязанъ не столько самостоятельнымъ работамъ, сколько прилежному и умѣлому собиранію прежнихъ авторитетовъ, тщательности и основательности, которыми онъ дѣйствовалъ прочнѣе, чѣмъ такіе, стоявшіе выше его, изслѣдователи, какъ Ибнъ Ганнахъ, Ибнъ Эзра и др. Давидъ Кимхи, въ издававшейся шесть разъ первой грамматической части своего «Mikhlol» (Собиратель), впервые установилъ на твердыхъ основаніяхъ и представилъ въ надлежащемъ для правильной оцѣнки свѣтѣ грамматическую систему своего отца. Къ второй части этого сочиненія, «Schoraschim» (Корни), издававшейся восемь разъ, онъ присоединилъ лексиконъ, который, благодаря умѣлому распредѣленію наличнаго лексикографическаго матеріала, получилъ достоинство и значеніе. Сверхъ того, Давидъ Кимхи написалъ комментарій къ Библіи, отъ ко-

тораго, однако, уцѣлѣли только немногія части — объясненія къ «Книгѣ Бытія», къ «Пророкамъ», «Псалмамъ», «Притчамъ», «Іову» и «Хроникѣ», и который держится трезвой и правильной экзегетики, не впадая въ философствованіе или гаггадическую манеру. Наконецъ, ему же приписывается маленькое разсужденіе «Et Sofer» (Грифель для писанія) объ удареніяхъ и масорѣ. Давидъ Кимхи не установилъ въ наукѣ никакихъ новыхъ точекъ зрѣнія; но добросовѣстно трудолюбивая разработка грамматики, лексикографіи и экзегетики—трехъ отраслей знанія, которыя до него воздѣлывались, правда, оригинальнѣе, но не добросовѣстнѣе,—спасла отъ забвенія его имя, обезпечила прочность существованія за его произведеніями и пріобрѣла имъ вліяніе, перешедшее за предѣлы еврейскихъ сферъ. Уже въ преклонной старости Давиду Кимхи представился поводъ сдѣлаться участникомъ полемики касательно сочиненій Маймуни и защитить учителя своимъ авторитетомъ.

Еще важнѣе Кимхидовъ относительно развитія еврейской литературы въ ближайшемъ затѣмъ періодѣ была фамилія *Тиббонидовъ*, переселившаяся изъ Гранады въ Люнель. *Іуда б. Саулъ ибнъ Тиббонъ* (1167) былъ врачъ, одинаково хорошо знакомый съ еврейскимъ и арабскимъ языками и употреблявшій свои лингвистическія познанія на то, чтобы дѣлать сокровища еврейско-арабской культуры доступными провансальскимъ единовѣрцамъ своимъ. Такъ, онъ перевелъ поочередно религіозно-философскія сочиненія Саадіи, Бахіи, Габироля, Іегуды Галеви и грамматическіе труды Ибнъ Ганнаха. Какое значеніе имѣли для евреевъ Прованса эти буквальные, строго державшіеся подлинника переводы—понять не трудно. Связь этихъ евреевъ съ испанцами становилась все тѣснѣе, въ то самое время, какъ она все болѣе и болѣе ослаблялась между ними и евреями сѣверофранцузскими. Руководители испанскаго періода пользуются въ Провансѣ къ концу двѣнадцатаго столѣтія большимъ почетомъ, лица же, стоящія во главѣ сѣверо-французской и нѣмецкой школы экзегетовъ и талмудистовъ, едва извѣстны по имени.

Изъ самостоятельныхъ работъ Іуды ибнъ Тиббона, которыя имѣютъ меньшее значеніе, извѣстно только заглавіе еврейской стилистики «Sod Zachoth Halaschon» (Тайна чистоты языка); сама книга, повидимому, пропала. За то завѣщаніе Іуды сохранилось, и его часто издавали, неоднократно также переводили. Это завѣщаніе «Zewaah» представляетъ во многихъ отношеніяхъ интересный документъ для опредѣленія степени образованія евреевъ того времени и характеристики ихъ этическихъ и на-

ученыхъ воззрѣній. Авторъ обращается здѣсь къ своему сыну Самуилу, который въ ту пору еще не оправдывалъ ожиданій отца, и призываетъ его къ такой же дѣятельности. Отсюда наставническій и соотвѣтствующій духу автора педантическій тонъ этого оригинальнаго произведенія, которое вводитъ насъ въ мирную жизнь еврейскаго ученаго того времени, знакомитъ насъ съ его воззрѣніями на книги и учителей, на еврейскій и арабскій языки, на ученыя занятія и выборъ карьеры, на составленіе и содержаніе въ извѣстномъ порядкѣ библіотеки, и тутъ же заключаетъ въ себѣ важнѣйшіе призывы къ религіозности, нравственности и гуманности. Его образовательный идеалъ очень обширенъ для того періода; онъ обнимаетъ собою всю энциклопедію тогдашнихъ наукъ: арабскій и еврейскій языки и ихъ литературу, грамматику и поэзію, стилистику, хронологію, медицину и естествознаніе, главнымъ же образомъ, конечно, религіозно-научныя знанія, Библію и Талмудъ.

Побуждаемый восторженнымъ сочувствіемъ къ Маймуни и его сочиненію, но еще болѣе — вышеупомянутымъ завѣщаніемъ, *Самуилъ ибнъ Тиббонъ* (ок. 1160—1230 г.) также сдѣлался впослѣдствіи ревностнымъ переводчикомъ, а относительно глубины пониманія философскаго содержанія переводимыхъ сочиненій даже превзошелъ своего отца, строго державшагося въ этомъ случаѣ буквы подлинника. Самуилъ находился въ перепискѣ съ Маймуни и перевелъ многія его сочиненія, его «Moreh», часть его комментарія къ Мишнѣ и нѣсколько мелкихъ разсужденій. Кромѣ того имъ переведены на еврейскій языкъ и нѣкоторыя философскія произведенія Аристотеля и Альфараби, и написанъ философскій комментарій къ «Проповѣднику» и къ нѣсколькимъ главамъ «Бытія».

Направленію отцовъ слѣдовалъ и его сынъ *Моисей ибнъ Тиббонъ* (1259 г.), который тоже перевелъ многія произведенія Маймуни и арабскихъ философовъ и сдѣлалъ ихъ общедоступными еврейскимъ общинамъ Прованса.

Заслуга Тиббонидовъ заключается преимущественно въ ихъ переводахъ, какъ Кимхидовъ—въ ихъ грамматическихъ трудахъ. Но такъ какъ первые переводили бо̀льшія философскія сочиненія еврейско-арабской школы, то вліяніе ихъ на современниковъ было глубже оказаннаго вторыми. Они облегчили дальнѣйшій путь философской дѣятельности, они собственно были первые, создавшіе философско-еврейскій стиль, который, правда, страдаетъ угловатостями и другими недостатками, но за то имѣетъ боль-

шое преимущество опредѣлительности и точности, и который всюду приняли на будущія времена «пригоднымъ орудіемъ для выраженія философскихъ мыслей»; но и они также—что самое важное—сохранили сокровища той культуры, которая иначе, конечно, погибла бы впослѣдствіи вмѣстѣ съ столь многими другими арабскими оригинальными произведеніями.

Но благодаря имъ, Провансъ сдѣлался истинною житницею науки, въ которой соединились всѣ ея направленія. Къ концу двѣнадцатаго столѣтія эта благословенная страна представляетъ дѣйствительно характеристическую картину высокой ступени, которой достигли образованность и культура того періода. Здѣсь заканчивается какъ для общей исторіи культуры, такъ спеціально и для культурнаго развитія еврейства, важный періодъ, обнимающій собой двѣнадцать знаменательныхъ столѣтій, въ продолженіе которыхъ еврейство, среди могущественной исторической борьбы со всѣми противодѣйствующими элементами, породило своею Библіей двѣ религіи, посѣяло сѣмена для различныхъ направленій науки и оплодотворило многія изъ нихъ, наконецъ, создало поэзію, которая во всѣхъ своихъ общечеловѣческихъ составныхъ частяхъ имѣла право занять мѣсто на ряду съ поэзіей всѣхъ народовъ.

Конечно, въ картинѣ еврейства за весь этотъ, столь обширный періодъ не все одни свѣтлыя мѣста. Реакціонныя стремленія часто стѣсняли ходъ развитія, и много мрачнаго видитъ наблюдатель этихъ столѣтій еврейской литературы въ борьбѣ внутри государства, спорахъ за традицію, извращеніи мистики, съ одной стороны, и философскомъ направленіи—съ другой. Но кореннымъ, всесвязующимъ свойствомъ совокупнаго литературнаго развитія въ продолженіе всѣхъ столѣтій и при всѣхъ измѣненіяхъ обстоятельствъ остается духъ терпимости, учености и нравственной чистоты, который одушевляетъ большинство учителей и дѣятелей и находитъ выраженіе въ ихъ этическихъ произведеніяхъ. Вѣнецъ науки для нихъ—высшее благо; предъ нимъ меркнетъ блескъ всѣхъ остальныхъ вѣнцовъ, и только благотворительность и справедливость имѣютъ право пользоваться рядомъ съ нимъ значеніемъ и почетомъ. Жатвою этого этическаго міровоззрѣнія могутъ считаться сочиненія моралистовъ слѣдующаго столѣтія, предтечами которыхъ мы видѣли въ концѣ разобраннаго періода юридическія рѣшенія и завѣщанія. Интересную параллель между извѣстнымъ намъ изъ завѣщанія Іуды ибнъ Тиббона образомъ жизни и міросозерца-

ніемъ испанско-провансальскихъ евреевъ представляетъ въ этомъ отношеніи сочиненіе «Orchoth Chajjim» (Пути Жизни)—завѣщаніе *Элеазара б. Исаака* изъ Вормса, нѣмецкаго талмудиста того времени, современника и единомышленника Раши (1050 г.); оно заключаетъ въ себѣ различныя составныя части и необыкновенно хорошо характеризуетъ набожность, нравственность, благоприличіе и практичность въ образѣ жизни, которыми нѣмецкіе и французскіе евреи отличались, не смотря на всѣ преслѣдованія.

«Не радуйся, когда твой врагъ падаетъ,—такъ заканчивается отеческое увѣщаніе,—но накорми его, когда онъ голоденъ; берегись огорчать вдовъ и сиротъ; не будь въ одномъ лицѣ свидѣтелемъ и судьею и никогда не суди одинъ. Не предавайся гнѣву, этому наслѣдственному достоянію глупцовъ, люби мудрыхъ и стремись къ познанію твоего Создателя. Знай, что надежда набожныхъ—тотъ скрытый рай, который созданъ прежде міра, есть пріютъ чистыхъ и святыхъ духовъ».

Руководимая такими идеалами и воззрѣніями, жизнь нѣмецко-французскихъ евреевъ, которыхъ притомъ все сильнѣе и сильнѣе тѣснили чернь и властители, естественно должна была дѣлаться болѣе внутреннею и замыкаться въ узкомъ кругѣ религіозныхъ занятій Библіею и Талмудомъ. Изъ этого круга вышли въ литературу три направленія: бывшее результатомъ работы *Галахи*, нравственная и религіозная практика, и разрабатывавшее *ритуальную* сторону, слѣдовательно, имѣвшее дѣло съ богослуженіемъ и его поэзіею; тутъ же надо поставить и то, которое имѣло предметомъ развитіе *экзегетики*, т. е. познаніе св. Писанія, и въ которомъ соединялись всѣ эти три направленія.

Внѣ этого круга и въ сторонѣ отъ этого тѣснаго религіознаго союза стояла только засыхавшая вѣтвь *караимовъ*, на которыхъ, именно потому, что они оторвались отъ своихъ собратьевъ, уничтоженіе обрушивалось быстрѣе, чѣмъ можно было предположить, судя по пламенной юношеской отвагѣ и многообѣщавшимъ начинаніямъ этой секты. По мѣрѣ процвѣтанія еврейской литературы въ Испаніи значеніе караимовъ понижалось, и только изрѣдка вспыхивали искорки того смѣлаго и энергическаго духа прогресса, который воспламенялъ первыхъ руководителей этого антиталмудическаго движенія, оказывавшихъ нѣкогда, въ дни гаоната, глубокое вліяніе на литературное развитіе какъ нападеніемъ на своихъ противни-

ковъ, такъ и самозащитою *. Только въ Византійской имперіи и нѣкоторое время въ Испаніи держались они еще въ своихъ собственныхъ общинахъ, мѣстами раздѣленныхъ стѣною отъ собратьевъ-евреевъ, и откуда выходили еще по временамъ кое-какіе писатели и поэты. Въ литературной пустынѣ, которая послѣ паденія гаоната распростерлась по всему востоку и не переставала существовать почти до конца среднихъ вѣковъ, появляются отъ времени до времени, рядомъ съ мессіанскими апокалипсами, псевдоэпиграфическими книгами историческаго содержанія, этическими произведеніями и религіозными стихами, которыми, впрочемъ, была особенно богата въ ту пору Греція,—и караимскія имена. Но послѣ того движенія, которое происходило въ средѣ караимовъ въ девятомъ и десятомъ столѣтіяхъ, эти отдѣльныя явленія, которыя притомъ почти никогда не переходили за предѣлы посредственности, представляются совершенно ничтожными по своему значенію. Таковы: караимскій экзегетъ *Іаковъ б. Реубенъ*, который въ своемъ библейскомъ комментаріѣ «Sefer Haoscher» (Книга Богатства), написанномъ около 1050 г., собралъ мнѣнія прежнихъ авторитетовъ, не присоединивъ къ нимъ своего собственнаго; лексикографъ *Давидъ б. Авраамъ Эль-Фаси*, въ XIII столѣтіи, составившій на арабскомъ языкѣ еврейскій лексиконъ «Iggaron», причемъ онъ пользовался работами Сарука, ибнъ Ганнаха и Хайюга; наконецъ, въ послѣдніе годы одиннадцатаго столѣтія—*Іешуа б. Іегуда Абулфарагъ*, прозванный *Hasaken*, занимавшійся толкованіемъ Библіи, грамматикой, экзегетикой и полемикой и, подобно своему учителю Іосифу Гароэ, защищавшій философское воззрѣніе на еврейство въ духѣ уже отжившей тогда свое время мутазилитской схоластики. Этому почтенному учителю, который, будучи одноглазымъ между слѣпыми, пользовался, повидимому, немаловажнымъ значеніемъ у караимовъ Испаніи, да и вообще Діаспоры, приписываются библейскій комментарій къ Пятикнижію, философское изслѣдованіе о Декалогѣ, такое же—о созданіи міра, неизбѣжная «Книга Постановленій», сочиненіе «Sefer Arajoth»—о кровосмѣшеніи, или о запрещенныхъ для брака ступеняхъ родства, и много мелкихъ трудовъ философскаго содержанія; все это написано по арабски и большею частью пе-

* Что это превозношеніе заслугъ караимства преувеличено и, главное, нисколько не вытекаетъ изъ подлинныхъ историческихъ документовъ — читатели знаютъ изъ нашихъ предыдущихъ примѣчаній.

Ред.

реведено на еврейскій языкъ учениками автора. Еще меньше было сдѣлано караимами въ Византійской имперіи. Упоминается въ концѣ одиннадцатаго столѣтія только одинъ переводчикъ, *Тобіа б. Моисей* въ Константинополѣ, который переводилъ на еврейскій языкъ арабскія сочиненія своихъ предшественниковъ, а для объясненія философскихъ школьныхъ терминовъ прибѣгалъ къ помощи греческаго языка, на какомъ, въ томъ періодѣ поздняго эллинизма, еще говорили въ Византіи. Паденіе караимства начинается почти одновременно съ развитіемъ раввинскаго еврейства и простирается до шестнадцатаго столѣтія.

Къ этому времени относится мрачный эпизодъ—поднятіе господствующимъ раввинствомъ гоненія на безпомощное караимство въ Испаніи. Одинъ караимъ, *Іегуда б. Эліа Гадаси*, «скорбящій о Сіонѣ» *Гаавель*, какъ онъ называлъ себя, написалъ въ 1150 г. въ Константинополѣ, подъ символическимъ заглавіемъ «Eschkol Hakofer» (Букетъ кипрскихъ цвѣтовъ), полемическое сочиненіе противъ раввинской традиціи; оно воскресило давно погасшій огонь раздора и, быть можетъ, послужило ближайшимъ поводомъ къ гоненію. Здѣсь строится на караимскомъ фундаментѣ религіозная система, старающаяся всѣ библейскія предписанія включать въ Декалогъ. Вся анти-раввинская письменность до времени, когда жилъ авторъ, отражается въ этомъ сочиненіи, гдѣ сходятся всѣ теченія караимской культуры. Написанная азбучными риѳмованными строфами, которыя идутъ то въ алфавитномъ, то въ обратномъ порядкѣ, и страдая чрезъ это утомительною растянутостью, чѣмъ не отымается, однако, интересная сторона относительно какъ религіознофилософскаго изслѣдованія, такъ и міросозерцанія собственно караимовъ, эта книга сдѣлалась главнымъ произведеніемъ караимской литературы, соединяющимъ въ себѣ всѣ результаты научной дѣятельности караимовъ, и остается важнымъ памятникомъ богатой, но уже въ зародышѣ загубленной духовной жизни, которая, если бы ей удалось достигнуть полнаго расцвѣта, быть можетъ, оказала бы могущественное вліяніе на литературное развитіе.

Въ настоящемъ же положеніи о такомъ вліяніи, конечно, не могло быть и рѣчи. Тѣ два крупныхъ теченія, которыя проходятъ по четвертому, главному періоду ново-еврейской литературы — суть испанско-арабское и нѣмецко-французское. При существованіи ихъ караимскій расколъ утратилъ всякое значеніе. Философское и поэтическое развитіе еврейско-испанской культуры, процвѣтаніе библейскаго изслѣдованія и талмудизма въ сѣвер-

ной Франціи и Испаніи, при этомъ посредничествующая и примиряющая, сливающая оба теченія въ одно великое цѣлое дѣятельность еврейскаго Прованса—вотъ подробности картины, на которой съ удовольствіемъ останавливается взоръ друга литературы и съ которою онъ разстается неохотно, чтобы обратиться къ новымъ направленіямъ и къ зрѣлищу новой борьбы.

ПЯТЫЙ ПЕРІОДЪ.

РАВВИНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

1200—1750 г. по Р. X.

Введеніе.

Съ исходомъ двѣнадцатаго столѣтія оканчиваются мало-по-малу и средніе вѣка. Предпринимаются еще, правда, по временамъ крестовые походы, но большинство ихъ оканчивается несчастливо, особенно — послѣдній изъ этихъ семи, стоившихъ жизни семи милліонамъ людей, но произведшихъ въ Европѣ великій и благотворный переворотъ. Тутъ результатъ заключался не только въ томъ, что слѣпое дѣйствіе разнузданной стихійной силы должно было уступить мѣсто цѣли, которая въ послѣднемъ основаніи своемъ все-таки была идеальна; нѣтъ, крестоносцы принесли еще съ собою съ востока новое міровоззрѣніе, увидѣвъ, что магометанинъ чтитъ человѣка, какъ человѣка, и практикуетъ тѣ же самыя добродѣтели—великодушіе и человѣколюбіе — которыя они привыкли считать добродѣтелями спеціально христіанскими. Завязавшіяся отнынѣ сношенія съ молодою и свѣжею образованностью востока давали кромѣ того богатую пищу для науки и искусства. Новое, идеальное содержаніе влилось въ жилы рыцарства; уваженіе къ женщинѣ достигло высокой степени; вышедшій изъ крѣпостного состоянія, благодаря обѣдненію дворянства, народъ, сплотившись въ среднее сословіе — буржуазію—выработалъ себѣ значительные задатки силы для будущаго развитія и ревностно завладѣлъ развалинами прежней культуры, которая въ эту пору еще не совсѣмъ погибла въ Азіи.

Правда, суждено было пройти еще почти двумъ столѣтіямъ послѣ крестовыхъ походовъ прежде, чѣмъ наступилъ расцвѣтъ этого новаго міра; но совершенно безспорно, что первый толчокъ къ этому движенію дали именно крестовые походы.

Еврейство въ исходѣ двѣнадцатаго столѣтія тоже достигло важнаго поворотнаго пункта въ своемъ общемъ и духовномъ развитіи. Его средневѣковая эпоха, правда, еще не кончилась, она существовала еще въ то время, когда солнце новой культуры уже повсюду стояло въ зенитѣ, ярко блистая своими лучами. И рожденіе на свѣтъ новаго міросозерцанія было для еврейскаго народа мучительнѣе, чѣмъ для всѣхъ остальныхъ. Древнебиблейское проклятіе Израилю за каждый случай ослушанія велѣніямъ Божіимъ, повидимому, исполнялось во всей своей полнотѣ, во всемъ своемъ ужасѣ, не смотря на то, что онъ вѣдь окружилъ всѣ эти велѣнья неприступной стѣной и хранилъ и оберегалъ ихъ болѣе чѣмъ тщательно. Да,

послѣдующій періодъ борьбы и пробужденія, враждебныхъ стычекъ между двумя міровоззрѣніями, оказался для еврейства гораздо болѣе пагубнымъ, чѣмъ всѣ предшествующіе, хотя и они доставили уже слишкомъ полную мѣру страданій странствующему народу-мученику. Если всю исторію евреевъ очень правильно раздѣлили на четыре большихъ періода, изъ которыхъ первый есть періодъ ихъ національной самостоятельности, а второй— разсѣянія и странствованія, то третій является временемъ мукъ и гоненій, за которымъ только послѣ почти шести обагренныхъ кровью столѣтій наступаетъ періодъ четвертый—постепеннаго и окончательнаго освобожденія.

Иную и существенно болѣе благопріятную картину представляетъ то духовное движеніе, которое съ Маймуни достигло своей высшей ступени, и хотя послѣ его смерти находилось нѣкоторое время въ опасности, но уже не могло быть остановлено, не смотря на разгорѣвшуюся теперь борьбу между философіей и традиціей, не смотря также на превосходившую его силою мистическую струю и все болѣе и болѣе съуживавшееся изученіе Талмуда. Правда, еврейская литература слѣдующаго ближайшаго періода не производитъ уже ни такихъ оригинальныхъ явленій, какъ поэты Испаніи, ни такихъ значительныхъ характеровъ, какъ ея философы и изслѣдователи: но за то образованіе распространяется все больше и больше и находитъ себѣ доступъ даже въ тѣ страны, которыя до того времени оставались совершенно замкнутыми для него. Литературою начинаютъ заниматься всюду; каждая отдѣльная отрасль ея подвергается разработкѣ; знаніе всѣхъ европейскихъ языковъ становится рычагомъ для соединенія литературы еврейской съ литературами многихъ другихъ народовъ, и въ общемъ умственномъ движеніи того періода нѣтъ почти ни одной струи, которая такъ или иначе не коснулась бы и еврейской письменности. Мѣсто выдающихся отдѣльныхъ личностей заступаютъ школы и направленія; облегченныя международныя сношенія и книгопечатаніе открываютъ новые пути этой письменности, которая въ своемъ пятомъ періодѣ имѣетъ характеръ эпигонства, но такого, которое умѣетъ надлежащимъ образомъ оцѣнить и хранить доставшееся ему великое наслѣдство. Только къ концу этого періода, когда и страданія народа достигли своего апогея, наступаетъ пора застоя, ибо всѣ направленія сливаются въ талмудизмъ, куда нетерпимость народовъ загнала Израиля. Но и изъ этого узкаго круга религіозныхъ интересовъ многіе сыны еврейскаго племени пробиваютъ себѣ дорогу къ сокровищамъ своего великаго прошедшаго, къ пріобрѣтеніямъ европейской культуры и науки — ту дорогу, которая наконецъ приводитъ

въ шестой и послѣдній періодъ, періодъ еврейской литературы настоящаго времени.

Всѣ направленія этой литературы, въ ихъ возникновеніи, сложныхъ путяхъ и постепенномъ ходѣ, становятся, однако, понятными для насъ только при помощи дополнительной картины общаго положенія, которое, какъ выше замѣчено, въ этомъ періодѣ существенно отличается отъ положенія періодовъ предшествующихъ. Между тѣмъ какъ церковь до этого времени относилась къ еврейству съ сострадательною терпимостію, или даже не обращала на него вниманія, теперь она преслѣдуетъ его всѣми находящимися въ ея распоряженіи средствами. И въ этой борьбѣ съ безсильнымъ и безпомощнымъ Израилемъ, теперь, рядомъ съ религіозными побужденіями, впервые начинаютъ дѣйствовать и національныя чувства. Возникаетъ безпримѣрная въ исторіи народовъ борьба, истребительная война на жизнь и смерть; вся Европа охватывается желаніемъ истребить горсть безобидныхъ людей и преслѣдуетъ ихъ всѣми способами тяжелаго гнета. Но это не удается ей; тысячекратно изгоняемые, они возрождаются въ другой странѣ для новой жизни; сокровища ихъ конфискуются, книги сжигаются—они собираютъ новыя, и не погибаютъ, ибо *одну* книгу не можетъ отнять у нихъ никакой врагъ,—книгу, въ которой ихъ защита и ихъ утѣшеніе, ихъ сокровище и святыня, ихъ литература и религія, даже вся жизнь ихъ—Библію.

Какъ ни однообразно кажется историческое движеніе въ этомъ періодѣ, въ немъ все-таки замѣчается нѣкоторый прогрессъ. Оно начинается съ систематическаго, постепенно увеличивающагося исключенія евреевъ изъ европейскаго общества. Отъ этого исключенія до общаго преслѣдованія, поголовной рѣзни—всего нѣсколько шаговъ. Ихъ помогаетъ сдѣлать „черная смерть". Старыя клеветы умножаются новыми; евреевъ обвиняютъ въ отравленіи колодцевъ, даже воздуха. Нѣтъ недостатка и въ другихъ поводахъ къ гоненію, изобрѣтаемыхъ ненавистью и фанатизмомъ. Тутъ происходитъ катастрофа—изгнаніе евреевъ изъ Испаніи, ихъ третьяго отечества послѣ Палестины и Вавилона. Все, слѣдующее затѣмъ, есть только продолженіе этой катастрофы—печальный эпилогъ, который, однако, тянется почти три мрачныхъ столѣтія.

Начало этой великой трагедіи связано съ выдающимися всемірно-историческимъ явленіемъ—царствованіемъ Иннокентія III, этого папы, который хотѣлъ сдѣлать церковь властительницею міра и отъ котораго исходили къ государямъ всѣхъ странъ, Испаніи какъ Франціи, рѣзкія укоризны за тер-

пимость ихъ къ евреямъ. Соборъ 1115 г. положилъ основаніе инквизиціи и отчужденности евреевъ установленіемъ особой одежды, «еврейскихъ знаковъ» или «еврейскихъ нашивокъ», остававшихся въ употребленіи до прошедшаго столѣтія. Примѣру папы послѣдовалъ императоръ—и Фридрихъ II былъ первый, заперщій палермскихъ евреевъ въ особый кварталъ города (гетто). Когда эти средства оказались недостаточными, началось преслѣдованіе Талмуда, чѣмъ надѣялись уничтожить и все еврейство. По совѣту крещенаго еврея Николая Донина, папа Григорій IX въ 1239 г. издалъ повелѣніе отнять у евреевъ и сжечь всѣ экземпляры Талмуда. Диспуты и религіозныя бесѣды между раввинами и монахами не измѣнили и не устранили этого декрета: чрезъ три года послѣ его обнародованія, на одной изъ парижскихъ площадей были сожжены 24 телѣги книгъ Талмуда и другихъ еврейскихъ сочиненій.

Когда монгольскія орды Чингисъ-Хана наводнили Европу, на евреевъ, конечно, сбрушилось обвиненіе, что это они призвали дикарей. Когда государи и знатные стали все чаще и чаще дѣлать евреевъ своими лейбъ-медиками, соборъ въ Безье 1246 г. постановилъ, чтобы еврейскіе врачи не имѣли права лечить христіанъ. Каждый новый соборъ приносилъ новое ограниченіе, каждое событіе, печальное или радостное, навлекало новыя страданія на сыновъ Израиля. Людовикъ Святой отнялъ у нихъ пріобрѣтенныя тяжкимъ трудомъ имущества для покрытія издержекъ предпринятаго имъ крестоваго похода, и вслѣдъ за этимъ выгналъ разоренныхъ изъ Франціи. Не лучше имъ было въ Англіи, гдѣ ихъ грабили и убивали, или въ Германіи, гдѣ къ ихъ особой одеждѣ прибавили еще еврейскую шляпу (pileum comulum), натурально—смѣшного вида. Даже въ Испаніи, между христіанами и арабами, нашла себѣ мѣсто ненависть къ евреямъ; папская булла противъ Талмуда проникла и въ Арагонію, а въ Кастиліи на нихъ наложили подушную подать почти въ три милліона мараведи. Но самое ужасное гоненіе на евреевъ началось въ Германіи, въ слѣдующемъ столѣтіи. Общины подверглись всяческимъ притѣсненіямъ и грабежамъ, ихъ раввиновъ заключали въ тюрьмы или изгоняли; каждый новый поводъ влекъ за собой денежныя вымогательства и убійства; оскверненіе причастія и умерщвленіе христіанскихъ дѣтей оставались обычными пунктами обвиненія, съ которыми выступали противъ несчастныхъ для отнятія у нихъ имущества, а въ большинствѣ случаевъ—и жизни. Въ 1290 г. ихъ выгнали изъ Англіи, въ 1306—изъ Франціи. Большая часть ихъ отправилась въ сосѣднія страны, другіе—даже въ Палестину. Правда, уже слѣ-

дующій французскій король, Людовикъ X, снова вернулъ ихъ въ свое государство—но только для того, чтобы обречь на ужасы такъ называемаго пастушескаго крестоваго похода, въ которомъ, по ту и по сю сторону Пиренеевъ, погибли жертвою страшнаго кровопролитія 150 еврейскихъ общинъ. Своего апогея гоненіе на евреевъ въ Германіи достигло около половины четырнадцатаго столѣтія. Избіеніе евреевъ въ Деггендорфѣ послужило для всѣхъ «юдобоевъ» въ имперіи, Баваріи, Австріи, Богеміи и Моравіи сигналомъ къ умерщвленію тысячами беззащитныхъ евреевъ, и ни императоръ, ни папа не могли остановить эти неистовства. Вслѣдъ затѣмъ появилась страшная «черная смерть», и вмѣстѣ съ нею несказанныя страданія обрушились на еврейское населеніе, такъ какъ именно его не преминули обвинить въ этомъ бѣдствіи. Изъ южной Франціи и Швейцаріи, гдѣ тоже начались гоненія, они распространились на всю Германію и часть сосѣднихъ земель. Лучше всего жилось евреямъ относительно въ Венгріи, а также въ Польшѣ, гдѣ защитникомъ ихъ былъ король Казимиръ IV.

Между тѣмъ подготовлялась великая катастрофа въ Испаніи. Чѣмъ болѣе тамъ мусульмане уступали господство испанцамъ, тѣмъ сильнѣе ухудшалось положеніе евреевъ. Права ихъ постепенно подвергались ограниченіямъ и наконецъ были совсѣмъ отняты, а когда инквизиція ввела въ дѣйствіе свои еретическія судилища, для еврейскаго населенія наступили страшные дни. Многіе поневолѣ крестились, но въ тайнѣ оставались евреями; ихъ прозвали *мараннами*. Больше всего приходилось евреямъ терпѣть, конечно, отъ отступниковъ, которые преслѣдовали своихъ прежнихъ единовѣрцевъ съ фанатическимъ рвеніемъ. Наконецъ, при Фердинандѣ Католикѣ и Изабеллѣ, великій инквизиторъ Торквемада, послѣ сожженія на кострѣ, въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ, больше осьми тысячъ евреевъ, настоялъ на изгнаніи изъ этой страны всего еврейскаго населенія. Въ печальный день 9-го аба, въ 1492 г., 300 тысячъ евреевъ * оставили Испанію, сдѣлавшуюся для нихъ столь милою и дорогою, и большинство ихъ направилось на югъ, въ Италію, Африку и Турцію.

Въ этотъ же самый день Колумбъ отплылъ для открытія Америки.

Что Португалія не замедлила послѣдовать примѣру Испаніи — это совершенно естественно. Уже восемь мѣсяцевъ спустя, евреи были изгнаны

* По новѣйшимъ изслѣдованіямъ г. Исидора Леба—эта цифра преувеличена. *Ред.*

также изъ Португаліи и Наварры. Между тѣмъ въ Германіи гусситское движеніе породило новый поводъ для гоненій. Католическія войска сочли первымъ долгомъ своимъ истребить евреевъ. Даже папы и ихъ буллы не имѣли возможности защитить несчастныхъ отъ ярости фанатической черни, которую усердно подстрекалъ легатъ Іоаннъ Капистрано. Куда ни появлялся этотъ фанатикъ-монахъ въ своемъ странствіи по Германіи и Польшѣ, всюду обрушивались на евреевъ бѣдствія и смерть. Нѣсколько свѣтлыхъ красокъ представляетъ на мрачной картинѣ этого времени отчасти сносное положеніе евреевъ въ Италіи. Тамъ они тоже приняли участіе въ блистательномъ развитіи, которое получили науки и искусства въ эпоху Медичи. Но и Италія наконецъ, позже всей остальной Европы, воздвигла на нихъ гоненіе: ихъ обвинили въ занесеніи моровой язвы изъ Испаніи и за то начали всячески преслѣдовать и мучить, особенно въ Неаполѣ, Генуѣ и Венеціи.

Только въ Турціи участь евреевъ была благопріятная. Слова султана Баязета: «Вы называете Фернандо умнымъ королемъ—его, приведшаго въ обѣдненіе свое государство и обогатившаго наше», хорошо характеризуютъ положеніе, которое евреи постоянно занимали между турками. Такимъ образомъ Турція сдѣлалась пріютомъ для изгнанныхъ какъ изъ Испаніи и Португаліи, такъ впослѣдствіи и изъ остальной Европы, евреевъ.

Что при такихъ обстоятельствахъ и въ такихъ условіяхъ мистику привѣтствовали какъ желанную и милую гостью, а всякаго псевдомессію какъ дѣйствительнаго спасителя, это болѣе чѣмъ понятно. Многочисленные лжемессіи эксплуатировали въ эти столѣтія надежды и ожиданія угнетенныхъ евреевъ; самыми извѣстными между ними были: *Давидъ Реувени* и *Саббатаи Цеви*.

Съ появленіемъ гуманистовъ начало измѣняться внѣшнее положеніе евреевъ. Споръ между *Рейхлиномъ* и *Пфефферкорномъ* окончился въ пользу жестоко поруганного Талмуда. Напротивъ того, реформація прошла для еврейскаго народа почти безслѣдно, потому-ли, что его было немного въ тѣхъ странахъ, гдѣ она распространилась впервые, или по внутреннимъ мотивамъ, о которыхъ намъ придется еще говорить подробнѣе. Ощутительнѣе для евреевъ оказалась своими послѣдствіями антиреформація іезуитовъ, ибо она возстала противъ всѣхъ еретиковъ, а слѣдовательно, и противъ евреевъ, и снова—противъ Талмуда. И тутъ третье гоненіе на Талмудъ, имѣвшее своимъ послѣдствіемъ сильное ухудшеніе участи евреевъ въ Италіи, устроили опять-таки крещеные евреи.

Только въ Польшѣ снова зажили они спокойно послѣ гоненій Капистрано. Потому-то и происходило постоянное переселеніе ихъ изъ Германіи въ эти славянскія земли, такъ что между польскими евреями оставался господствующимъ нѣмецкій языкъ, какъ на востокѣ — испанскій, благодаря евреямъ, перешедшимъ туда съ Пиренейскаго полуострова. Только тогда, когда въ Польшѣ воспитаніе юношества перешло также въ руки іезуитовъ, начались и тамъ страданія еврейства. Есть свидѣтельство, что казаки Богдана Хмельницкаго въ одно десятилѣтіе умертвили четверть милліона евреевъ. И вотъ оставшіеся въ живыхъ снова двинулись оттуда—въ Германію и Голландію, Турцію и Италію.

Поселеніе евреевъ въ Нидерландахъ было для нихъ началомъ лучшей участи. Толпы преслѣдуемаго племени немедленно направились въ эту гостепріимную страну и приняли дѣятельное участіе въ ея матеріальномъ и духовномъ развитіи. Примѣру Нидерландовъ послѣдовала въ половинѣ XVII столѣтія Англія. Въ Германіи тридцатилѣтняя война принесла съ собою новыя гоненія и грабежи, и между тѣмъ какъ въ остальныхъ земляхъ уже были провозглашены свобода совѣсти и терпимость, изъ австрійскихъ наслѣдственныхъ государствъ изгоняли всѣхъ евреевъ; большинство ихъ переселилось въ Венгрію, многіе отправились въ бранденбургскую землю, гдѣ великій курфюрстъ далъ имъ пріютъ. Но время теперь было уже не то, и духъ терпимости побѣдоносно распространялся все шире и шире. Постепенно улучшалось и положеніе евреевъ; гоненія прекратились, и только ограниченія правъ продолжали еще оставаться печальнымъ памятникомъ средневѣковой эпохи.

Какимъ образомъ при такихъ преслѣдованіяхъ и бѣдствіяхъ вообще могли существовать между евреями культура и литература, это представлялось бы почти необъяснимымъ, не будь признанною всѣми этнологами за отличительную черту еврейскаго характера живучесть этого племени, та изумительная твердость, съ которою оно оставалось вѣрнымъ своимъ традиціямъ и своей религіи, шумѣли-ли вокругъ него волны фанатической ненависти, грозили-ли ему поголовнымъ уничтоженіемъ огни костровъ. Но такъ какъ эта культура обнимаетъ столь многія и столь различныя столѣтія и распространяется на столько отдаленныхъ странъ, то представить хотя бѣглыми чертами картину ея было бы почти невозможно, если бы внутренняя жизнь евреевъ въ продолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ не являлась намъ одинаковою всюду, съ незначительными только отличіями, обусловливавшими болѣе высокое развитіе или болѣе благопріятное положеніе.

Естественно, что вся эта культурная жизнь группировалась вокругъ еврейства и находившихся съ нимъ въ связи богословскихъ занятій. Библія и Талмудъ составляли содержаніе всѣхъ знаній; всѣми другими науками занимались исключительно настолько, насколько онѣ имѣли какое нибудь, хотя бы самое отдаленное, отношеніе къ этимъ двумъ книгамъ. Уже въ воспитаніе дѣтей кидались сѣмена этой твердой приверженности къ религіи отцовъ; еврейская грамота, переводъ Пятикнижія и впослѣдствіи — всей Библіи, затѣмъ изученіе Мишны и Гемары были важнѣйшими предметами преподаванія. Болѣе зрѣлый возрастъ находилъ возможность и средство къ дальнѣйшему образованію въ Bet-Ha-Midrasch, или школѣ, и всѣ, бѣдные и богатые, молодые и старые, прилежали такъ къ изученію закона, считавшемуся самымъ высшимъ долгомъ человѣка. Напротивъ того, дѣвушки получали только въ родительскомъ домѣ указанія и наставленія, какъ исполнять религіозныя обязанности, для того, чтобы онѣ не уступали мужчинамъ въ набожности. «Вся семейная жизнь регулировалась по формамъ религіи и носила строго патріархальный характеръ. Сношенія съ женщинами ограничивались брачнымъ сожительствомъ; разъединеніе половъ было условіемъ доброй нравственности. Съ этой точки зрѣнія танцы часто подвергались осужденію, и исключеніе допускалось только въ праздникъ Пуримъ *. Радости и веселья не дозволялъ властитель—врагъ; музыка смолкала предъ яростнымъ воемъ преслѣдователей и скрашивающее жизнь искусство оставалось чуждо тѣмъ, которымъ приходилось бороться за эту самую жизнь. По этому не было почти никакихъ игръ и развлеченій; только шахматы пользовались почти всюду большимъ почетомъ. Мужчины занимались денежными операціями или торговлею, такъ какъ другія профессіи были для нихъ или совершенно недоступны, или сопряжены съ большими затрудненіями; нѣкоторые становились ремесленниками, иные умѣли даже владѣть оружіемъ. Но не смотря на все это, пропасть, отдѣлявшая евреевъ отъ христіанъ, была въ первыя столѣтія не такъ велика, какъ въ позднѣйшія, когда мелочныя ограниченія размножались все больше и больше и создали наконецъ полную отчужденность. Одеждою и нарядами евреи старались подражать туземцамъ, говорили почти всюду однимъ съ ними языкомъ, и нерѣдко приходилось даже издавать строгія постановленія противъ увеличивавшейся роскоши и подражанія чужимъ нравамъ».

---

* Слѣдуетъ прибавить: въ праздникъ окончанія торы (Симхатъ-тора) и на свадьбахъ. *Ред.*

Вообще, однако, евреи вели жизнь умѣренную, и большіе богачи встрѣчались между ними рѣдко. За то, вслѣдствіе плачевности ихъ положенія, суевѣріе распространялось въ еврейской средѣ все больше и больше; они вызывали духовъ, боялись вѣдьмъ, колдуновъ и дурного глаза, носили талисманы и прибѣгали къ леченію болѣзней посредствомъ знахарства *. Нравы народовъ, которые окружали ихъ, часто приходились имъ по сердцу больше, чѣмъ обычаи, завѣщанные традиціей, и не одна горькая жалоба раздается въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ по поводу усиливающагося между евреями суевѣрія. Страждущій, которому нужны утѣшеніе и надежда, хватается вѣдь за всякій якорь спасенія, а суевѣріе давало евреямъ средства и возможность забывать на время мрачныя стороны ихъ существованія. Но, съ другой стороны, оно отчасти способствовало одичанію въ моральной жизни,—одичанію, которое въ семнадцатомъ и осемнадцатомъ столѣтіяхъ достигло своей крайней ступени. Самые низшіе слои вмѣстѣ съ людьми той же категоріи изъ коренныхъ нѣмцевъ составили условный испорченный языкъ и образовали такимъ образомъ тотъ жаргонъ, составленный изъ смѣси испорченныхъ еврейскихъ и нѣмецкихъ словъ языкъ, который имѣетъ самое большое сходство съ еврейско-нѣмецкимъ діалектомъ.

Только религія оставалась свободною отъ всѣхъ этихъ заблужденій и уклоненій, оставалась въ своей неприкосновенности, будучи окружена неприступною стѣною постановленій и законовъ. Правда и совершенно естественно, что въ тяжелыя времена увеличивалось также число отступниковъ; но тѣ, которые не выходили за предѣлы общины, сохраняли непоколебимую преданность своей религіи. Набожнѣйшими между евреями всей Европы считались въ ту пору нѣмецкіе, служившіе всѣмъ остальнымъ образцами религіозности. Что общее страданіе создало прочную солидарность — это могли порицать только неразумные, ибо вѣдь каждый ударъ, наносившійся отдѣльной личности, поражалъ всю общину, и всякое бѣдствіе отдѣльной общины тяжело отзывалось на всѣхъ общинахъ Діаспоры. Такимъ образомъ естественно выработались законы и постановленія, обезпечивавшія существованіе общинъ и регулировавшія ихъ жизнь. Они исходили большею частью отъ раввиновъ, которые въ спокойныя времена собирались въ синоды во Франціи, Германіи и Польшѣ. Титулъ «рабби», прежде давав-

* Но всѣ эти суевѣрныя обычаи были тогда, отчасти и теперь, равнымъ образомъ распространены въ низшихъ слояхъ всѣхъ европейскихъ народовъ.

Ред.

шійся только ученому, впослѣдствіи сдѣлался принадлежностью преимущественно религіознаго руководителя общины; сверхъ того установлено нѣчто въ родѣ посвященія—Semichah—посредствомъ котораго раввинъ вводился въ свою должность. Посвященный такимъ образомъ своими учениками получалъ сверхъ того почетный титулъ Morenu (нашъ учитель). Дѣятельность раввиновъ распространялась преимущественно на область религіознаго поученія. Но такъ какъ каждый членъ общины, выдававшійся своими познаніями, стоялъ наравнѣ съ раввиномъ, или даже могъ превзойти его, то въ еврействѣ не образовалось никакой іерархіи. Только тогда, когда стала уменьшаться богословская ученость, обнаружились попытки къ созданію іерархіи; раввины присвоили себѣ право произносить малое отлученіе—Niddui, и большое—Cherem, и такимъ образомъ установился авторитетъ, который часто вліялъ очень пагубно на жизнь евреевъ, но которому не удалось пріобрѣсти прочную силу, такъ какъ онъ могъ находить себѣ опору только въ религіозномъ знаніи.

Естественно, что эти страданія и бѣдствія должны были находить себѣ глубокое отраженіе и въ литературѣ. Они наложили на нее печать, остававшуюся неизгладимою, какъ ни старались уничтожить ее просвѣщенные умы и значительные мыслители. За высокимъ процвѣтаніемъ, которое доставилъ еврейской литературѣ Маймуни, послѣдовалъ, непосредственно послѣ его смерти, упадокъ. Борьба между философіей и традиціей втягиваетъ умы въ свои сѣти и заканчивается побѣдой традиціи. Этимъ результатомъ указываются направленіе и цѣль для послѣдующаго времени. Мистика, въ тиши дѣйствовавшая и до тѣхъ поръ, теперь выступаетъ могущественнымъ умственнымъ двигателемъ, и все добровольно повинуется ея волшебному слову. Весь интересъ сосредоточивается исключительно на изученіи Талмуда; творческая сила изсякаетъ, и въ поэзіи время эпигоновъ тоже смѣняется порою полнѣйшаго упадка.

Въ концѣ этого періода въ литературѣ мертвый застой. Но какъ въ буряхъ оканчивающейся зимы слышатся уже предвѣстники весны, такъ послѣ глубочайшаго духовнаго паденія загорается заря новаго времени, которая возвышаетъ евреевъ морально и умственно и даетъ ихъ литературѣ новое направленіе.

Обозрѣвая всю эту эпоху, которая, вслѣдствіе постоянно измѣняющихся тенденцій и теченій, представляетъ критику величайшія трудности, мы можемъ раздѣлить ее на три періода идущаго вспять движенія: первый—отъ смерти Маймуни до побѣды традиціи надъ философіей, второй—до

изгнанія евреевъ изъ Испаніи и Португаліи, третій—до начала освобожденія и новаго расцвѣта еврейской литературы, приблизительно въ половинѣ осемнадцатаго столѣтія.

Языкъ литературы—преимущественно раввинское нарѣчіе. Но къ нему производительно присоединяются и всѣ европейскіе языки, равно какъ и латинскій и, главнымъ образомъ, чисто еврейскій въ качествѣ общепонятнаго органа. Благодаря изобрѣтенію книгопечатанія, литература въ это время получаетъ особенно широкое развитіе, вслѣдствіе чего образованность, достигшая въ предыдущемъ періодѣ своей высшей ступени, начинаетъ теперь обобщаться. Поворотъ отъ арабской схоластики къ классическимъ наукамъ составляетъ важный пунктъ и въ еврейской литературѣ этого періода, которая теперь имѣетъ уже характеръ почти массового движенія и такимъ образомъ грозитъ уничтожить всякую отдѣльную индивидуальность, всякое отдѣльное направленіе. Мѣстомъ дѣйствія покамѣстъ все еще остаются Испанія, Франція и Германія; позже выступаютъ на первый планъ славянскія земли—особенно Польша. Тутъ же надо упомянуть объ Италіи и Голландіи, какъ о странахъ, въ которыхъ, въ противоположность направленію нѣмецко-славянскому, находитъ себѣ сочувствіе и разработку испанско-арабское,—направленіе, которое одно еще связываетъ этотъ періодъ постепеннаго упадка съ предшествующею и слишкомъ быстро исчезнувшею порою процвѣтанія.

Борьба между философіей и традиціей.

Подобно всѣмъ литературамъ, новоеврейской пришлось также совершить тотъ процессъ, который искони слѣдовалъ почти за всякимъ тѣснымъ союзомъ между религіей и философіей. Философія горячо старается высвободиться изъ объятій богословія, богословіе бѣжитъ изъ холодныхъ сферъ философской спекулятивности и тѣмъ сердечнѣе сближается съ мистическими тайнами вѣры. Большею частью этотъ процессъ начинается только тогда, когда обнаруживается стремленіе примѣнить ушедшее впередъ богословіе къ реальнымъ условіямъ жизни; въ еврейской литературѣ онъ начался немедленно послѣ смерти великаго учителя, предпринявшаго дѣло примиренія. Уже при жизни Маймуни обнаруживалась, правда—робко и тихо, оппозиція многимъ его философскимъ принципамъ, равно какъ и спекулятивному его пониманію различныхъ религіозныхъ представленій. Но до открытой борьбы дѣло не доходило, частью потому, что авторитетъ

учителя былъ слишкомъ великъ для того, чтобы кто либо отважился напасть на еще живого съ этой стороны, частью же и вслѣдствіе того, что противники еще недостаточно распознали опасное въ его системѣ, также какъ и ея слабыя стороны. Но едва Маймуни умеръ, какъ война возгорѣлась на всей линіи литературнаго направленія, того, которое было господствующимъ въ Испаніи и Провансѣ,—а впослѣдствіи захватила въ свою область и сѣверную Францію. Только Германія и Италія не принимали участія въ этой борьбѣ: въ первой получило преобладаніе другое направленіе, остававшееся одинаково близкимъ и одинаково чуждымъ какъ философіи, такъ и традиціи, Италія же въ это время все еще не пріобрѣла выдающагося литературнаго значенія.

Болѣе столѣтія продолжается война, постепенно становящаяся все болѣе и болѣе ожесточенною и доводящая противоположности до послѣднихъ крайностей. Окончательный результатъ ея не трудно было предвидѣть. Философія была еще недостаточно сильна для того, чтобы произвести переворотъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ; ей, сообразно племенной религіозности евреевъ, пришлось уступить побѣду традиціи, — побѣду, поддержанную внѣшними силами и оказавшую потомъ пагубное вліяніе на духовную жизнь, ибо умъ, которому запрещалось раціоналистическое обсужденіе высшихъ и конечныхъ предметовъ, нашелъ себѣ исходъ, чрезъ теософическое пониманіе этихъ вѣчныхъ міровыхъ загадокъ, въ мистику. Мечтательное чувство доставляетъ то сладостное успокоеніе и то сердечное удовлетвореніе среди житейскихъ бурь, которыхъ никогда не найдешь въ ледяныхъ областяхъ философіи. Въ гавань мистики и дополняющей или продолжающей ее каббалы входятъ въ концѣ концовъ всѣ суда, нѣкогда поплывшія съ гордо развѣвающимися парусами по морю свободнаго изслѣдованія.

Даже христіанская, до тѣхъ поръ враждебная еврейству наука, погружается въ таинства этой каббалы, какъ глубокоскрытой истины и божественной мудрости. Но мистика есть только пріютъ для уставшаго отъ долгихъ и сильныхъ бореній ума, который ищетъ и находитъ себѣ въ ней временное отдохновеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ собираетъ силы для новой борьбы. Освѣженный и укрѣпленный, устремляется онъ затѣмъ отсюда въ міръ свободной мысли. Въ христіанствѣ за мистикой слѣдуетъ реформація, въ еврействѣ—начинающееся въ славянскихъ земляхъ изученіе Талмуда на новыхъ основаніяхъ.

Если мы еще разъ вглянемся въ періодъ послѣ Маймуни относительно его литературнаго значенія, то, согласно постоянно повторяющемуся какъ

въ духовной жизни, такъ и въ жизни народовъ закону, увидимъ, что за временемъ процвѣтанія и широкаго развитія послѣдовала пора общей усталости и апатіи, когда добровольные эпигоны собирали, пересматривали и комментировали сокровища великаго прошедшаго, когда производительно дѣйствовалъ примѣръ и всюду господствовало подражаніе. Въ сынахъ и ученикахъ стоявшихъ во главѣ великаго времени умовъ постоянно обнаруживаются въ полной ясности стремленія и способности подобной эпохи. Большинство ихъ старается сохранять въ неприкосновенности наслѣдіе отцовъ, распространять завѣты учителей и защищать ихъ отъ недоразумѣній и нападокъ. *Авраамъ Маймуни* (1185—1254), сынъ Моисея Маймуни, бывшій, какъ и онъ, лейбъ-медикомъ султана Алькамеля, слѣдовалъ направленію своего отца относительно философскаго пониманія и толкованія Гаггады въ написанномъ по арабски сочиненіи, гдѣ онъ поставилъ важный принципъ: «Одни изреченія слѣдуетъ понимать буквально, другія требуютъ объясненія, какъ это доказалъ уже Маймуни; одни затруднительны для объясненія, но всегда основаны на Св. Писаніи, другія оставляютъ буквальный смыслъ Писанія ради нравственныхъ уроковъ, которые они извлекаютъ оттуда; есть и такія, на которыя слѣдуетъ смотрѣть только какъ на преувеличенные образы». Повѣствовательная Гаггада распадается, съ его точки зрѣнія, на историческій матеріалъ съ примѣненіемъ къ поучительнымъ цѣлямъ, простые вымыслы, къ которымъ онъ относитъ и разсказы объ ангелахъ и духахъ, поэтическія метафоры и наконецъ притчи и сравненія. Существуетъ и открытое письмо этого писателя къ противникамъ его отца—преимущественно къ *Соломону б. Ашеру*—подъ заглавіемъ «Milchamoth Adonaï» (Битвы за Бога), въ которомъ онъ оправдываетъ ученіе отца; затѣмъ — сборникъ, содержащій въ себѣ письменныя возраженія противъ Маймуни *Данiила б. Саадiи* и заглавіе котораго «Birkath Abraham» (Благословеніе Авраама) было дано ему, быть можетъ, уже впослѣдствіи *. Авраамъ Маймуни унаслѣдовалъ характеръ и кротость своего великаго отца, но не его умъ, не перешедшій и къ любимому ученику Маймуни, *Iосифу б. Iегуда ибнъ Акнину* (1226), которому учитель даже посвятилъ свое главное философское сочиненіе. Въ молодости Ибнъ Акнинъ сочинялъ еврейскія макамы по арабскому образцу, которыя очень одобрялись компететными современниками, но на самомъ

* Это заглавіе несомнѣнно принадлежитъ переводчику сочиненія съ арабскаго на еврейскій языкъ Б. Гольдбергу. *Ред.*

дѣлѣ, судя по сохранившимся остаткамъ, не отличались особенною поэтичностью содержанія. Во всякомъ случаѣ, однако, если приписываемыя Соломону Ибнъ Цикбелю макамы дѣйствительно поддѣльныя, то Іосифъ ибнъ Акнинъ — первый еврейскій сочинитель макамъ. Впослѣдствіи онъ писалъ много сочиненій по медицинѣ, нравственной философіи, библейской экзегетикѣ и Талмуду. Изъ этихъ трудовъ появилась недавно въ еврейскомъ переводѣ, кромѣ комментарія къ «Пѣснѣ Пѣсней», написанныя по арабски введеніе и руководство къ Талмуду, составляющее, вѣроятно, введеніе къ обширному сочиненію о талмудическихъ мѣрахъ, вѣсахъ и монетахъ; а въ переводѣ нѣмецкомъ — три, также арабскихъ, трактата философскаго содержанія (о необходимо Существующемъ, о процессѣ исхожденія вещей изъ этого Существующаго, о сотвореніи міра), написанныхъ большею частью въ духѣ и направленіи Авиценны. Въ послѣднихъ двухъ вопросахъ онъ идетъ дальше Маймуни и его религіозно-философскихъ воззрѣній; вслѣдствіе этого, и потому еще, что онъ никогда не называетъ по имени знаменитаго учителя, его многіе не признавали за ученика Маймуни, а считали таковымъ другого *Іосифа [illegible] Іегуду*, жившаго около этого же времени и которому приписывалось важное для тогдашняго состоянія науки сочиненіе «Tibbul-nufûs» (Исцѣленіе душъ), гдѣ мы ближе знакомимся съ источникомъ и ходомъ научныхъ занятій того времени. Сочиненіе это представляетъ полный энциклопедическій обзоръ тогдашнихъ наукъ. Положеніемъ, которое предоставлено здѣсь философіи въ средѣ остальныхъ отраслей знанія, именно только какъ защитницѣ вѣры, характеризуется и положеніе, которое младшіе современники и непосредственные преемники Маймуни заняли относительно его попытки соединить вѣру и мышленіе.

Позднѣйшіе потомки великаго человѣка также вступаютъ въ борьбу за его ученіе. Таковы, главнымъ образомъ, его внукъ *Давидъ Маймуни* (1223—1306) и правнукъ *Авраамъ* (1312), которые всѣ жили въ Египтѣ, между тѣмъ какъ защитники и противники сочиненій Маймуни сражались между собою въ Испаніи, Провансѣ и сѣверной Франціи.

Что касается до остальныхъ учениковъ Маймуни, то до насъ не дошли даже ихъ имена—краснорѣчивое свидѣтельство, что они не имѣли никакого значенія. И въ этомъ обстоятельствѣ заключается уже залогъ будущей побѣды противной партіи. Будь между защитниками Маймуни человѣкъ, равный ему по уму, онъ примирилъ бы спорящихъ, или по крайней мѣрѣ старался бы сгладить противорѣчія, отыскавъ болѣе высокое третье начало. Но среди его учениковъ не было ни одного, способнаго

для этой миссіи, а изъ остальныхъ приверженцевъ его направленія тоже никто не могъ принять ее на себя, потому что всѣ они слишкомъ сильно втянулись въ борьбу обѣихъ партій.

Мы упоминали выше, что Маймуни самъ, скоро послѣ окончанія своихъ обоихъ большихъ сочиненій, увидѣлъ себя въ необходимости защищаться отъ многихъ нападеній, въ которыхъ уже заключались зародыши будущей борьбы. Когда появилась его «Mischneh Thora», возникло прежде всего опасеніе, что эта книга имѣетъ цѣлью вытѣснить и дѣйствительно совсѣмъ вытѣснитъ Талмудъ, изученіе котораго вѣдь собственно становилось излишнимъ при существованіи этого систематическаго компендіума. Затѣмъ серьезные критики начали осуждать автора за отсутствіе указанія источниковъ, препятствовавшее всякому научному контролю. Тутъ же играло не послѣднюю роль чувство умственнаго превосходства, гордаго самосознанія, которое подстрекало противниковъ браться за оружіе и было причиною того, что они прежде всего придирались къ частностямъ и мелкимъ недостаткамъ. Нападенія сдѣлались сильнѣе, когда „Руководство для сомнѣвающихся» распространилось подъ заглавіемъ «Moreh Nebuchim» въ ...ахъ еврейскихъ переводахъ, по всѣмъ европейскимъ землямъ. Это сочиненіе давало важный и удобный матеріалъ для противниковъ своими философскими идеями и ихъ примѣненіемъ къ догматамъ вѣры. Уже въ философскомъ введеніи къ большому религіозному кодексу, которое авторъ назвалъ «Основаніе Ученія»—Maddah—и которому современники, благодаря его популярному изложенію, дали заглавіе «Ровной Книги»—Sefer Hajaschar—въ противоположность къ «Moreh», которую назвали «Замкнутою Книгой»—Sefer hachatum,—уже въ этихъ фундаментальныхъ доктринахъ были найдены предосудительными ученіе Маймуни о безтѣлесности Бога, его мысли о различныхъ ступеняхъ дара пророчества, изъ которыхъ самой высшей достигнулъ Моисей, его утвержденіе, что «заклинатели мертвыхъ, толкователи формъ, принимаемыхъ облаками, и колдуны не могутъ приносить ни пользы, ни вреда», наконецъ его воззрѣнія на жизнь въ загробномъ мірѣ, на награду и кару и на символическій смыслъ относящихся съ этимъ предметамъ мѣстъ Гаггады. Въ книгѣ же «Moreh» приверженцы традиціи нашли наиболѣе опасныя для самыхъ существенныхъ основъ религіи и, слѣдовательно, требующими самой усиленной борьбы съ ними—доводы и положенія автора касательно обрядовыхъ законовъ—Ta'ame Hamizwoth—въ связи съ его взглядомъ на приношеніе въ жертву животныхъ, какъ на уступку язычеству; затѣмъ многія видимыя противо-

рѣчія съ традиціею относительно библейскаго уголовнаго права и символическаго толкованія библейскихъ разсказовъ, каковы о борьбѣ Іакова съ ангеломъ или о Валаамской ослицѣ, отрицаніе существованія злыхъ духовъ и демоновъ, утвержденіе, что преходимость міра не есть догматъ вѣры, и что если авторъ убѣжденъ въ справедливости библейскаго разсказа о сотвореніи міра изъ ничего, то это главнымъ образомъ вслѣдствіе недостаточности противныхъ доказательствъ; наконецъ, аллегорическое толкованіе грубо-матеріалистической Гаггады. Нападеніе на направленіе «Moreh» и «Maddah» началось почти одновременно съ двухъ сторонъ: во Франціи и въ Испаніи.

Немедленно послѣ смерти Маймуни выступилъ противникомъ его ученія о безсмертіи души *Меиръ б. Тодросъ Галеви Абулафія* изъ Толедо (1244 г.), который и самъ образовался на испанской наукѣ,—человѣкъ знатный, ученый, но гордый и фанатическій, о которомъ одинъ современный поэтъ выразился: «По учености я не могу сравнить съ нимъ никого, но надменность его да послужитъ ему къ стыду». Съ сомнѣніями своими по поводу доктринъ Маймуни онъ обратился къ ученымъ Прованса, «мудрецамъ Люнеля», съ которыми уже прежде переписывался о томъ же самомъ предметѣ,—но не встрѣтилъ въ нихъ никакого сочувствія и даже навлекъ на себя энергическое осужденіе Арона б. Мешуллама и насмѣшки сатирическихъ поэтовъ, изъ которыхъ одинъ, имѣя въ виду его имя Меиръ (свѣтящій), сочинилъ слѣдующую эпиграмму:

„Вы спрашиваете, почему онъ называется свѣтящимъ,
Когда придаетъ такую малую цѣну свѣту?
Вѣдь называютъ же сумерки также полусвѣтомъ:
Языкъ любитъ противоположности!“

Служительницей воинствующаго богословія должна была сдѣлаться и поэзія, и «милому дитяти миролюбивой музы пришлось, облекшись въ латы, дѣйствовать мечомъ». Вышеприведенная эпиграмма была только отвѣтомъ на поэтическій вызовъ надменнаго Меира б. Тодроса:

„Если воскресшимъ суждено вновь умирать,
То я нисколько не желаю такой участи.
Если могильныя оковы снова должны упасть на нихъ,
То я предпочитаю остаться тамъ, гдѣ нахожусь“.

Но не смотря на встрѣченный отпоръ, Меиръ б. Тодросъ не положилъ оружія, и впослѣдствіи, въ общей войнѣ, онъ сдѣлался однимъ изъ самыхъ передовыхъ бойцовъ. Свои возраженія противъ «Moreh» онъ рѣзко и опредѣлительно сводитъ къ слѣдующимъ положеніямъ: книга «Moreh»,

правда, укрѣпляетъ корни религіи, но отсѣкаетъ ея вѣтви; она законопачиваетъ щели въ фундаментахъ, но въ тоже время уничтожаетъ всѣ ограды; въ ея голосѣ звучитъ преданная покорность Богу, а между тѣмъ на ея языкѣ и смерть, и жизнь; она приближаетъ лѣвой рукой и тутъ же отталкиваетъ правою! Изъ самостоятельныхъ работъ Меира извѣстны только его комментаріи къ отдѣльнымъ талмудическимъ трактатамъ и грамматическій трудъ «Masoreth Sejag la-Thora» (Масора ограда вокругъ ученія), въ которомъ собрано и сдѣлано пригоднымъ для употребленія библейское правописаніе. Меиръ Абулафія скорбитъ объ испорченности текста Библіи, но не отваживается ни на малѣйшее измѣненіе; при своихъ масоретскихъ работахъ онъ пользуется Codex Hilleli, однимъ изъ древнѣйшихъ манускриптовъ Библіи и главнымъ источникомъ Масоры, пользовавшимся въ Испаніи большимъ авторитетомъ, тогда какъ на востокѣ былъ еще въ силѣ Codex Ben Ascher.

Другой ученый противникъ Маймуни былъ врачъ *Іуда б. Іосифъ ибнъ Алфахаръ* изъ знатной фамиліи. Ему приписывается даже сраженіе ксеніями съ Маймуни, сраженіе, которое воинственный Іуда начинаетъ слѣдующими колкими словами:

Прости, сынъ Амрама, не признавай насъ грѣшниками
За то, что одинаковое названіе съ тобой носитъ изобрѣтатель лжи:
Мы называемъ „наби“ пророка истины,
Но также и проповѣдника языческаго духа обмана!

На это, говорятъ, Маймуни отвѣтилъ библейскимъ намекомъ на слово chamor, означающее по еврейски оселъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ бывшее именемъ одного государя:

Если рожденіе отъ знатныхъ предковъ
Даетъ потомку ихъ санъ владыки,
То съ этихъ поръ я буду называть своего осла государемъ,
Ибо Хаморомъ звался нѣкогда одинъ государь.

Понятно, что эта стихотворная полемика—подложная; дѣйствительная же переписка этого Іуды б. Алфахара со старикомъ Давидомъ Кимхи, котораго молодой и ретивый Іуда старался возстановить противъ Маймуни, принадлежитъ къ интереснѣйшимъ документамъ этого движенія. Кимхи лично поѣхалъ къ Алфахару, чтобы успокоить его. Заболѣвъ въ Авило, онъ слабой рукой пишетъ письмо, начинающееся словами: «Я прихожу теперь препятствовать» (le satan). Но фанатикъ отвѣчаетъ ему рѣзко и укоризненно: «Господь накажи тебя, сатана!»—ибо какъ это онъ можетъ принимать

сторону «руководителя заблудшихся», который самъ бродитъ во тьмѣ, который осмѣливается аллегорически толковать библейскіе разсказы, который вообще хочетъ соединить двѣ совершенно несоединимыя вещи, каковы религія и философія, и т. п. Колкая переписка продолжается еще нѣкоторое время, но благородному Кимхи все таки не удается образумить и успокоить Алфахара.

Даже въ стихотворную форму облекаются возраженія, дѣлаемыя противъ доктрины Маймуни анти-маймунистами. Конечно, поэтическое достоинство этихъ произведеній ничтожное; но онѣ хорошо характеризуютъ время, создавшее ихъ. Въ одномъ изъ такихъ стихотворныхъ протестовъ, вызванномъ крайне преувеличенными восхваленіями Маймуни его учениками, говорится:

Горе дерзкимъ, осмѣливающимся говорить,
Что Св. Писаніе—только видѣніе сна,
Что не было на самомъ дѣлѣ того, о чемъ мы читаемъ въ немъ,
Что тамъ только сокрытыя тайны.
Особенно же чудеса сбиваютъ съ толку еретика:
Онъ вѣритъ только тому, чему научаетъ его опытъ.

И затѣмъ, изливъ свой гнѣвъ на переводчиковъ «Moreh», въ особенности на одного изъ нихъ, Іуду Харизи, поэтъ приходитъ къ слѣдующему заключенію:

Что взято изъ словъ праведныхъ въ «Maddah».
То усваивай себѣ, то доставляетъ наслажденіе;
Все же излишнее—пагуба, особенно разсужденіе о томъ,
Что такое Богъ: тѣло, духъ или образъ.
Съ меня достаточно, что Онъ *есть*, что Онъ правитъ нами.
Скрыто Его мѣстопребываніе, но Онъ мой Создатель, мой щитъ.
Спѣши же, спѣши, моя Франція,
Возстать противъ невѣрующей толпы!
Пламенно противься Безьеру, подымя мечъ
На дерзкихъ насмѣшниковъ съ преступными устами!
Этимъ отомстится за преступленіе тѣхъ грѣшныхъ,
И тверже упрочится фундаментъ вѣры!

Такое воинственное настроеніе должно было найти себѣ очень сочувственный откликъ въ вѣрующихъ сердцахъ. Поэтому, когда французскіе раввины *Саломонъ б. Авраамъ* изъ Монпелье, *Іона б. Авраамъ Герунди* (1263 г.) и *Давидъ б. Саулъ*, нѣкоторымъ образомъ въ качествѣ представителей талмудическаго направленія, которое собственно и оказалось эретическимъ, ибо оно принимало буквально антропоморфизмы

библіи и всѣ изрѣченія Гаггады,—когда они открыто выступили противъ Маймуни и—въ началѣ 1232 г.—произнесли отлученіе всѣмъ, читавшимъ философскую часть его сочиненій, или вообще занимавшимся какою бы то ни было наукой, кромѣ Библіи и Талмуда, или же толковали по своему смыслъ писанія и объясняли Гаггаду иначе, чѣмъ это дѣлалъ Раши,—тогда эти дѣйствія послужили сигналомъ къ открытому возстанію съ обѣихъ сторонъ. Французскіе раввины большею частью примкнули къ вышеупомянутымъ вожакамъ, образованныя же общины въ Провансѣ, Люнелѣ, Нарбоннѣ, Безьерѣ протестовали противъ нихъ и въ свою очередь подвергнули отлученію всѣхъ троихъ. Пламя раздора охватило почти всѣ общины Испаніи и Франціи. Съ боевымъ крикомъ: «Религія въ опасности!» выходили на битву одни, требованіемъ свободнаго изслѣдованія въ поставленныхъ Маймуни предѣлахъ отвѣчали имъ другіе.

Но приверженцы Соломона въ Монпелье, которые сами были раздѣлены на два лагеря, не довольствовались научнымъ споромъ. Въ первый еще разъ въ исторіи еврейскаго литературнаго движенія обратились къ чужой помощи. Къ «босоногимъ» и доминиканцамъ, чинившимъ въ то время инквизиціонный судъ надъ альбигойцами, былъ отправленъ доносъ съ просьбою подавить ересь и въ іудействѣ. Монахи, конечно, обрадовались случаю. Сочиненія Маймуни были публично сожжены въ Монпелье и Парижѣ. Это происшествіе заставило общины образумиться, и общее негодованіе относительно образа дѣйствій противной партіи обрушилось прежде и сильнѣе всего на вожаковъ антимаймунистическаго движенія. Доносчики были потребованы къ суду за клевету и, вѣроятно, по варварскому обычаю того времени, потерпѣли ужасное наказаніе: у нихъ вырѣзали языкъ. Но одинъ изъ трехъ обвиненныхъ раввиновъ горько раскаялся и выразилъ это публичнымъ покаяніемъ предъ народомъ. Онъ отправился затѣмъ къ гробу Маймуни, съ цѣлью тамъ въ теченіе семи дней просить прощенія у великаго человѣка, но умеръ на пути въ Толедо, въ 1263 г.

Эта смерть отчасти умиротворила озлобленныхъ и огорченныхъ, тѣмъ болѣе, что грозившія въ близкомъ будущемъ гоненія извнѣ, а главнымъ образомъ — сожженіе Талмуда въ Парижѣ, сами собой подавили раздоры внутренніе или, по крайней мѣрѣ, пріостановили ихъ на время общей опасности. Если масштабомъ для силъ обѣихъ партій и ихъ руководителей мы примемъ умственное развитіе и научное значеніе той и другой, то въ результатѣ окажется, что собственно и тутъ, и тамъ господствовало безсиліе. Фактъ, что въ сочиненіяхъ Маймуни лежали зародыши внутреннихъ

раздоровъ, теперь уже не подлежалъ отрицанію. Отъ его учениковъ зависѣло, если-бы они были на то способны, не дать этимъ зародышамъ развиться и положительными разъясненіями положить конецъ этимъ недоразумѣніямъ. Безсиліе партіи противной достаточно доказано средствами, къ которымъ она прибѣгала, фанатизмомъ ея образа дѣйствій. Умственное достоинство ея руководителей стоитъ ниже уровня еврейско-испанской культуры, которая едва коснулась ихъ, которую они даже признавали врагомъ религіи и потому преслѣдовали. Главный контингентъ этой партіи составляли строго-ортодоксальные раввины сѣверо-французской школы, которыхъ призывъ къ оружію увлекъ въ бой въ слѣдъ за другими и которые опомнились, поняли настоящее положеніе дѣла только тогда, когда запылали на кострѣ сочиненія Маймуни.

Соломонъ изъ Монпелье, на котораго слѣдуетъ смотрѣть, какъ на виновника этой борьбы, считался значительнымъ талмудическимъ авторитетомъ. Но его религіозное міровоззрѣніе было до такой степени узкое, что внѣ Талмуда для него не существовало никакого авторитета. Антропоморфизмы Гаггады онъ принималъ за долженствующіе быть понимаемыми въ буквальномъ смыслѣ разсказы и объяснялъ ихъ не духовно, а грубо-матеріалистически. Злые духи, въ системѣ Маймуни не имѣвшіе мѣста, составляли у Соломона одинъ изъ догматовъ его вѣры. Съ такими взглядамъ онъ натурально долженъ былъ признавать Маймуни архіеретикомъ и бороться противъ него всѣми, находившимися въ его распоряженіи, средствами. Точно также думали и дѣйствовали оба ученика его: *Давидъ б. Саулъ* и *Іона б. Авраамъ Герунди*. Первый считалъ даже преступленіемъ, что философы не придавали ровно никокого значенія «божьему престолу» раввинской Гаггады, что они болѣе объясняли символически всѣ тѣлесныя представленія Библіи о божествѣ. Въ послѣдствіи онъ правда защищался отъ обвиненія въ томъ, что будто-бы Богъ представлялся ему снабженнымъ видимымъ образомъ и тѣлесными членами. Значительнѣе Давида б. Саула былъ Іона б. Авраамъ, написавшій много моральныхъ сочиненій и талмудическіе коментаріи къ Алфаси, пользовавшіеся въ его время большою авторитетностью. Онъ, нѣкогда такъ ожесточенно возстававшій противъ Маймуни, впослѣдствіи горько раскаявался въ этомъ, и въ проповѣдяхъ, произносившихся имъ въ послѣдніе года жизни въ Толедо, всегда говорилъ объ учителѣ неиначе, какъ съ глубочайшимъ почтеніемъ. Быть может для того, чтобы представить видимое доказательство своего раскаянія, онъ написалъ два сочиненія о покаяніи по талмудическимъ нормамъ: «Iggereth Hateschu-

bah» и «Scha'are Hateschubah», а также аскетическое сочиненіе «Sefer Hajirah» (книга богобоязни), которое, впрочемъ, многими библіографами приписывалось другому, одноименному съ нимъ писателю. Въ этихъ трудахъ находимъ этическое міровоззрѣніе, развившееся на фундаментѣ той этики, которую проповѣдывалъ Бахія ибнъ Пакуда. Если на него оказали сильное вліяніе предшествующія произведенія нѣмецкой мистики, то въ свою очередь оно значительно повліяло на позднѣйшую этическую литературу еврейскихъ среднихъ вѣковъ, самыя выдающіяся сочиненія которой опираются на ученіе Бахіи и Іоны Герунди.

Объ испанскихъ противникахъ маймунистическаго направленія, вскормленныхъ молокомъ еврейско-арабской культуры и затѣмъ возставшихъ на собственную мать, мы уже говорили. *Меиръ б. Тодросъ* и *Іуда ибнъ Алфахаръ* во всякомъ случаѣ превосходили умственно своихъ французскихъ современниковъ. Ихъ оппозиція имѣла, по крайней мѣрѣ, научное основаніе, и канонъ Іуды ибнъ Алфахара, уже много времени спустя, пользовался одобреніемъ даже со стороны Спинозы. Если, говорилъ онъ —есть въ св. Писанія мѣсто, находящееся съ собою въ противорѣчіи, то конечно его необходимо сгладить; если такимъ образомъ въ однихъ мѣстахъ положительно доказывается, что Бога нельзя представлять себѣ чувственно, что Онъ не имѣетъ видимаго образа, а въ другихъ говорится, что Онъ явился, былъ видимъ глазамъ, то мы должны объяснять одни другими. Гдѣ-же нѣтъ прямого противорѣчія между мѣстами Писанія, тамъ отнюдь не слѣдуетъ нарушать буквальный смыслъ. Маймуни-же руководится не простымъ содержаніемъ Св. Писанія, а философскими соображеніями и предположеніями. Неужели-же дѣйствительно грочанка (философія) должны имѣть рѣшающій голосъ сравнительно съ еврейкою (Торой)? «Я не хочу—говорится дальше въ этомъ, уже упомянутомъ нами письмѣ къ Давиду Кимхи,—я не хочу обвинять Маймуни, но онъ былъ всетаки человѣкъ, и соглашаться съ его заблужденіями было-бы грѣшно. Да, Соломонъ б. Авраамъ великій человѣкъ, Правда, онъ увлекся до того, что сдѣлался доносчикомъ и обратился къ помощи насилія; но вы сами довели его до крайности, а кого можно дѣлать отвѣтственнымъ за дѣйствія, совершаемыя въ состояніи глубокой душевной скорби?».

Изъ поборниковъ маймунистическаго направленія мы уже упоминали о сынѣ Маймуни *Авраамѣ* и его любимомъ ученикѣ *Іосифѣ ибнъ Акнинѣ*; имъ пришлось кромѣ того участвовать въ войнѣ, разгорѣвшейся также на востокѣ. Виновникомъ ея былъ, благодаря одному изъ своихъ сочиненій,

переселившійся сюда французскій раввинъ, вышеупоминавшійся *Самсонъ б. Авраамъ* изъ Санса, одинъ изъ самыхъ выдающихся тоссафистовъ. Его глубокомысленныя глоссы, озаглавленныя «Sens-Tossafot», сохранились еще только въ отрывкахъ; касательно-же его антимаймунистическаго сочиненія есть извѣстіе, что оно не произвело особенно сильнаго впечатлѣнія. Только тогда, когда *Даніилъ б. Саадіа* выступилъ противъ талмудическихъ сочиненій Маймуни, а впослѣдствіи — и противъ его правовѣрности, сынъ и ученикъ обвиненнаго появились на аренѣ борьбы, которую они съ пламеннымъ усердіемъ вели потомъ также въ Провансѣ и Испаніи. Понятно, что всѣ либеральныя испанскія общины оказали имъ энергическую поддержку. Прежде всѣхъ поднялась община Сарогосская, главная въ Аррагоніи, со своимъ вожакомъ *Бехаи б. Моисей*, лейбъ-медикомъ и любимцемъ короля Хаиме I-го. Онъ обратился ко всѣмъ общинамъ провинцій съ циркулярнымъ письмомъ, гдѣ высказался очень рѣшительно въ пользу Маймуни и требовалъ отлученія всѣхъ тѣхъ людей, которые осмѣлились «возстать противъ великой силы, исторгнувшей насъ изъ волнъ невѣжества, заблужденія и безумія»... Онъ дошелъ до того, что обвинилъ своихъ противниковъ въ противорѣчіи съ Талмудомъ: «Наши мудрецы настоятельно рекомендуютъ намъ уяснять себѣ единичность Бога философскимъ путемъ; по ихъ словамъ, мы должны изучать всѣ науки, чтобы имѣть возможность давать отпоръ врагамъ религіи. Но вотъ, выступаютъ три совратителя народа съ пути истины, они стараются умалить славу великаго Маймуни, погружаютъ общины въ тьму и запрещаютъ читать философскія сочиненія, да и вообще заниматься науками».

Въ такомъ же духѣ написано обращенное къ французскимъ раввинамъ посланіе ревностнаго приверженца партіи Маймуни въ Испаніи, *Самуила б. Авраама Сапорты*, гдѣ онъ упрекаетъ ихъ въ слишкомъ поспѣшномъ, необдуманномъ увлеченіи. Ихъ спеціальность, по его словамъ, Галаха, а они перешли за предѣлы этой области и произнесли приговоръ надъ сочиненіями Маймуни, не познакомившись съ ихъ содержаніемъ во всей подробности, и, слѣдовательно, высказали рѣшительное мнѣніе по такимъ вопросамъ, въ которыхъ ровно ничего не понимали: «Какъ могли вы называть насъ отрицателями Бога и еретиками, когда мы, также какъ и вы, твердо держимся Торы и традиціи? Какъ могли вы говорить о Маймуни съ такимъ пренебреженіемъ, когда не было во Израилѣ никого ему равного со времени рабби Аши, который находилъ великую радость душевную въ

ученія еврейства и возвышенныя писанія котораго возвратили къ вѣрѣ многихъ колеблющихся».

Циркулярное посланіе это не преминуло произвести глубокое впечатлѣніе на набожныхъ французскихъ раввиновъ, и большинство ихъ дѣйствительно покинуло партію обскурантовъ. Въ такой же степени повліяло на общины Испаніи посланіе восторженнаго сторонника Маймуни, писателя *Авраама б. Самуила ибнъ Хасдаи* изъ Барцелоны, извѣстнаго также и въ качествѣ поэта, и который уже прежде порицалъ своихъ испанскихъ товарищей за приверженность къ Соломону б. Аврааму, особенно же за позорный образъ дѣйствій ихъ относительно достопочтеннаго старика Кимхи. Авраамъ б. Хасдаи зналъ также арабскій языкъ и перевелъ съ него на еврейскій, кромѣ «Sefer Hamizwoth» Маймуни, также этику арабскаго философа Алгаззали и псевдо-Аристотелевское сочиненіе «Книга Яблока» подъ заглавіемъ «Meozne Zedek» (Вѣсы Справедливости).

Само собой разумѣется, что и въ этомъ спорѣ не было недостатка въ посредникахъ, подымавшихъ голосъ за примиреніе и единеніе партій. Какъ ревностно, хотя съ недостаточными силами, дѣйствовалъ на этомъ неблагодарномъ посредническомъ поприщѣ *Давидъ Кимхи* и какъ рѣзко возстали на него за то молодые фанатики—объ этомъ мы уже упоминали. Онъ самъ былъ горячій приверженецъ Маймуни, изучившій его произведенія въ еврейскомъ переводѣ. Совершенно несправедливо утвержденіе—такъ заявилъ онъ въ своемъ второмъ посланіи къ Іудѣ Алфахару—что воинствующіе члены общины въ Монпелье возстали противъ «враговъ закона»; это они сами невѣрующіе, желающіе ограничить извѣстнымъ пространствомъ всевѣдующее Божество и придать безпредѣльному тѣлесный образъ; противники же ихъ—дѣйствительно набожные израильтяне, ученики гаоновъ, такихъ людей, какъ Шерира, Гайя и Алфаси, и которые также соединили въ себѣ всѣ добродѣтели любви къ человѣку.

Но такъ какъ оружіемъ Кимхи были больше просьбы и слезы, чѣмъ аргументы, то ловкому бойцу Алфахару было нетрудно справиться съ нимъ и его посредничествомъ. Притомъ же въ глазахъ противниковъ онъ былъ слишкомъ уже экзальтированнымъ приверженцемъ Маймуни и испанско-научнаго направленія. Гораздо важнѣе по вліянію оказался голосъ другого посредника, имя котораго, и независимо отъ участія въ этой борьбѣ, пользуется въ еврейской литературѣ хорошею репутаціею, благодаря его самостоятельнымъ работамъ. Это—*Моисей б. Нахмани*, прозванный ***Рамбаномъ***, изъ Героны (ок. 1200—1272 г.), многосторонне образованный

человѣкъ, безукоризненнаго характера и искренней набожности, надѣленный проницательнымъ умомъ и живою силою воображенія. Онъ былъ врачъ, философъ, поэтъ, толкователь писанія и законоучитель, но при этомъ также—приверженецъ и споспѣшествователь того мистическаго направленія, которое незадолго до того снова выплыло наружу въ Европѣ и нашло себѣ ревностныхъ послѣдователей. Вліяніе Нахмани на еврейскую письменность было весьма значительно до прошедшаго столѣтія. Какъ въ Маймуни видѣли средоточіе всѣхъ философскихъ стремленій, такъ въ Нахмани соединились нѣкоторымъ образомъ всѣ направленія еврейско-религіозной догматики.

Первое начало его дѣятельности относится къ тому времени, когда болѣе глубокіе умы освободились отъ верховнаго господства Аристотелевой философіи и предпочли отыскивать въ каббалѣ первобытную причину всѣхъ вещей. Нахмани, хотя и знакомаго съ философскою литературой, нельзя, однако, признавать философомъ въ настоящемъ смыслѣ, такъ какъ онъ былъ противникомъ метафизическаго умозрѣнія. Въ противоположность Маймуни, который исходилъ изъ философіи и старался согласить съ нею еврейство, Нахмани стоитъ на точкѣ зрѣнія Іегуды Галеви, слѣдовательно, строго богословской, побуждающей его подвергать философію тщательному изслѣдованію и обсужденію и принимать только тѣ результаты, которые не находятся ни въ малѣйшемъ противорѣчіи съ традиціею. Три коренныя истины его религіозно-философской системы, съ которою знакомятъ только различныя экзегетическія сочиненія его, суть: созданіе міра изъ ничего, всевѣдѣніе Бога и божественный Промыслъ. Мышленіе его направлено больше къ чистому умозрѣнію, чѣмъ къ этическимъ проблемамъ, и тутъ находитъ онъ часто случай оппонировать Маймуни и развивать новыя, оригинальныя идеи. Въ этомъ отношеніи его сочиненіе о бракѣ «Iggeret Hakodesch»—трудъ почтенный, значеніе котораго умаляется только мистическими добавленіями, безъ какихъ Нахмани не обходился ни въ одномъ изъ своихъ произведеній.

Изслѣдованіемъ Талмуда онъ сталъ заниматься уже въ молодые годы. Его комментаріи почти на весь Талмудъ, его галахическія произведенія, полемическія статьи въ защиту Алфаси отъ смѣлыхъ нападеній Зерахіи Галеви и Авраама б. Давида въ книгѣ «Milchamoth Adonai» (Битвы за Господа), а равно и отъ «Sefer Hamizwoth» Маймуни представляютъ намъ Нахмани серьезнымъ мыслителемъ. Принимая въ соображеніе его манеру изученія Талмуда, ему отводили мѣсто рядомъ съ французскими глос-

саторами и не безъ основанія давали названіе испанскаго тосафиста, поколику разсужденіе его идетъ большею частью въ отдѣльныхъ подробностяхъ такимъ же путемъ и тутъ находитъ точки опоры для возраженій и опроверженій. Его путеводная звѣзда въ талмудической области—«великій и святой учитель Алфаси», которому онъ слѣдуетъ безусловно и котораго мужественно, часто даже безпощадно защищаетъ отъ всѣхъ нападеній современниковъ. Но если въ талмудическихъ его трудахъ мало самостоятельнаго, то напротивъ того библейскую экзегетику его слѣдуетъ признать въ извѣстномъ смыслѣ оригинальною, такъ какъ она соединяетъ въ себѣ разсудительный раціонализмъ съ этическимъ и теплымъ сердечнымъ воззрѣніемъ и придаетъ привлекательность даже мистическому элементу.

Въ экзегетикѣ Нахмани трезвое изслѣдованіе и познаніе высшихъ истинъ разума постоянно соединены съ исконною традиціею и потребностями вѣрующей души, вотъ почему его комментарій къ Библіи * и «Книгѣ Іова» пріобрѣлъ большое значеніе и для послѣдующаго времени. «Я написалъ этотъ комментарій—говоритъ онъ самъ во введеніи—по образцу древнихъ, съ цѣлью удовлетворить потребностямъ тѣхъ читателей, которые, томясь среди бѣдствій изгнанія, получаютъ въ субботніе и праздничные дни назиданіе и утѣшеніе отъ чтенія Св. Писанія. Сердце ихъ должны привлекать мои объясненія». Этой цѣли—сдѣлать свой трудъ книгою для народа—авторъ достигнулъ бы въ еще болѣе полной степени, если бы не далъ тутъ мѣста и мистическимъ объясненіямъ, относительно которыхъ онъ надѣется, что они будутъ понятны знакомымъ съ этимъ направленіемъ, но читать которыя онъ въ то же время совѣтуетъ только руководствуясь этимъ направленіемъ. На свободномыслящаго читателя такія мистическія толкованія будутъ дѣйствовать, быть можетъ, отталкивающимъ образомъ, для него покажется очень страннымъ утвержденіе, что всю Библію слѣдуетъ объяснять только числовыми символами и что вся она состоитъ только изъ именъ Божьихъ. Но Нахмани самъ часто и настоятельно предостерегаетъ отъ всякаго злоупотребленія его словами; къ каждому мистическому мѣсту онъ присоединяетъ предохранительное замѣчаніе: «здѣсь скрыта великая тайна»; въ концѣ концовъ онъ все-таки держится преимущественно методы разумнаго толкованія и не чуждается также грамматическаго пониманія. И вслѣдствіе всего этого тотъ же свободномыслящій читатель находитъ извѣстную привлекательность въ этомъ простомъ и тепломъ объяс-

* Описка автора вмѣсто Коммент. къ Пятикнижію. *Ред.*

неніи Библіи, тѣмъ болѣе, что оно, будучи проникнуто почтеніемъ къ традиціи, отнюдь не противорѣчитъ однако разуму и нравственному чувству. Нахмани полемизируетъ съ Маймуни и Ибнъ Эзрою; но съ первымъ онъ согласенъ въ томъ, что безъ религіознаго чувства немыслимо религіозное дѣйствіе, и сообразно этому взгляду, въ противоположность сѣверо-французскимъ раввинамъ, въ которыхъ духъ школы Раши давно уже вымеръ, онъ пускается въ изслѣдованіе коренныхъ основаній библейскихъ постановленій.

Не такъ рѣшительно поступаетъ онъ въ толкованіи антропоморфическихъ выраженій, признавая ихъ иногда реторическими метафорами, но все-таки не отваживаясь совершенно отвергать ихъ. Тутъ онъ большею частью прибѣгаетъ къ мистикѣ, въ которую посвятилъ его уже его учитель, *Іуда ибнъ Якаръ*, и которая занимаетъ почетное мѣсто во всѣхъ его сочиненіяхъ, обнимающихъ всю область еврейской богословской науки. Ученіе ея онъ старается согласить съ словомъ Писанія и религіозною традиціею; понятно, что это стóитъ ему немалыхъ усилій, и оттуда—его нерѣшительность, колебаніе между раціоналистическимъ воззрѣніемъ, нравственнымъ чувствомъ и погруженіемъ въ мистицизмъ. Этотъ писатель, который отказывается слѣдовать постановленіямъ еврейскаго закона, какъ неподлежащимъ обсужденію велѣніямъ царя, а хочетъ изслѣдовать лежащую въ ихъ основаніи цѣль, и который относится отнюдь не враждебно къ религіозно-философскимъ изслѣдованіямъ его родины, — этотъ самый писатель держится въ то же время нелѣпой системы толкованія Писанія по числовымъ вычисленіямъ; онъ разсчитываетъ, что Мессія явится въ такомъ-то опредѣленномъ году—именно 1358 г.,—онъ въ ученіи о воскресеніи мертвыхъ отыскиваетъ мистическій исходъ, утверждая, что у души послѣ смерти человѣка все-таки остается тоненькая тѣлесная оболочка, кожица въ костяхъ, которая не подлежитъ тлѣнію, и что такимъ образомъ въ аду наказывается тѣло; съ этимъ и связано воскресеніе.

Что въ ту пору возрождавшейся вѣры въ чудеса Нахмани пользовался немалымъ авторитетомъ — это понятно. Со всѣхъ сторонъ обращались къ нему съ вопросами, и его отвѣты, значительная часть которыхъ, конечно, потеряна, отличаются такою же глубиною чувства и такимъ же умомъ, какъ и всѣ его сочиненія, но вмѣстѣ съ тѣмъ проникнуты такою же нерѣшительностью и полны все тѣхъ же мистическихъ идей. Въ этихъ отвѣтахъ онъ со своей, склоняющейся къ неоплатонизму точки зрѣнія, смотритъ на исконное существованіе (Präexistenz) души, какъ на неоспоримое; за то имъ отвергается астрологія, о которой онъ говоритъ,

что «созвѣздія имѣютъ конечно вліяніе на человѣческія дѣйствія, но что не слѣдуетъ обращаться къ нимъ съ вопросами, а должно, какъ велитъ Писаніе, не отдѣляться сердцемъ отъ Бога». Таковъ былъ Нахмани, и эти характеристическія особенности дѣлали его какъ бы естественнымъ посредникомъ въ спорѣ между приверженцами и противниками Маймуни; но между тѣмъ какъ Кимхи держалъ больше сторону первыхъ, Нахмани рѣшительно склоняется въ пользу направленія противоположнаго, съ которымъ связывается онъ своими религіозными и мистическими идеями. При этомъ была у него конечно и личная причина. Поборники ученія Маймуни въ пылу битвы позволили себѣ нападенія и личнаго характера. Такъ, напримѣръ, намекнули они, что на семействѣ Іоны б. Авраама лежитъ пятно, благодаря которому онъ долженъ считаться незаконнымъ сыномъ. Но это обвиненіе касалось косвенно Нахмани, принадлежавшаго той же фамиліи; оттого онъ и объявилъ немедленно раввинамъ Прованса, что не пропуститъ такихъ инсинуацій безъ отвѣта. Правда, въ одномъ циркулярномъ посланіи къ испанскимъ общинамъ онъ главнымъ образомъ старается установить миръ между враждующими, для того, чтобы возсоздать единство еврейства; но при всемъ своемъ уваженіи къ Маймуни, онъ всетаки повсюду обнаруживаетъ сочувствіе къ Саломону изъ Монпелье. Такъ какъ, однако, его голосъ былъ заглушенъ шумомъ борьбы, то онъ обратился и къ французскимъ раввинамъ съ посланіемъ, въ которомъ открыто высказалъ свое недовольство ихъ образомъ дѣйствій относительно Маймуни. «Если,—говоритъ онъ имъ,—вы находите что нибудь достойное осужденія въ Moreh, то почему же вы обрушиваетесь и на Madda, полное чистой богобоязни?» Затѣмъ онъ прославляетъ благодѣтельное вліяніе, оказанное повсюду великимъ кодексомъ Маймуни, и такъ продолжаетъ свою защиту: «Въ нашей странѣ никто не сомнѣвается въ святости традиціи, никто не старается совращать народъ сомнѣніемъ или невѣріемъ; прекраснѣйшее единство и гармонія господствуютъ въ религіозныхъ дѣлахъ, и еврейство пустило именно теперь глубокіе корни въ сердцѣ націи».

Слабѣе защита философскихъ сочиненій Маймуни, въ которой Нахмани пускаетъ въ ходъ только одинъ доводъ: «Прежде молодые люди, для изученія медицины и другихъ наукъ, должны были обращаться къ помощи греческихъ философовъ, причемъ терпѣла ущербъ ихъ вѣра; теперь же они имѣютъ въ «руководителѣ» защиту и охрану отъ заблужденій, и незачѣмъ имъ больше просить совѣтовъ у Аристотеля и Галена». Въ заключеніе высказывается еще странное для посредника предложеніе—опалу съ Maddah

снять, но Могеh продолжать держать подъ отлученіемъ, которое распространить и на всѣхъ противниковъ талмудической Гаггады. Отъ исполненія этой мѣры Нахмани ожидаетъ самыхъ лучшихъ результатовъ; онъ надѣется ею поставить плотину философскому изслѣдованію и удовлетворить оба направленія, даже примирить ихъ между собою. На сколько онъ заблуждался, показываетъ послѣдующее время, когда оба направленія постепенно расходились все больше и больше, пока преслѣдованія извнѣ не произвели насильственнаго соединенія ихъ. Самъ Нахмани не дожилъ до конца борьбы. Судьбу его рѣшилъ диспутъ его съ доминиканцемъ Пабло Христіано, къ которому онъ былъ принужденъ генераломъ доминиканскаго ордена Раймондомъ Пеньафорте и арагонскимъ королемъ Хаиме и который происходилъ въ Барселонѣ въ дни отъ 20 до 24 іюля 1263 г. Правда, что Нахмани въ своей рѣчи—которая впослѣдствіи была и напечатана—защищалъ свои убѣжденія съ достоинствомъ и энергіею, такъ что самъ король сознался, что никогда еще не приходилось ему слышать такую умную защиту «неправаго» дѣла; но результаты диспута оказались все-таки пагубны для евреевъ, особенно для самого Нахмани: онъ—неизвѣстно по доброй волѣ, или по принужденію—отправился въ Палестину, откуда писалъ своимъ сыновьямъ письма, краснорѣчиво выражающія его глубокую скорбь объ осиротѣвшемъ Сіонѣ и его трагической судьбѣ. Подобно Іудѣ Галеви, своему образцу, Нахмани посвящаетъ своему горю и страданіямъ Израиля не одну задушевную пѣсню, источникъ которыхъ не столько побужденіе художника, сколько глубочайшее душевное потрясеніе, и которымъ поэтому придаетъ своеобразную прелесть искренность религіознаго настроенія:

«Я держусь Тебя, не обращаю вниманія на мои грѣхи,
Зная, что Ты основываешь міръ на милосердіи.
Прежде, чѣмъ воззову я, открывайся мнѣ милостиво—
Ибо не смѣю я ничего требовать отъ моего Царя.
О, Ты, мое утѣшеніе, предъ которымъ всегда исчезаютъ грѣхи,
Тебѣ вѣритъ мое сердце, и оттого не боюсь я позора.
Ты заключаешь тѣло въ узы мрачной темницы,
Но *она* пребываетъ въ чертогахъ Царя.
И когда послалъ Ты ее внизъ, на землю,
То оставилъ Себѣ въ залогъ только ея оболочку,
И снова возвратишь ей одежду,
Когда произнесется надъ нею приговоръ Судьи-Царя».

Какъ видно изъ послѣднихъ стиховъ этой покаянной пѣсни, Нахмани вплеталъ и въ поэзію свои мистическія воззрѣнія; онъ считается первымъ,

давшимъ мѣсто въ синагогальной поэзіи каббалистической мистикѣ. Но во всей его личности какъ нельзя лучше отразился и выразился періодъ эпигоновъ: обладая рѣзко опредѣлившимся, чистымъ характеромъ, соединяя въ себѣ набожный и кроткій образъ мыслей, выработанное въ школѣ испанской культуры, но впослѣдствіи проникнувшееся духомъ строгаго талмудизма и воскресшей мистики міровоззрѣніе, и при этомъ нѣжное поэтическое чувство, Нахмани составляетъ собственно дополненіе Маймуни, но вмѣстѣ съ тѣмъ и самую рѣзкую противоположность ему; ибо между тѣмъ какъ Маймуни видѣлъ въ еврействѣ культъ *мысли*, для Нахмани—по одному весьма мѣткому сравненію—оно было культомъ *чувства*, которому онъ охотно приносилъ въ жертву философскую мысль всякій разъ, когда она, какъ строительный матеріалъ, не укладывалась легко въ древнее и почтенное зданіе религіозной традиціи.

Такой культъ чувства, явясь въ то время, когда свободное философское направленіе и строгое талмудическое открыто враждовали между собой, естественно долженъ былъ сдѣлаться привлекательнымъ для всѣхъ, живущихъ сердцемъ, и удовлетворять ихъ несравненно больше, чѣмъ опиравшіяся исключительно на разумъ философскія ученія. Неудивительно поэтому, что одинъ изъ представителей этой партіи, быть можетъ выступившій на сцену и для защиты сочиненій Маймуни, ибо онъ, въ качествѣ странствующаго проповѣдника (по примѣру странствовавшихъ въ ту пору католическихъ проповѣдническихъ орденовъ), провозглашалъ повсюду религію чувства и практической дѣятельности,—неудивительно, что онъ пользовался особеннымъ сочувствіемъ и большимъ успѣхомъ. Это былъ *Моисей б. Іаковъ* изъ Куси (1285 г.), одинъ изъ самыхъ молодыхъ тосафистовъ, котораго глоссы къ отдѣльнымъ трактатамъ Талмуда были, однако, названы «Старые Тосафотъ»; онъ путешествовалъ по южной Франціи и Испаніи и своими краснорѣчивыми проповѣдями обратилъ многихъ къ почитанію закона и покаянію. Изъ этихъ проповѣдей составилась потомъ его «Sefer Hamizwoth» (Книга Постановленій), въ которой 613 библейскихъ предписаній изложены и объяснены нѣсколько иначе, чѣмъ у Маймуни. Этотъ очень почтенный трудъ впослѣдствіи, въ отличіе отъ другого, меньшаго въ этомъ же родѣ, получилъ заглавіе «Sefer Mizwoth gadol» (Большая Книга Постановленій), сокращенно—«Semag», и его много читали и неоднократно комментировали.

Для этого періода и его стремленій характеристично, въ какомъ духѣ Моисей изъ Куси, написавшій также краткія объясненія къ Пятикнижію—

понималъ свою миссію и что именно проповѣдывалъ онъ своимъ современникамъ. Онъ не только призывалъ ихъ возвратиться къ закону и не только укрѣплялъ въ нихъ сознаніе необходимости исполнять постановленія религіи, но преподавалъ имъ также правила нравственности и честности, и этимъ ставилъ въ этическомъ отношеніи выше своего времени то талмудическое направленіе, къ которому онъ все таки принадлежалъ. «Люди— говорилъ онъ—лживо поступающіе относительно не-евреевъ и обкрадывающіе ихъ, принадлежатъ къ разряду тѣхъ, которые оскверняютъ имя Божье, ибо они виною, если о евреяхъ говорятъ, что у нихъ отсутствуетъ законъ. Когда евреямъ хорошо, они не должны становиться надменными и забывать Бога... Никому не слѣдуетъ кичиться преимуществами, которыя онъ имѣетъ, деньгами, красотою, умомъ; да остается онъ смиреннымъ предъ людьми, благодарнымъ Богу... Во всѣхъ житейскихъ сношеніяхъ не обманывайте и не вводите въ заблужденіе словами ни одного человѣка, безъ различія вѣроисповѣданія... Вслѣдствіе того, что человѣкъ на половину звѣрь, на половину ангелъ, происходитъ въ немъ часто такая сильнѣйшая борьба между этими обѣими, столь неодинаковыми натурами; звѣрь стремится только къ чувственнымъ наслажденіямъ и удовлетворенію тщеславія; ангелъ же сражается противъ этого и доказываетъ, что ѣда, питье, сонъ суть только средства для укрѣпленія тѣла къ изученію закона и службѣ Богу. Только въ часъ смерти становится очевидно, кто изъ нихъ двоихъ побѣдилъ... Но высшее служеніе Богу заключается въ чистой любви къ Создателю».

И этотъ Моисей изъ Куси, такъ настоятельно проповѣдывавшій идеальное ученіе добродѣтели и прощенія, былъ вмѣстѣ съ тѣмъ защитникъ Талмуда отъ его обвинителей, доминиканцевъ и апостатовъ, и сочиненіе, въ которомъ изложилъ онъ эти мысли для будущихъ поколѣній, было написано имъ лѣтъ чрезъ десять послѣ того большаго диспута въ Парижѣ (1140 г.), когда защиту славночтимаго Талмуда пришлось принять на себя, сверхъ Моисея, еще тремъ раввинамъ, главнымъ образомъ—*Іехіелю* парижскому. Исходъ этого, во многихъ отношеніяхъ интереснаго диспута извѣстенъ: Талмудъ былъ публично сожженъ въ Парижѣ. И въ виду еще дымящагося костра, Моисей изъ Куси горячо и энергически проповѣдывалъ своимъ, повергнутымъ въ отчаяніе, единовѣрцамъ: «Кто прощаетъ, тому прощается! Жестокосердіе и непримиримость—тяжкій грѣхъ, недостойный израильтянина. Пусть каждый, еще только начинающій упражняться въ страхѣ Божіемъ, говоритъ ежедневно, вставая съ постели: «Сегодня буду

я вѣрнымъ слугою Всемогущаго, буду остерегаться гнѣва, лжи, ненависти, брани и зависти, буду прощать всѣмъ, огорчающимъ меня».

Только съ такимъ набожнымъ настроеніемъ, съ такою рѣдкою твердостью въ вѣрѣ можно было мужественно и безропотно сносить бѣдствія, обрушившіяся на евреевъ вслѣдъ за вышеупомянутымъ сожженіемъ Талмуда. Но изученіе его не прекратилось. Несмотря на то, что не осталось ни одного экземпляра Талмуда, школы не закрылись, и работа тоссафистовъ тоже не была прервана. Появился даже именно въ это время новый тоссафотскій сборникъ, составленный *Самуиломъ б. Соломономъ Сиромъ Морелемъ*, хотя у него въ рукахъ не было Талмуда, и онъ долженъ былъ полагаться исключительно на свою память. Вмѣстѣ съ нимъ братья *Самуилъ* и *Моисей* изъ Эврё, *Перецъ б. Эліа* изъ Корбеля, *Эліезеръ* изъ Тукъ и др. присоединили къ прежнимъ глоссамъ новыя, которыя, большею частью по имени родины авторовъ, были озаглавлены тосафотами *Эвре, Тухскими* (Тукъ) и др. Только вслѣдствіе фанатизма, выгнавшаго евреевъ изъ Франціи, тосафистическое движеніе въ этой странѣ уничтожилось, между тѣмъ какъ оно продолжало существовать въ Германіи.

Ироніей судьбы представляется однако то обстоятельство, что въ числѣ сорока цензоровъ, постановившихъ сжечь Талмудъ, находился тотъ ученый доминиканецъ *Альбертусъ Магнусъ*, который вывелъ схоластическую философію на новый путь, но при этомъ нерѣдко пользовался и сочиненіями и переводами тѣхъ самыхъ евреевъ, которыхъ онъ преслѣдовалъ. Извѣстно, что схоластика достигла въ тринадцатомъ столѣтіи высшей ступени своего значенія, когда Альбертусъ Великій, Ѳома Аквинскій и Дунсъ Скотъ эксплуатировали для своей философской системы тотъ ростъ идей, на которомъ исключительно зиждется прогрессъ науки въ средніе вѣка. Но возможностью вообще пользоваться системами греческихъ и арабскихъ мыслителей ученые схоластики были обязаны въ значительной мѣрѣ еврейскимъ переводчикамъ Аристотеля, которые познакомили ихъ, кромѣ логики стагирскаго мудреца, и съ его физикою, метафизикою и этикою, а также съ арабскими коментаріями и сочиненіями по медицинѣ и естествознанію. Сами схоластики были слишкомъ мало знакомы съ греческимъ языкомъ, чтобы читать Аристотеля въ подлинникѣ; латинскіе же переводы греческаго текста, сдѣланные нѣсколькими схоластиками, ока-

зывались неудовлетворительными, и такимъ образомъ оставалось понимать Аристотеля такъ, какъ онъ передавался арабами и евреями.

Но кромѣ этого посредническаго вліянія на развитіе схоластической философіи, евреи имѣли на нее и вліяніе самостоятельное именно въ эту пору, когда въ противоположность предшествующимъ періодамъ исключительно духовнаго или преимущественно свѣтскаго направленія образованія, распространялось и пріобрѣтало авторитетъ знакомство съ предметами земными рядомъ съ изученіемъ богословія. Ибо схоластики для своихъ, преимущественно богословскихъ цѣлей, отнюдь не могли ограничиваться трудами арабскихъ философовъ или Аристотеля; арабскіе философы были свободные мыслители и еретики, высказывавшіе такіе принципы, которыхъ не могла допустить ни одна положительная религія; ученіе же Аристотеля только Маймуни согласилъ съ богословіемъ Библіи, понимаемой въ высшемъ смыслѣ. Поэтому Маймуни могъ служить для схоластиковъ указаніемъ, какъ имъ держаться относительно тѣхъ воззрѣній древняго мудреца, которыя противорѣчили ихъ религіознымъ идеямъ; у него могли они научиться самостоятельному отношенію къ греческой и арабской философіи. И дѣйствительно, вліяніе Маймуни на Альбертуса Великаго и Ѳому Аквинскаго подтверждается многими данными, точно также, какъ вліяніе Авицеброна-Габироля и философа Давида на францисканца Дунса Скота.

По этому, когда Альбертусу Великому ставятъ въ заслугу, что онъ передѣлывалъ Аристотеля тамъ, гдѣ ученіе греческаго философа противорѣчило взглядамъ церкви, напр. относительно вѣчности міра, удержавъ библейскій разсказъ о сотвореніи, или утверждая существованіе личнаго безсмертія души,— то не слѣдуетъ забывать при этомъ, что именно несогласныя съ Аристотелемъ мысли Альбертусъ получилъ отъ Маймуни, а въ важнѣйшихъ вопросахъ, напр. о сотвореніи міра и пророчествѣ, прямо заимствовалъ воззрѣніе еврейскаго мыслителя сокращенною передачею цѣлыхъ трактатовъ «Moreh», по средневѣковому обыкновенію. Вліяніе, какое имѣлъ «рабби Мозе египетскій» на вожаковъ схоластической философіи, засвидѣтельствовано положительнѣе уже въ новое время; оно простирается даже на опредѣленіе понятія о Богѣ, въ развитіи и аргументаціи котораго Ѳома Аквинскій — при этомъ обсуждавшій также философскимъ путемъ вопросъ, имѣетъ-ли право церковь свободно распоряжаться имуществомъ евреевъ—близко слѣдовалъ «Руководителю Сомнѣвающихся», бывшему въ его рукахъ въ латинскомъ переводѣ. Точно также маймунидовскаго происхожденія ученіе о существованіи въ мірѣ зла, перешедшее отъ Ѳомы къ

Лейбницу и въ новую философію. Наконецъ въ эту же категорію входитъ и схоластическая этика, которая, поднявшись выше Аристотеля присоединеніемъ добродѣтелей вѣры, любви и надежды къ основнымъ греческимъ добродѣтелямъ мудрости, храбрости, умѣренности и справедливости, и чрезъ это достигнувъ болѣе высокой ступени познанія, — воспользовалась только яснымъ различіемъ, которое установилъ уже Маймуни, исходя изъ Аристотелева дѣленія на нравственныя и логическія добродѣтели— различіемъ между добродѣтелями этическими и познавательными, изъ коихъ послѣднія, по его мнѣнію, стоятъ выше первыхъ и находятъ себѣ вѣнецъ даже въ дарѣ пророчества.

Что схоластики, также какъ и Маймуни, не могли еще освободиться отъ послѣдняго остатка неоплатонической философіи—особенно отъ ученія объ эманаціи, и продолжали тащить его за собой,—это ясно видно изъ сочиненій Альберта и его преемниковъ, главнымъ же образомъ—изъ схоластическаго направленія глубокомысленнаго Дунса Скота, этого «doctor subtilis». И въ этихъ неоплатоническихъ идеяхъ схоластики опять таки слѣдовали отчасти Габиролю, котораго они конечно знали только какъ Авицеброна и считали арабскимъ философомъ. Но между тѣмъ какъ Альбертъ Великій подчиняется вліянію этого неоплатоника только въ отдѣльныхъ, уклоняющихся отъ ученія Аристотеля воззрѣніяхъ, Дунсъ Скотъ слѣдуетъ ему какъ въ допущеніи существованія универсальной матеріи, такъ и въ Габиролевскомъ ученіи о божественной волѣ, которое Дунсъ, единственный самостоятельный мыслитель этой школы, развилъ дальше весьма умно и тонко. Если онъ дѣлаетъ отличіе между необходимымъ, вытекающимъ изъ сущности вещей или изъ разума, и тѣмъ, что̀ есть дѣло свободы и воли и могло бы принять иной видъ,—если онъ и законъ природы и нравственности выводитъ изъ воли Божьей, въ которой воля и сущность не находятся между собою въ противорѣчіи, такъ что разъ Богъ захотѣлъ, чтобы былъ міръ, законы истекаютъ изъ Его вѣчнаго существа, — то въ этихъ воззрѣніяхъ мы находимъ воспроизведенными тѣ неоплатоническія идеи Габироля, которыя изъ кн. «Источникъ Жизни» вошли въ схоластику и этою послѣднею развиты и разработаны производительно и своеобразно.

Такимъ образомъ и споръ ѳомистовъ со скотистами вращается преимущественно вокругъ возбужденнаго Габиролемъ вопроса объ отношеніи между формою и матеріею, касаясь при этомъ и тонкихъ догматическихъ опредѣленій. Дѣйствительно, это явленіе, встрѣченное нами уже въ еврейской лите-

ратурѣ, повторяется съ незначительными измѣненіями и въ христіанскомъ богословіи того же періода. Въ томъ самомъ Парижѣ, который сжегъ на кострѣ сочиненія Маймуни, синодъ нѣсколько лѣтъ спустя, наложилъ запретъ на физику и метафизику Аристотеля,—и какъ ревностные евреи объявили «Maddah» книгою законною, а «Moreh» подлежащею осужденію, такъ христіанскіе учители помогли себѣ въ затруднительномъ положеніи установленіемъ тонкаго принципа, что одно и тоже ученіе можетъ быть богословски правильно и философски фальшиво, и наоборотъ—принципа, который вѣроятно одобрили бы Соломонъ изъ Монпелье и его товарищи. Такъ началось саморазложеніе процесса схоластики въ то самое время, когда стало приходить къ концу процвѣтаніе еврейской религіозной философіи, которую по праву можно назвать кормилицею схоластики.

Но точно также, какъ наложенный папскими легатами запретъ не только не могъ воспрепятствовать изученію Аристотельскихъ трудовъ, но даже мало по малу былъ совершенно забытъ,—произнесенное раввинами отлученіе оказалось не въ силахъ сдержать распространеніе маймунистическихъ идей и сочиненій. И они тоже побѣдоносно проложили себѣ дорогу, вѣроятно среди постоянной борьбы, изъ отдѣльныхъ фазисовъ которой сдѣлалось намъ извѣстнымъ немного достовѣрнаго, но за то обладающаго убѣдительною силой.

И такъ прошло болѣе пятидесяти лѣтъ прежде чѣмъ споръ вторично раздѣлилъ еврейскій лагерь на двѣ большихъ враждебныхъ партіи,—пятидесяти лѣтъ, въ теченіе которыхъ философія просвѣщенія съ одной стороны, и мистическое ученіе съ другой сдѣлали большіе успѣхи, при чемъ однако взаимныя отношенія обоихъ замѣтно измѣнилось. Дѣйствительно, во второмъ фазисѣ борьбы между философіею и преданіемъ, въ высшей степени замѣчательнымъ представляется тотъ фактъ, что теперь и защитники преданія подчиняются вліянію идей Маймуни и уже не отваживаются сражаться съ его возрастающимъ авторитетомъ тѣмъ же оружіемъ, которымъ дѣйствовали противъ него ихъ предшественники. Притомъ же и объектъ нападенія часто не тотъ, что прежде: теперь выступаютъ противъ крайностей и увлеченій философскаго направленія, борятся больше съ учениками, чѣмъ съ пользующимися уже общимъ уваженіемъ учителемъ.

Около того времени, когда первый споръ плачевно окончился сожженіемъ писаній Маймуни, въ Барселонѣ родился (ок. 1234—1310 г.)

Саломонъ б. Авраамъ б. Адеретъ *-*Рашба*—которому суждено было занять во второй половинѣ тринадцатого столѣтія почти такое же руководящее положеніе, какимъ пользовался нѣкогда Маймуни. Вышедши изъ школы Іоны Герунди и Нахмани, онъ натурально примкнулъ къ тому талмудическому направленію, представителями котораго были эти оба учителя; но въ послѣдствіи ученикъ оставилъ ихъ позади себя. Уже въ молодые годы Соломонъ Адеретъ считался замѣчательнымъ законоучителемъ; въ зрѣломъ возрастѣ онъ былъ первымъ авторитетомъ современнаго еврейства.

Вслѣдствіе этого его научная дѣятельность направляется прежде всего на сообщеніе отвѣтовъ по обращаемымъ къ нему вопросамъ обрядоваго содержанія. Соломонъ Адеретъ—первый испанскій законоучитель, отъ котораго мы и имѣемъ обширные сборники такихъ отвѣтовъ. Сохранилось всѣхъ около 3000, раздѣленныхъ на пять частей, но они составляютъ только половину всего количества ихъ. По отзыву опытныхъ знатоковъ они могутъ быть признаны кульминаціоннымъ пунктомъ литературы респонзовъ и обнимаютъ собой какъ философскія и этическія, такъ и экзегетическія и практическія темы. Экзегетика и этика проникнуты у него тѣмъ же духомъ, какъ и у Нахмани; особенно въ отвѣтахъ этическаго свойства обнаруживается глубокая нравственная чистота. Къ философіи Соломонъ не относится прямо враждебно, но еще менѣе является ея сторонникомъ; насколько онъ цѣнитъ и почитаетъ Маймуни, на столько же любитъ Нахмани. Понятно, что онъ старается примирить между собой два противоположныхъ направленія.

Отъ каббалы держится Соломонъ Адеретъ въ почтительномъ отдаленіи и не признаетъ за нею никакого вліянія на теорію и практику; съ другой стороны онъ находитъ, что «изслѣдованію, когда оно грозитъ подорвать основанія вѣры, должно ставить предѣлы». Въ общемъ направленіе Соломона было консервативное, причемъ однако онъ никогда не впадаетъ въ фанатизмъ или суевѣріе своихъ современниковъ. Онъ нисколько не затрудняется объяснять встрѣчающіяся въ Библіи противорѣчія различіемъ въ выраженіяхъ, измѣняющимися варіантами. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ въ тѣхъ случаяхъ, когда пути философіи и традиціи расходятся между собой, постоянно и безусловно является приверженцемъ послѣдней. Когда однажды къ нему обратились съ запросомъ относительно высказаннаго въ

* Недавно доказано, что правильное произношеніе этого раввина—*б. Адратъ*. *Ред.*

одномъ изъ его сочиненій мнѣнія, что міръ современемъ перестанетъ существовать, онъ отвѣчалъ такъ: «Пусть философское изслѣдованіе утверждаетъ, что міръ вѣченъ; за это намъ не слѣдуетъ нападать на него, оно свободно въ своемъ движеніи; мы же имѣемъ около себя традицію и находимъ въ ней надежную руководительницу. Впрочемъ и философскому изслѣдованію, на сколько оно черпаетъ свои доказательства изъ природы, подобаетъ дѣйствовать со скромностью и не терять сознанія своей недостаточности. Развѣ мы можемъ опредѣлить причину свойствъ магнита притягивать желѣзо и притянутое желѣзо наклонять къ сѣверному полюсу? Если бы объ этомъ разсказали Аристотелю, онъ принялъ бы разсказъ за басню, а между тѣмъ опытъ доказываетъ дѣйствительность этого явленія; не слѣдуетъ-ли такимъ образомъ изслѣдованію поступать менѣе самоувѣренно? Мы же тѣмъ болѣе должны держаться руководства традиціи, что въ св. писаніи нѣкоторыя мѣста объясняются символически, и иногія, противорѣчающія ему философскія мнѣнія могутъ быть находимы въ немъ посредствомъ толкованія, тогда какъ традиція напротивъ того выражается всегда ясно и съ отсутствіемъ всякой цвѣтистости. Таково напримѣръ ученіе о безсмертіи души: то, что мы извлекаемъ касательно этого предмета изъ видѣнія Езекіиля, можетъ быть объясняемо символически и лишено доказательности. Точно также приводимыя на этотъ счетъ учителями изъ писанія доказательства суть только точки соприкосновенія, посредствующія звенья. Одна традиція съ незапамятныхъ временъ показывала намъ дѣйствительное существованіе безсмертія»!

Смѣлость, съ которою Адеретъ высказывалъ свои убѣжденія, представляетъ выгодную для нея противоположность съ языкомъ тѣхъ стражей Сіона, которые впервые выступили войною противъ философіи. Съ практической стороны его респонзы обнимаютъ собою всѣ области ритуала, гражданскаго брачнаго права, общинныхъ и политическихъ отношеній. Отвѣты его отличаются ясностью и глубокомысленностью. И эти же самыя достоинства слѣдуетъ признать за принадлежащими къ тому же кругу изслѣдованій новеллами его «Chidduschim» къ различнымъ талмудическимъ трактатамъ, и особенно за удовлетворяющими той же потребности кодексами, ставящими Соломона Адерета въ этой области безусловно рядомъ съ лучшими дѣятелями галахической науки, хотя направленіе его совсѣмъ иное, чѣмъ у нихъ. Кодексъ Соломона Адерета, первоначально долженствовавшій обнять всю область галахи, озаглавленъ «Torath Habajith» (Ученіе Дома); онъ имѣетъ предметомъ только законы о пищѣ, субботѣ и

очищеніи женщинъ. Этотъ трудъ заставляетъ новый исходный пунктъ для кодификаціи ритуальнаго закона и чрезъ это дѣлается противоположностью кодексу Маймуни, въ которомъ имѣетъ мѣсто исключительно систематизація, тогда какъ здѣсь выступаетъ на первый планъ развитіе остроумія. Работа эта, стоящая по достоинству выше и кодексовъ школы тоссафистовъ, тѣмъ значительнѣе, что авторъ не имѣлъ почти никакой опоры въ трудахъ предшественниковъ. Безъ образцовъ и безъ примѣровъ въ кодификаторской литературѣ, Соломонъ Адеретъ, вооруженный обширною ученостью и логикою, обратился къ источникамъ, привелъ мнѣнія различныхъ учителей и такимъ образомъ переработалъ весь литературный матеріалъ, исполнивъ это съ наглядною ясностью, благодаря тому, что онъ въ заключеніе ресурсами собственнаго ума и знанія ярко освѣтилъ предметъ, такъ что конечная норма какъ бы сама собой развивается и принимаетъ опредѣленный образъ предъ главами читателей. Между тѣмъ какъ кодексъ Маймуни дѣйствуетъ только авторитетомъ власти, ибо въ немъ нѣтъ ссылки ни на одинъ источникъ, кодексъ Соломона Адерета отличается убѣдительностью и мотивированіемъ взглядовъ; первый предполагаетъ въ читателѣ большую ученость, и безъ нея пользоваться имъ почти невозможно; второй въ одно и то же время нормируетъ и учитъ, дѣлая ученика, посредствомъ архитектоники своего «Дома», какъ бы сотрудникомъ въ сооруженіи отдѣльныхъ частей.

И этотъ кодексъ также подвергся сильной критикѣ со стороны современныхъ учителей. Особенно обстоятельно выступилъ противъ него *Аронъ б. Іосифъ Галеви* въ Толедо, ученикъ Нахмани и ученый изслѣдователь, котораго новеллы къ Талмуду справедливо пользовались большимъ авторитетомъ. Въ своемъ сочиненіи «Bedek Habajith» (Поврежденія Дома) онъ подвергнулъ трудъ Соломона Адерета подробному разбору, разсмотрѣлъ его глава за главою и всюду, гдѣ это казалось ему необходимымъ въ интересахъ нормированія Галахи, высказывалъ свои опроверженія спокойнымъ и сдержаннымъ тономъ. Этому же писателю приписывается,—но несомнѣнно несправедливо—компендіумъ еврейскаго законовѣдѣнія, сдѣлавшійся извѣстнымъ подъ заглавіемъ «Sefer Hachinuch» (Книга Приготовленія) и въ позднѣйшее время пріобрѣвшій большую популярность. Онъ составленъ вѣроятно въ началѣ четырнадцатаго столѣтія и, быть можетъ, одноименнымъ авторомъ, съ цѣлью религіознаго поученія юношества; впослѣдствіе же получилъ распространеніе и въ тѣхъ кругахъ, которымъ были чужды серьезныя научныя знанія. Для назиданія юношества приняты здѣсь въ осно-

ваніе 613 постановленій и запрещеній, а къ нимъ присоединены написанныя въ свѣжемъ, естественномъ и тепломъ тонѣ объясненія, касающіяся числа и сущности законовъ, дѣйствительныхъ причинъ этихъ послѣднихъ — большею частью по Маймуни и Нахмани, а равно и существующихъ для ихъ практическаго исполненія галахическихъ нормъ, и наконецъ, круга дѣйствія законовъ. Выходящаго за предѣлы такой учебной книги значенія безпритязательный этотъ трудъ не имѣетъ; только благодаря тому обстоятельству, что онъ ошибочно приписывался знаменитому Арону Галеви, на него было обращено усиленное вниманіе, ибо этотъ ученый повсюду признавался однимъ изъ первыхъ талмудистовъ и славился, какъ равноправный противникъ Соломона б. Адрета.

Но Соломонъ б. Адретъ не испугался критики этого противника. Въ новомъ сочиненіи «Mischmereth Habajith» (Стража Дома) онъ раздражительно и съ полнымъ самосознаніемъ пользующагося громкою славою учителя опровергалъ возраженія Арона Галеви, къ которому относился довольно пренебрежительно. Правда, что держать себя такъ гордо Соломонъ Адеретъ могъ считать себя въ правѣ при томъ положеніи, которымъ онъ пользовался въ предѣлахъ еврейства: къ нему обращались съ запросами изъ Азіи и Африки, Эльзаса, Германіи, Моравіи, Австріи, Португаліи, Франціи и Испаніи, и мы въ настоящее время имѣемъ полное основаніе удивляться существованію такихъ обширныхъ связей въ ту пору затруднительныхъ международныхъ сношеній. Но такое высокое положеніе естественно требовало часто и рѣшительности въ образѣ дѣйствій, въ тѣхъ случаяхъ, когда приходилось защищать вѣру въ предѣлахъ еврейства или внѣ ихъ. Въ богатой полемической литературѣ противъ ислама, а затѣмъ и противъ возставшей на еврейство церкви, Соломонъ б. Адеретъ стоитъ въ первомъ ряду. Дѣйствительно, представляется вѣроятнымъ, что сохранившійся только въ отрывкахъ и извлеченіяхъ комментарій его къ Гаггадотъ «Chiddusche Haggadoth», судя по этимъ остаткамъ, служилъ политическимъ цѣлямъ и имѣлъ назначеніемъ сражаться съ противниками Гаггады какъ въ предѣлахъ еврейства, такъ и внѣ ихъ, преимущественно же съ двумя опаснѣйшими врагами—съ доминиканцемъ Раймундомъ Мартиномъ и его ядовитымъ сочиненіемъ «Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos», и съ обращеннымъ въ христіанство Алфонсо де Бургосъ и его юдофобскимъ произведеніемъ «Liber bellorum Dei». Однимъ объяснялся сокровенный смыслъ Гаггады, которая по мнѣнію бенъ Адерета, ни въ какомъ случаѣ не должна быть понимаема только буквально, другимъ доказывалась несостоятельность ихъ

аргументовъ противъ еврейства, опиравшихся именно на такія гаггадическія мѣста. Еще рѣшительнѣе полемизируетъ онъ въ брошюрѣ «Ma'amar al-Ischmaël» съ однимъ магометанскимъ писателемъ, который подвергалъ особенно сильнымъ порицаніемъ еврейство и Библію.

Тѣмъ не менѣе, бенъ Адеретъ отнюдь не былъ зараженъ духомъ воинственности; напротивъ того, это былъ совершенно миролюбивый ученый. Только въ тѣхъ случаяхъ, когда приходилось бороться въ интересахъ гонимой вѣры, онъ брался за оружіе и не отступалъ предъ непріятелемъ. Вообще онъ—скорѣе человѣкъ съ посредническими стремленіями, который конечно ставитъ выше всего законоученіе, признавая однако и науки «смѣсительницами мастей и приготовительницами пряностей»,—которому, какъ вѣрному сыну испанской культуры, отрадно упиваться благоуханіемъ ея мастей, ароматами ея кореньевъ, — который не презираетъ философію, не отстраняетъ разумъ, чтобы очистить дорогу снова выплывшему наружу мистическому движенію, любитъ даже поэзію,—и отъ котораго сохранилась до настоящаго времени одна, написанная въ библейскомъ стилѣ и благороднымъ языкомъ молитва, получившая прозваніе «родъ царскаго вѣнца», какъ намекъ на родство ея съ знаменитымъ гимномъ Габироля. Такимъ образомъ Саломона Адерета мы никакъ не можемъ признавать человѣкомъ, способнымъ возбудить религіозную борьбу въ предѣлахъ еврейской общины. Только тогда, когда для него сдѣлалось уже невозможнымъ сопротивляться настояніямъ своихъ друзей и приверженцевъ, онъ рѣшился занять оппозиціонное положеніе относительно философскаго направленія и возобновить борьбу за традицію.

Но для того, чтобы понять этотъ второй и послѣдній фазисъ борьбы, необходимо принять въ соображеніе все, происходившее въ лагерѣ такъ называемой маймуновской партіи, а также познакомиться съ выдающимися представителями этого направленія въ различныхъ странахъ, принявшими въ наслѣдство борьбу отъ перваго поколѣнія послѣ смерти учителя. Два писателя либеральнаго направленія главнымъ образомъ вызвали гнѣвъ противниковъ и воскресили борьбу послѣ почти пятидесятилѣтняго перемирія: Іаковъ б. Аббамари и Леви б. Авраамъ.

Іаковъ б. Аббамари б. Самсонъ б. Анатоліо (1232 г.), принадлежащій еще къ предыдущему поколѣнію, есть одно изъ очень интересныхъ явленій въ еврейской литературѣ. Онъ былъ родомъ изъ Прованса, женился на дочери извѣстнаго переводчика Самуила б. Тиббона и въ молодые годы переселился въ Неаполь, гдѣ императоръ Фридрихъ II принялъ

его къ себѣ, назначилъ ему жалованье и поручилъ переводы Аристотельскихъ сочиненій. Кромѣ большого количества математическихъ и философскихъ переводовъ, особенно Алмагеста — съ арабскаго текста Аверроэса, существуетъ еще въ рукописи его переводъ среднихъ комментаріевъ Аверроэса къ Аристотелевымъ Изагоге, Категоріямъ, Книгѣ Интерпретаціи и Analythica priora. Но есть полное основаніе думать, что сочиненія Аристотеля, переведенныя въ то время императорскимъ астрологомъ Михаиломъ Скотомъ, были переведены съ арабскаго на латинскій съ помощью Аббамари (Андреасъ?). Михаилъ Скотъ былъ другъ Аббамари, искренно почитавшаго этого своего единственнаго учителя и называвшаго его рядомъ съ Самуиломъ б. Тиббономъ.

Понятно, что Аббамари сталъ на маймуновскую точку зрѣнія въ вопросѣ объ отношеніи между религіею и философіею и старался о повсемѣстномъ ея распространеніи. Правда, что его метода развитія маймуновскихъ идей, посредствомъ философской аллегоріи, которая должна была выродиться въ плоскій раціонализмъ, представляла мало плодотворнаго и ужъ нисколько не соотвѣтствовала духу учителя, котораго Аббамари превозносилъ такъ, что ставилъ наряду съ пророками. Въ его главномъ сочиненіи «Malmad Hatalmidim» (Побужденіе для учащихся), появившемся въ печати всего нѣсколько лѣтъ назадъ и состоящемъ изъ экзегетическихъ толкованій къ отдѣльнымъ перикопамъ Пятикнижія, эта философская аллегорія, только разводящая водою энергическое и жизненное слово Писанія, играетъ первую роль. Достаточно познакомиться съ его объясненіемъ трехъ этажей въ ковчегѣ Ноя, въ которыхъ онъ видитъ три группы человѣческаго знанія: точныя науки, физику и метафизику, чтобы получить понятіе о духѣ этой экзегетики, которая, однако, не смотря на это, нашла въ Провансѣ многихъ почитателей и чтеніе которой въ субботніе дни было очень распространено.

Для объясненія Писанія или по отношенію къ нравственной философіи это сочиненіе представляется почти безполезнымъ, и интересъ его—развѣ что литературно историческій, такъ какъ Аббамари нисколько не затрудняется принимать экзегетическія объясненія христіанскихъ изслѣдователей, преимущественно же своего друга-схоластика Михаила Скота, которыя онъ каждый разъ цитируетъ съ буквальною точностью, чтобы не быть птицею въ чужихъ перьяхъ; при этомъ онъ, однако, пускается также въ жаркую полемику съ исламомъ и христіанствомъ, возставая главнымъ образомъ противъ монашества, вѣры въ чудеса и ученія о мессіи; наконецъ, онъ вво-

дитъ въ кругъ толкователей Библіи даже императора — своего высокаго покровителя, вводитъ посредствомъ различныхъ, даваемыхъ отъ имени этого послѣдняго объясненій, между которыми самое интересное — касательно причины, почему въ жертву могутъ быть приносимы животныя только домашнія, а не лѣсныя.

Еще больше Іакова б. Аббамари вызывалъ негодованіе набожныхъ второй представитель философскаго направленія, *Леви б. Авраамъ* изъ Вильфранша (1258 г.), потомокъ ученой фамиліи, одинаково свѣдущій въ Талмудѣ и философіи и признававшій путеводными звѣздами своей дѣятельности Маймуни и Ибнъ-Эзру. Уже въ его первомъ трудѣ «Botte Hanefesch we Halechaschim» (Покои души и талисманы), дидактическомъ стихотвореніи о различныхъ предметахъ дѣятельности человѣческаго духа и обо всѣхъ, знакомыхъ автору наукахъ, ясно обнаруживается его либеральный образъ мыслей. Сочиненіе это, состоящее изъ десяти пѣсней и 1846 оканчивающихся на одну и ту же риему стиховъ и трактующее по образу арабскихъ перипатетиковъ о происхожденіи философіи, физики, метафизики и морали, въ поэтическомъ отношеніи незначительно; историческое же достоинство его во всякомъ случаѣ немаловажное, ибо оно должно было послужить надежнѣйшимъ пособіемъ для знакомства съ прогрессомъ въ философскихъ воззрѣніяхъ перваго по-маймуновскаго столѣтія.

Что и Леви б. Авраамъ чтитъ Маймуни выше всѣхъ другихъ — это совершенно понятно, какъ понятно и его высокое уваженіе къ Самуилу ибнъ Тиббону и тѣсная дружба съ сыномъ этого послѣдняго, Моисеемъ. По побужденію этого друга онъ написалъ свое большое сочиненіе «Livjath Chen» (Вѣнецъ Граціи), родъ энциклопедіи наукъ въ двухъ большихъ отдѣленіяхъ, которая въ настоящее время не существуетъ въ полномъ видѣ и въ рукописи. Судя по рукописнымъ остаткамъ, разсѣяннымъ въ различныхъ библіотекахъ, трудъ этотъ распадался на двѣ части, озаглавленныя—по колоннамъ въ храмѣ Соломона—Іахинъ и Боазъ. Ворота Іахинъ открываютъ путь къ пяти наукамъ: ариеметикѣ, геометріи, астрономіи, физикѣ и метафизикѣ. Во второй части — Боазъ — обсуждаются только религіозно-философскіе вопросы о пророчествѣ, о тайнахъ закона и сотворенія міра,—и все это съ вполнѣ раціоналистической точки зрѣнія. Взгляды автора на откровеніе, чудеса, пророчество, способъ изученія Талмуда естественно должны были въ то время возбудить противорѣчіе и неудовольствіе, тѣмъ болѣе, что Леви б. Авраамъ всюду находилъ себѣ покровителей, друзей и учениковъ. Но характеристично для того времени,

что изъ всѣхъ символическихъ толкованій и раціоналистическихъ объясненій Леви наибольшее негодованіе возбуждаетъ то, которое, въ очень скромной и мало доказательной формѣ, касалось талмудическаго разсказа о двухъ буквахъ—Mem и Samech—каменныхъ скрижалей закона, не выпавшихъ изъ нихъ, благодаря чуду. Леви б. Авраамъ осторожно замѣчаетъ, что вѣроятно онѣ удержались за находившійся тутъ крючокъ. Можно-ли повѣрить, что въ то время это естественное и не особенно остроумное объясненіе чуда вызвало такую бурю, что бѣдный ученый подвергнулся сильнымъ гоненіямъ, уже на старости лѣтъ долженъ былъ пуститься въ скитаніе и былъ обвиненъ въ невѣріи и еретичествѣ?..

Правда, что противники философіи были въ то время еще не достаточно сильны для того, чтобы имѣть возможность дѣйствовать самостоятельно; они нуждались въ поддержкѣ выдающихся талмудическихъ авторитетовъ, которой однако покамѣстъ не находили ни въ Испаніи, ни въ Провансѣ. При томъ же, въ этомъ второмъ фазисѣ великой борьбы умственный перевѣсъ былъ рѣшительно въ либеральной средѣ приверженцевъ Маймуни и представителей Аристотелевой философіи. Къ этимъ послѣднимъ принадлежали и въ Испаніи, и въ Провансѣ сверхъ того нѣсколько людей, объ умственномъ значеніи которыхъ надо намъ еще сказать прежде, чѣмъ мы приступимъ къ изображенію отдѣльныхъ подробностей возобновившейся борьбы.

Между ними первое мѣсто занимаетъ *Шемтобъ б. Іосифъ Палквера* (1264 г.), испанецъ. Это—одинъ изъ ученѣйшихъ писателей тринадцатаго столѣтія, господствующій почти во всей области знанія той поры и защищающій маймуновскія идеи въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, которыя частью напечатаны, частью находятся еще въ рукописяхъ. Уже юношей написалъ онъ разсужденіе о взаимномъ отношеніи души и тѣла, этическій трактатъ «Zori Hajagon» (Бальзамъ скорби) о покорности судьбѣ и душевной твердости въ несчастіи, равно какъ и діалогъ между приверженцемъ философіи и представителемъ традиціи—Iggereth Hawikuach, касающійся согласія религіи съ философіею и въ родѣ одного сочиненія Аверроэса. Къ этой-же категоріи принадлежитъ и большинство его позднѣйшихъ работъ, изъ которыхъ только нижеслѣдующія имѣютъ какое нибудь значеніе: «Sefer Hama'aloth» (Книга о ступеняхъ)—о различныхъ ступеняхъ человѣческаго совершенства; «Sefer Hanefesch» (книга о душѣ), психологія по принципамъ арабскихъ перипатетиковъ; «Moreh Hamoreh», коментарій къ религіозно-философскимъ мѣстамъ сочиненія Май-

муни, весьма полезный для изученія арабской философіи; главнымъ же образомъ—«Hamebakesch» (Ищущій), дидактическій романъ въ изящной рифмованной прозѣ, гдѣ проводится мысль, что философское знаніе должно быть цѣнимо выше всякаго другаго; наконецъ, кромѣ сочиненія въ защиту Маймуни въ снова разгорѣвшейся борьбѣ, еще извлеченія изъ «Источника Жизни», посредствомъ которыхъ Палквера вообще сохранилъ въ еврейскихъ кругахъ память о Габиролѣ.

Палквера—истинный философъ-популяризаторъ; какъ таковой, онъ имѣетъ неоспоримое значеніе и обладаетъ искусствомъ превращать золотые слитки философіи въ ходячую монету. Кто станетъ искать у него оригинальныхъ мыслей — ошибется въ ожиданіи; кто-же напротивъ того пожелаетъ вмѣстѣ съ его «Ищущимъ» войти въ изученіе арабско-еврейской философіи, найдетъ въ его трудахъ много матеріала для побужденія къ работѣ и пріобрѣтенія знаній. Правда, сухое размышленіе, съ какимъ онъ обсуждаетъ высшіе вопросы науки и вѣры, дѣйствуетъ не особенно привлекательно или симпатически; но оно — въ духѣ того времени и соотвѣтствуетъ тому идеалу образованія, который представленъ въ формѣ діалога въ вышеупомянутомъ дидактическомъ романѣ. Тутъ любознательный ученикъ обращается къ испытаннымъ людямъ науки, образованности и набожности, и получаетъ отъ нихъ свѣдѣнія и мнѣнія касательно важнѣйшихъ предметовъ въ каждой изъ этихъ областей, чтобы сообразно съ этимъ образовать свой собственный взглядъ и усвоить наиболѣе того достойное. Натурально, что прежде всего онъ обращается къ философу; тотъ ему объясняетъ, что занятіе наукою не только допускается религіею, но и предписывается ею, и начертываетъ слѣдующій, характеристическій для стремленій того времени, порядокъ занятій:

„Сперва надо изучать письменное ученіе, потомъ устное, коментарій перваго. Но въ настоящее время достаточно изучить „Halachot“ Альфаси и сочиненія Маймуни—„Mischneh Tora“ и коментарій къ Мишнѣ. Этого довольно для образованія религіознаго мнѣнія въ сомнительныхъ случаяхъ. Если же есть время, то полезно познакомиться съ самою Мишною и ея коментаріемъ — Талмудомъ, такъ какъ эти книги укрѣпляютъ умъ и дѣлаютъ его воспріимчивымъ. Но вотъ что я совѣтую тебѣ: не трать время на задаваніе вопросовъ и погоню за отвѣтами, какъ это дѣлаютъ столь многіе, часто проводящіе цѣлую ночь за изученіемъ какой нибудь одной Галахи, но когда ихъ утромъ спросишь о ея содержаніи, неумѣющіе ровно ничего отвѣтить. Послѣ изученія Закона Божьяго, займись науками, и прежде всего тѣми изъ нихъ, которыя составляютъ подготовку къ физикѣ и къ ме-

тафизикѣ; такимъ образомъ ты выучишься быть богобоязненнымъ и поймешь Бога".

И дѣйствительно, любознательный ученикъ въ продолженіе пяти лѣтъ занимался Библіею, Мишною и Талмудомъ. Послѣ этого онъ разстается съ учителемъ и переходитъ къ другому ученому, у котораго знакомится съ математическими науками: ариѳметикой, геометріей, оптикой, музыкой и астрономіой, посвящая на изученіе каждой годъ; третій преподаетъ ему логику и физику три года. Но «Ищущій» желаетъ идти еще дальше впередъ въ обогащеніи себя познаніями и хочетъ узнать метафизическія проблемы. Онъ проситъ объ этомъ своего учителя; тотъ указываетъ ему на Аристотелеву метафизику, но отказывается самъ познакомить его съ этою областью, ибо не всякій можетъ понять ее. Ищущій самъ знаетъ это очень хорошо; онъ совсѣмъ не баккалавръ «Фауста», который быстро подвигается впередъ—«съ душевнымъ восторгомъ—имѣя свѣтъ передъ собой, тьму позади себя»; правда, онъ и не получилъ ни отъ какого Мефистофеля демонскаго совѣта «прежде всего, связаться съ метафизикой»; онъ довольствуется тѣмъ, что основаніе для тайны этой науки онъ находитъ въ изреченіи Соломона: «Почитаніе Бога требуетъ подавленія слова» и разстается со своимъ послѣднимъ учителемъ совершенно удовлетворенный. Такъ оканчивается это сочиненіе, которое «при всей сухости своей—подобно остальнымъ произведеніямъ этого автора—свидѣтельствуетъ о глубокомъ пониманіи значенія науки и благородномъ рвеніи къ образованію своихъ единомышленниковъ».

Самостоятельнѣе, если въ сущности и не превосходя значеніемъ Палкверу, который писалъ также библейскіе коментаріи, до насъ однако не дошедшіе—его испанскій современникъ *Исаакъ Албалагъ* (1307 г.), который, кажется, именно въ періодъ борьбы распространялъ раціоналистическія идеи посредствомъ своихъ сочиненій. Его ученіе, что «обѣщаніе Библіею награды и наказанія сдѣлано только для слабыхъ, философъ же не нуждается въ такихъ обѣщаніяхъ»—уже характеризуетъ умственную точку зрѣнія человѣка, котораго метода философствованія вполнѣ соотвѣтствуетъ методѣ схоластическихъ докторовъ того времени. Если они учили, что одна и та же идея можетъ быть богословски истинна и философски фальшива, то Албалагъ доказывалъ то же самое разногласіе между знаніемъ и вѣрою: въ своемъ переводѣ и обработкѣ «Makacid al-falasifa» (de intentione Philosophorum) Газзали, сдѣланномъ подъ еврейскимъ заглавіемъ «Tikun Hadeoth», онъ прямо заявилъ, что какъ философъ

онъ можетъ быть убѣжденъ въ томъ или другомъ, какъ еврей же можетъ вѣрить въ совершенно противоположное! Еще дальше того зашелъ Албалагъ; онъ старался защищать, рядомъ со своимъ сухимъ раціонализмомъ, и мистику, какъ традиціонное тайное ученіе, правильное пониманіе котораго къ сожалѣнію пришло въ упадокъ съ теченіемъ времени. Но при этомъ онъ, какъ видно, не особенно почтительно отзывался и писалъ на счетъ обязательности библейскихъ законовъ, даже отрицалъ созданіе міра въ опредѣленный срокъ, — ибо въ послѣдствіи, его обвинили, какъ еретика и отступника. Единственная заслуга, которую еще можно было бы признать за Албалагомъ—судя по сохранившимся скуднымъ остаткамъ его умственной производительности—состоитъ, пожалуй, въ томъ, что онъ совершенно открыто заявилъ о существованіи разлада между знаніемъ и вѣрою, вмѣсто того, чтобы, подобно другимъ, стараться замазать этотъ фактъ. Онъ самъ съ ясностью и умомъ сознается въ своей неспособности перейти черезъ эту глубокую пропасть.

На точкѣ зрѣнія посредничества стояло и большинство либеральныхъ писателей Прованса, между которыми особенно выдающуюся роль въ возгорѣвшейся снова борьбѣ играетъ *Іаковъ б. Махиръ* (1304 г.), изъ фамиліи Таббонидовъ (Profatius Judaeus). Онъ былъ врачомъ въ Монпелье и пользовался извѣстностью, какъ писатель въ области философіи и астрономіи. Вѣрный преданіямъ своей семьи, онъ перевелъ также съ арабскаго много философскихъ и математическихъ сочиненій; кромѣ того, написаны имъ многія хорошія астрономическія разсужденія, которыя потомъ были переведены на латинскій языкъ. Изъ его переводовъ особенно цѣнятся: логика Аристотеля и сочиненія «De animalibus» по Аверроэсу, «Элементовъ» Эвклида, «Сферъ» Менелауса и Косты б. Лука; изъ самостоятельныхъ трудовъ извѣстны: «Алманахъ», заключающій въ себѣ астрономическія и хронологическія таблицы, равно какъ и два трактата объ астролябіи и квадрантахъ. Яковъ б. Махиръ, не смотря на его ученость и высокій почетъ, которымъ его окружали, былъ человѣкъ очень скромный; въ своемъ введеніи къ «Элементамъ» Эвклида онъ положительно заявляетъ, что его единственное стремленіе—«снять со своихъ единовѣрцевъ позорное обвиненіе, что они не причастны ни къ какой наукѣ». И тотъ самый человѣкъ, котораго астрономическія наблюденія объ отклоненіяхъ земной оси впослѣдствіи такой ученый, какъ Коперникъ, взялъ въ основаніе новыхъ изслѣдованій, сознается, что онъ не безъ робкаго колебанія приступилъ

къ работѣ, ибо хорошо понималъ, что «не обладалъ никакими познаніями и что даже арабскій языкъ былъ ему знакомъ далеко не вполнѣ».

Подобная скромность въ еврейской литературной средѣ того времени не представляетъ ничего необыкновеннаго. Можетъ быть, причина ея и заключается только въ крайне неблагопріятномъ политическомъ положеніи евреевъ, но во всякомъ случаѣ, она существовала и явственно обнаруживается во многихъ сочиненіяхъ, не имѣющихъ своимъ непосредственнымъ фундаментомъ еврейскую богословскую науку. Но и этимъ послѣднимъ она не чужда; мало того: даже то гордое чувство собственнаго достоинства, которое украшаетъ крупные умы и дѣлаетъ смѣшными и жалкими умы мелкіе, въ ново-еврейской средневѣковой литературѣ встрѣчается довольно рѣдко. Въ ту пору, когда борьба мнѣній раздѣлила еврейскую общину на два большихъ лагеря, ученѣйшимъ представителемъ талмудизма, рядомъ съ Саломономъ б. Адеретомъ, является *Менахемъ б. Саломонъ Меири* (Don Vidal Salomo, 1249—1306 г.). Но онъ, въ качествѣ перпиньянскаго раввина, только одинъ разъ пользуется случаемъ для принятія участія въ спорѣ, который (по его словамъ) вѣдь ведется только посвященными и въ которомъ поэтому его слово не можетъ быть авторитетнымъ. Его скромность обнаруживается и въ литературныхъ его работахъ, предметъ которыхъ составляютъ библейская экзегетика и изученіе Талмуда. Въ своихъ комментаріяхъ Библіи, изъ которыхъ особенно извѣстенъ комментарій къ «Притчамъ», Менахемъ б. Меири употребляетъ естественную методу объясненія Писанія, одинаково далекую отъ любимыхъ въ ту пору направленій—раціоналистическаго и мистическаго; искусственныя доказательства онъ рѣшительно отстраняетъ, и суевѣріе его времени встрѣчаетъ въ немъ строгаго порицателя, не смотря на авторитеты, на которые оно опирается. Но важнѣе библейскихъ комментарій, во многомъ напоминающихъ сѣверно-французскую экзегетическую школу, его талмудическія сочиненія, изъ которыхъ главное «Beth Habechira» (Домъ Выбора), обнимающее весь Талмудъ и снабженное цѣннымъ въ историко-литературномъ отношеніи введеніи, появилось отчасти въ печати. Меири съ успѣхомъ примѣняетъ въ своихъ талмудическихъ писаніяхъ путь, проложенный Маймуни; его комментаріи отличаются методическимъ расположеніемъ и научнымъ характеромъ; стиль, въ противоположность напыщенности или смѣшанному нарѣчію, простъ и ясенъ. Существуетъ также въ рукописи и масоретское сочиненіе Меири «Kirjath Sefer». Понятно, что такой человѣкъ, главныя достоинства котораго были чувство мѣры и такта, относился съ не-

довѣріемъ ко всему странному и чудесному,—что однимъ изъ его стараній было противодѣйствовать смягчающимъ образомъ тѣмъ затрудненіямъ, которыя строились строгими учителями его времени, — что, наконецъ, онъ предпочелъ кабинетную жизнь ученаго участію въ борьбѣ мнѣній и партій.

Рѣзкую противоположность со спокойной и методической манерой этого ученаго представляетъ научный пріемъ руководителя другого движенія, Аббы Мари б. Моисей (En Astruc de Lunel), происходившаго изъ почтенной фамиліи Прованса. Но и онъ уже находится подъ вліяніемъ великихъ идей маймуновскаго изслѣдованія; и кто желаетъ воплотить въ двухъ индивидуальностяхъ громадный прогрессъ этихъ идей въ теченіе одного столѣтія, тотъ пусть только сопоставитъ себѣ представителей въ борьбѣ противъ Маймуни, Соломона б. Авраама и Аббу Мари б. Моисей, обоихъ изъ Монпелье, прибавивъ къ нимъ *Симона б. Іосифа*, прозваннаго En Duran de Lunel. Между тѣмъ какъ первый направляетъ свои нападенія прямо противъ Маймуни и не допускаетъ никакихъ компромиссовъ съ философіею, Абба Мари и Симонъ б. Іосифъ—почитатели учителя, руководящія идеи котораго они восприняли и—приблизительно такъ, какъ это дѣлалъ Нахмани — распространяли вмѣстѣ со своими религіозными воззрѣніями. Но негодованіе ихъ устремлено главнымъ образомъ противъ крайностей современной философіи, противъ плоскаго раціонализма, ребяческаго аллегоризма, противъ того, что убивало весь цвѣтъ религіозной жизни. Поэтому было бы неосновательно смотрѣть на эту возобновившуюся борьбу только какъ на продолженіе первой, и признавать ея участниковъ враждебными всякому знанію обскурантами, желавшими полнаго истребленія всякой философіи и всякаго образованія. Что въ жару борьбы они вышли за предѣлы своихъ первоначальныхъ воззрѣній и увлеклись до провозглашенія философіи ересью — это становится понятнымъ только тогда, когда узнаешь, какъ дѣятельно раціоналистическая партія распространяла свои идеи въ синагогѣ и школѣ и превращала принципы еврейства въ ничего незначащія, блѣдныя схемы. Извѣстіе о существованіи такого движенія въ южной Франціи и было причиною, по которой Абба Мари со своими единомышленниками обратился за совѣтомъ и помощью къ величайшему талмудическому авторитету, бенъ Адерету. Тутъ завязалась—за и противъ—оживленная переписка, которую Абба Мари собралъ въ большомъ сочиненіи «Minchath Kenaoth» (Жертва Гнѣва), чѣмъ сохранилъ для потомства цѣнные документы этой борьбы.

Судя по обнародованнымъ до сихъ поръ свидѣтельствамъ, предметомъ

спора, въ этомъ второмъ фазисѣ его, были преимущественно «раціоналистическая проповѣдь» и «аллегорическое толкованіе писанія», изъ которыхъ первая была продуктъ маймуновской философіи, вторая — вѣроятно аллегористическая метода Филона, вторично проникнувшая въ синагогу большимъ обходомъ чрезъ посредство отцевъ церкви *. Этотъ аллегоризмъ въ ту пору сталъ играть такую преобладающую роль въ кругу почитателей Маймуни, что жалоба набожныхъ на то, «что въ Торѣ не осталось свободнымъ отъ аллегористическаго объясненія ничего, начиная съ первыхъ строкъ и кончая разсказомъ объ Откровеніи», едвали была преувеличена. О сравненіи Авраама и Сары съ матеріею и формою мы уже упоминали; къ этому же разряду принадлежатъ аллегорическія толкованія о борьбѣ четырехъ царей съ пятью **, какъ споры четырехъ стихій съ пятью чувствами, исторія о Лотѣ и его женѣ, какъ интеллекта и матеріи, четырехъ патріаршихъ женъ, какъ четырехъ стихій, двѣнадцати сыновей Іакова, какъ двѣнадцати знаковъ зодіака, Амалека, какъ злого побужденія, Урима и Туммима, какъ астролябію и т. п. Въ томъ же духѣ составлялись и ихъ проповѣди; тутъ объяснялись раціоналистически библейскіе разсказы о лѣстницѣ Іакова и терновомъ кустѣ, о божественномъ голосѣ на Синаѣ, объ остановкѣ солнца по просьбѣ Іисуса Навина, о повелѣніи на счетъ филактерій и запрещеніи свиного мяса и др. Противъ такого толкованія традиціонныхъ основаній религіи, противъ этой чуждой еврейству и опасной типологіи возстали провансальскіе охранители вѣры.

У самого Аббы Мари три принципа, которые онъ признаетъ за корни еврейства: существованіе, единичность и безтѣлесность Бога, созданіе міра Богомъ и божественный Промыселъ. Эти три основныхъ принципа осуществляются въ еврействѣ: во 1-хъ въ законахъ, представляющихъ собою постоянное напоминаніе объ Откровеніи, во 2-хъ въ субботѣ, празднующей сотвореніе міра, въ 3-хъ въ Библіи, научающей узнавать пути Господни. Но разсказы Библіи не должны подлежать обсужденію разума, точно также, какъ человѣкъ не имѣетъ права изслѣдовать причины и основанія ея постановленій. Здѣсь такимъ обра-

---

* Слѣдуетъ замѣтить, что на еврейскихъ раціоналистовъ тогдашняго времени имѣла непосредственное вліяніе одна арабская раціоналистическая секта, которая отвергала простой смыслъ словъ Алкорана, замѣняя его *внутреннимъ смысломъ*, т. е. аллегорическимъ толкованіемъ. *Ред.*

** См. главу XIV Кн. Бытія. *Ред.*

зомъ расходятся дороги Аббы Мари и Маймуни, ибо первый, находя, что ученіе Аристотеля расшатываетъ вышеупомянутые принципы, вслѣдствіе этого требуетъ чтобы всѣ, недостаточно твердые въ вѣрѣ, держались какъ можно дальше въ сторонѣ отъ философіи. Таково было религіозное міровоззрѣніе Аббы Мари, и таковъ былъ самъ онъ, слѣдующимъ образомъ отзывавшійся о себѣ во второй брошюрѣ своей. «Я говорю и не щажу того, кто потрясаетъ основныя твердыни вѣры и подкапывается подъ скалу религіи; я иду моею дорогою, не сбиваясь съ нея, не сдерживаю ни рѣчи, ни пера, когда приходится остановить разрушителя; никакого вниманія не обращаю я на насмѣшки или угрозы, энергически отражаю всѣ нападенія мечомъ вѣры, направляющимся противъ всякого, желающаго унизить еврейство, и который я вкладываю въ ножны только послѣ того, какъ святыня религій очищена отъ осквернителей храма. Личная ненависть и честолюбіе не руководятъ мною, къ истинному мудрецу питаю я глубокое уваженіе; у меня нѣтъ склонности вмѣшиваться въ общественную жизнь, но на защиту добраго дѣла выхожу я съ жаромъ и безъ робости».

Такой человѣкъ былъ конечно вполнѣ способенъ стать во главѣ религіознаго движенія, и бенъ Адерета долженъ былъ не мало испугать смѣлый и пламенный тонъ перваго письма, въ которомъ Абба Мари приглашалъ учителя стать во главѣ истинно набожныхъ и начать войну съ нововводителями. Адеретъ отвѣчалъ сперва уклончиво; правда, онъ соглашается съ сѣтованіями Аббы Мари на печальное положеніе дѣлъ въ предѣлахъ еврейства, но не смотря на то, не находитъ въ нихъ достаточно основаній для начала войны. Законоученіе, говоритъ онъ, должно быть свободно, такъ какъ источники доступны вѣдь всякому, и тотъ, кто призванъ учить, пусть защищаетъ находящуюся въ сильной опасности истину. Абба Мари въ своемъ возраженіи сожалѣетъ, что бенъ Адеретъ предпочитаетъ молчать и предоставить вещамъ идти своимъ порядкомъ. Если ужъ «Вѣнецъ современности» молчитъ, то остальные конечно будутъ оставаться спокойными; а между тѣмъ язва распространяется все шире и шире, въ синагогахъ выступаютъ проповѣдники, превращающіе библейскія личности въ философскія понятія и типы (намекъ на Іакова б. Абба Мари и Леви б. Авраама). До сихъ поръ въ синагогахъ души умилялись и возвышались отъ пѣснопѣній Давида; теперь псалмы покидаютъ для чтенія Аристотеля и ему подобныхъ, и у этихъ ученыхъ ищутъ питательной пищи. Поэтому—заключаетъ Абба Мари — необходимо поднять оружіе во спасеніе чести Божіей; самъ онъ не хочетъ выступить доносчикомъ и назвать виновниковъ по

именамъ, но общее собраніе вѣрующихъ въ Монпелье конечно могло бы составить нѣсколько рѣшающихъ постановленій. Въ отвѣтѣ на это письмо бенъ Адеретъ выступаетъ противъ философіи уже болѣе рѣзко; онъ требуетъ безусловной вѣры, въ противоположность философіи, требующей доказательствъ. Но на энергическія дѣйствія онъ все-таки не рѣшается, а желаетъ представить все спокойному духу времени: «Собственникъ виноградника самъ съумѣетъ выполоть колючій тернъ!»

Бенъ Адеретъ не могъ однако такъ легко избавиться отъ впечатлѣнія, вызваннаго въ немъ смѣлыми словами ревнителя за погибающее дѣло религіи. Онъ обращается сначала къ живущему въ Перпиньянѣ *Дону Кряскасу Видалю* и проситъ его подумать, какими бы средствами можно было бы производительно дѣйствовать противъ распространителей ложныхъ ученій; его приглашеніе къ вліятельному человѣку горячо поддержано одновременнымъ письмомъ брата Крескаса, дономъ Бонифаціемъ Видалемъ. Вслѣдствіе этихъ двухъ писемъ Крескасъ пишетъ прекрасное и характеристичекое циркулярное посланіе, въ которомъ разъясняетъ возбужденные въ эту пору вопросы и тепло защищаетъ сдѣлавшагося предметомъ многихъ нападеній мецената и поэта *Самуила Сулами*, который гостепріимно принялъ у себя Леви б. Авраама. Но въ концѣ Крескасъ, не смотря на всѣ сомнѣнія, обращается къ бенъ Адерету съ слѣдующимъ предложеніемъ: «Въ тебѣ же однако соединены и право и сила для того, чтобы постановить рѣшительный приговоръ въ этомъ дѣлѣ. Если ходящіе слухи потвердятся, воспользуйся своимъ авторитетомъ безпощадно; всѣ набожные охотно откликнутся на твой зовъ, и масса охотно пріиметъ произнесенное тобою отлученіе противъ всѣхъ тѣхъ, которые раньше достиженія тридцатилѣтняго возраста, занимаются свѣтскими науками (кромѣ медицины), а равно и противъ учителей этихъ наукъ». Отъ имени Бенъ Адерета отвѣчаетъ Вонифасъ Видаль своему брату, что оба они согласны съ его мыслями и что Адеретъ приступитъ къ точному изслѣдованію положенія дѣлъ въ Монпелье. Между тѣмъ переписка между ними становится все оживленнѣе, и дѣйствіе принимаетъ уже почти драматическій характеръ.

Такъ въ одномъ письмѣ Бенъ Адерета къ Крескасу Видалю высказывается рѣзкое осужденіе Леви б. Авраама и его единомышленниковъ, и всѣ они называются «архи-еретиками». Въ письмѣ къ покровителю Леви, Самуилу б. Сулами, бенъ Адеретъ говоритъ ему: «Твое намѣреніе благое, дѣйствія же твои совсѣмъ не таковы!.. Кто, какъ Леви, объявляетъ войну общественному мнѣнію, тотъ пусть не прячется позади тебя, а выступаетъ

на бой самостоятельно и открыто!» Тогда Леви пишетъ къ бенъ Адерету и пытается, достаточно впрочемъ слабо, оправдаться предъ нимъ. Отвѣтъ Адерета есть прекрасное свидѣтельство его кроткаго характера. Въ тонѣ дружескаго увѣщанія онъ совѣтуетъ Леви вернуться на путь истины. «Знай,—говоритъ онъ—что я отнюдь не человѣкъ, видящій во всякомъ иномышленникѣ еретика, и не задѣваю никого безъ крайней надобности; но противъ тебя высказывается голосъ народа; послѣдуй же моему совѣту и послѣ того, какъ ты уже изслѣдовалъ всѣ остальныя области знанія, довольствуйся полученнымъ отъ предковъ священнымъ наслѣдіемъ».

Но скоро послѣ того отъ словъ на счетъ энергической оппозиціи переходятъ къ дѣлу. Въ Монпелье прибылъ посланный отъ Бенъ Адерета и четырнадцати барцелонскихъ раввиновъ и чрезъ посредство Абы Мари вручилъ представителямъ общины письмо, въ которомъ требовалось, чтобы они торжественно объявили, что до достиженія тридцатилѣтняго возраста никто не имѣетъ права читать философскія книги.

Абба Мари, которому уже прежде приходилось защищаться во многомъ даже предъ своими единомышленниками, сперва позондировалъ настроеніе общины, и когда убѣдился, что оно благопріятно для его плановъ, то въ одну изъ субботъ Эллуля мѣсяца 1304 г. созвалъ въ синагогѣ Монпелье общественное собраніе для прочтенія вышеупомянутаго раввинскаго посланія. За день до того однако *Іаковъ б. Махиръ* торжественно протестовалъ противъ этого собранія, на которое онъ сперва, быть можетъ, безотчетно изъявилъ согласіе. Собраніе, не смотря на это, все таки состоялось, и тутъ знаменитый потомокъ Тиббонидовъ повторилъ, при поддержкѣ многихъ товарищей, свой протестъ противъ вмѣшательства чужихъ раввиновъ. Это происшествіе раздѣлило общину на двѣ партіи, вслѣдствіе чего Абба Мари долженъ былъ отложить на другое время продолженіе совѣщанія, а къ бенъ Адерету были отправлены два письма. Въ одномъ Іаковъ б. Махиръ и его друзья смѣло и рѣщительно высказывались противъ поступка барцелонскихъ раввиновъ и кончали слѣдующими словами: «Мудрецы, вложите карающій мечъ въ ножны, изслѣдуйте дѣло, прежде чѣмъ произнесете приговоръ, и тогда наказывайте съ умѣренностью и осторожностью»! Второе письмо было отъ Аббы Мари и двадцати четырехъ сторонниковъ его партіи, и въ немъ конечно выражалось безусловное согласіе съ рѣшеніемъ раввиновъ.

Предъ представителями либеральной партіи бенъ Адеретъ оправдывается въ очень скромномъ письмѣ; въ такомъ же духѣ пишутъ имъ его дру-

зья: «наша цѣль только миръ и единеніе!» Напротивъ того, къ Аббѣ Мари и его партіи бенъ Адеретъ писалъ, что онъ твердо рѣшился отступиться отъ этого дѣла, въ которомъ его добрыя намѣренія были перетолкованы въ такую дурную сторону. Въ написанномъ одновременно съ этимъ письмѣ къ набожному Саломону изъ Люнеля бенъ Адеретъ давалъ полную волю своему негодованію на причиненное ему оскорбленіе: «Мы вѣдь не навязываемъ вамъ готовыхъ декретовъ—говорится въ этомъ интересномъ посланіи—а только даемъ совѣты, какъ и за вами признаемъ право руководить нами въ критическихъ случаяхъ».

Въ то же время Бенъ Адеретъ и три другихъ раввина писали вѣрному сіонскому стражу Аббѣ Мари, прося его еще разъ тщательно развѣдать настроеніе общины въ Монпелье и назвать по имени иниціатора враждебнаго движенія. Но и та, и другая мѣра оказались безуспѣшными. Саломонъ Люнельскій отвѣчалъ въ очень раздраженномъ тонѣ и особенно сильно напалъ на Аббу Мари, (писемъ противниковъ Абба Мари не собралъ, въ слѣдствіе чего мы можемъ составить себѣ о нихъ понятіе только по отвѣтамъ на нихъ), и бенъ Адеретъ не хотѣлъ рѣшиться дѣйствовать до полученія согласія покрайней мѣрѣ отъ двадцати общинъ Прованса. Въ такомъ положеніи было дѣло, и борьба колебалась то на одну, то на другую сторону, не оканчиваясь побѣдой ни той, ни другой, пока защитники традицій не получили значительную помощь изъ остававшейся до сихъ поръ безучастною Германіи, которая въ религіозномъ отношеніи служила вѣдь для нихъ идеаломъ. *Ашеръ б. Iехіель* (*Рошъ*, ок. 1250—1357 г.), преслѣдованіями выгнанный изъ этой страны, своей родины, пробрался чрезъ южную Францію въ Испанію и тамъ избралъ себѣ городъ Толедо постояннымъ мѣстопребываніемъ. Ашеръ б. Iехіель считался у себя въ отечествѣ высшимъ авторитетомъ еще дѣйствовавшей тамъ въ то время тосафистической школы; съ его вмѣшательствомъ въ современныя запутанныя дѣла пріобрѣтаетъ силу новый элементъ, до тѣхъ поръ остававшійся чуждымъ евреямъ какъ Испаніи, такъ и южной Франціи,—ибо Ашеръ, человѣкъ строго набожный, съ рѣдкимъ отсутствіемъ эгоизма, очень ученый талмудистъ, относился однако съ презрѣніемъ ко всѣмъ остальнымъ наукамъ, въ которыхъ онъ, подобно многимъ нѣмецкимъ раввинамъ того времени, чуялъ только враговъ вѣры и которые поэтому были предметомъ ревностныхъ гоненій его. Разъ одинъ изъ его учениковъ сдѣлалъ ему возраженіе по этому поводу; Ашеръ отвѣчалъ: «Что мнѣ за дѣло до твоихъ силлогизмовъ? У меня свѣтлаго ума не меньше, чѣмъ у всѣхъ

ученыхъ Испаніи, и онъ такой, какой получается изъ Торы и Талмуда. Вашихъ свѣтскихъ наукъ я не знаю. Слава и хвала Господу за то, что онѣ мнѣ чужды, что Онъ сохранилъ меня отъ нихъ». Сила Ашера заключалась въ Талмудѣ, которымъ онъ владѣлъ въ совершенствѣ и которому была также посвящена вся его дѣятельность. Кромѣ тосафистическихъ глоссъ почти ко всѣмъ трактатамъ Талмуда и недошедшихъ до насъ библейскихъ коментаріевъ, Ашеръ составилъ также обширный сборникъ отвѣтовъ; главный же его трудъ—компендіумъ Талмуда, обыкновенно называемый по имени автора «Ascheri»,—сочиненіе, которое совершенно основательно можетъ считаться заключительнымъ сводомъ религіознаго законовѣдѣнія по порядку талмудическихъ трактатовъ, и руководствомъ для котораго, при принятіи въ соображеніе всѣхъ предшествующихъ работъ, точно также какъ и тосафистическихъ, служатъ преимущественно рѣшенія Алфаси. Но этотъ гордый человѣкъ, говорившій о себѣ: «Слава Богу! пока я живу, не погибло еще св. ученіе во Израилѣ!»—этотъ самый человѣкъ являлся вмѣстѣ съ тѣмъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло касалось этого же ученія, очень смиреннымъ и въ завѣщаніи сыну оставилъ ему цѣлое сокровище этическихъ указаній, которое и по прошествіи значительнаго количества времени могло приводиться въ образецъ. Тутъ говорится между прочимъ: «Не спи подобно лѣнивому, вставай съ солнцемъ и съ первой пѣснью птицы... Не возвышайся гордо надъ людьми, оставайся лучше прахомъ, который попирается всѣми. Не говори съ жестокою надменностью, будь не упрямъ, а богобоязненъ... Не стремись къ суетной славѣ одерживанія верхъ надъ мудрецомъ... Оставайся благодаренъ всякому, помогшему тебѣ заработать хлѣбъ; будь искрененъ и правдивъ относительно всякаго, хотя и не еврея; всякому, безъ различія вѣры, кланяйся первый... Молитва есть внутреннее богослуженіе; будь при ней набоженъ, но высказывай въ слухъ слова ея, чтобы ты самъ слышалъ себя молящагося».

Что касается до борьбы, интересовавшей общины Испаніи и южной Франціи, то Ашеръ б. Iехіель, какъ уже замѣчено, былъ желаннымъ союзникомъ набожной партіи, отъ котораго она имѣла основаніе ожидать значительнаго вліянія на еще колебавшагося бенъ Адерета, но который внесъ также въ движеніе, сперва направленное собственно только противъ раціоналистическихъ увлеченій отдѣльныхъ лицъ, новый элементъ—осужденія вообще философіи и наукъ. «Особенно благопріятно то обстоятельство—восклицаетъ Абба Мари—что именно теперь заключили между со-

бою союзъ обѣ свѣтлыя звѣзды: Ашеръ б. Іехіель и Соломонъ б. Адеретъ; ихъ совмѣстная дѣятельность должна привести къ чуднымъ результатамъ!»

Но первое предложеніе, сдѣланное Ашеромъ въ этомъ случаѣ, оказалось къ удивленію посредническою попыткою. Онъ предложилъ именно созвать синодъ, на которомъ представители обоихъ направленій посовѣтовались бы, какимъ образомъ цѣлесообразно примирить свои взаимныя воззрѣнія и требованія. Предложеніе это конечно не имѣло успѣха въ этомъ періодѣ борьбы, когда умы были уже разгорячены и раздражены. Всѣ напротивъ того требовали окончательнаго рѣшенія, и оно казалось неотложнымъ. По всей странѣ разъѣзжали посланные, призывавшіе общины къ принятію участія и дѣйствительно склонившіе къ тому многія изъ нихъ; одинъ изъ самыхъ видныхъ провансальскихъ дѣятелей, *Наси Калонимъ б. Тодросъ* въ Нарбоннѣ, былъ тоже привлеченъ въ эту партію; Абба Мари принималъ все болѣе и болѣе вызывающій тонъ и даже устроилъ въ синагогѣ Монпелье демонстрацію. Наконецъ престарѣлый бенъ Адеретъ, еще до послѣдней минуты увѣрявшій въ одномъ письмѣ къ Іакову б. Махиру—что онъ чтитъ и любитъ Маймуни и его семью, не могъ далѣе сопротивляться обращавшихся къ нему со всѣхъ сторонъ настояніямъ его партіи. Не дожидаясь разрѣшенія провансальскихъ раввиновъ, онъ въ одну изъ субботъ 1305 г. произнесъ въ барселонской синагогѣ отлученіе противъ всѣхъ, которые раньше достиженія двадцатипятилѣтняго возраста изучаютъ физику и метафизику по греческимъ сочиненіямъ, какъ въ подлинникѣ, такъ и въ переводахъ. Только медицину пощадилъ этотъ приговоръ, изданный на пятьдесятъ лѣтъ и дѣйствіе котораго простиралось такимъ образомъ не только на писанія Абба Маре, Леви б. Авраама и т. п., но и на философскія сочиненія Маймуни. Постановленіе бенъ Адерета было разослано, съ присоединеніемъ торжественныхъ увѣщаній, въ общины Испаніи, Франціи и Германіи, но не имѣло желаннаго успѣха. Противная партія въ Монпелье какъ-то провѣдала во-время объ этомъ рѣшительномъ ударѣ и сумѣла искусно отпарировать его, распространивъ повсюду слухъ, что отлученіе направлено преимущественно противъ Маймуни, и вмѣстѣ съ тѣмъ выхлопотавъ себѣ дозволеніе начальства произнести и съ своей стороны отлученіе. Этому послѣднему подвергались всѣ тѣ, которые по религіознымъ соображеніямъ удерживали своихъ сыновей отъ изученія наукъ, или относились непочтительно къ Маймуни и признавали религіознаго писателя еретикомъ только вслѣдствіе его философскаго мышленія.

Такъ враждовали между собой обѣ партіи, дѣйствуя одна противъ другой отлученіями, и понятно, что каждая старалась вербовать себѣ какъ можно больше приверженцевъ. Все оживленнѣе и страстнѣе становилась переписка, особенно между Барселоною и Монпелье; Ашеръ б. Іехіель даже заявляетъ изъ Толедо, что бенъ-Адеретовское отлученіе представляется ему недостаточнымъ въ той формѣ, въ какой оно постановлено, ибо по его личному убѣжденію и установленіе границы возраста для изученія философіи рѣшительно неумѣстно, такъ какъ занятіе «свѣтскими науками» слѣдуетъ запретить вообще и во всякомъ возрастѣ. Напротивъ того, одинъ молодой поэтъ, о которомъ еще будетъ у насъ рѣчь, *Іедаія Пенини*, въ блистательной защитительной статьѣ высказывается безусловно за философское направленіе, и его пламенное, апологетическое посланіе, повидимому, произвело въ общинахъ южной Франціи глубокое впечатлѣніе. «Мы не можемъ разстаться съ наукой,—страстно восклицаетъ молодой поэтъ,—она дыханіе нашей жизни. Если бы даже самъ Іисусъ Навинъ запретилъ намъ заниматься ею, мы не могли бы послушаться его. Ибо мы имѣемъ человѣка, стоящаго выше всѣхъ васъ—Маймуни, который открылъ намъ науку и поселилъ въ насъ любовь къ ней. Да, мы готовы пожертвовать за нее нашею жизнью, нашими дѣтьми и нашимъ имуществомъ!»

Но среди этой борьбы партій внезапно, точно громовой ударъ, разразилось событіе, пришедшее извнѣ и быстро положившее конецъ волненію внутри: постановленіе Филиппа IV объ изгнаніи евреевъ изъ Франціи. Въ 1306 г. имъ пришлось покинуть эту прекрасную страну. Абба Мари отправился въ Арль, потомъ въ Перпиньянъ,—но о возобновленіи спора уже не было и рѣчи, тѣмъ болѣе, что четыре года спустя, умеръ Саломонъ б. Адеретъ.

Если объ исходѣ борьбы слѣдуетъ судить по результатамъ ея, то надо признать, что талмудическое направленіе, съ этихъ поръ удерживавшее за собою перевѣсъ, вышло побѣдителемъ. Склонность къ занятію философіей все болѣе и болѣе ослабѣвала; по временамъ видны были еще послѣдніе проблески стараго духа въ Испаніи, но скоро и тамъ все смолкло и стемнѣло. Въ другихъ странахъ Діаспоры борьба прекратилась уже раньше, какъ, напр., на востокѣ и въ Италіи, въ иныя даже совсѣмъ не проникала, напр., въ сѣверную Францію, Германію и славянскія страны, насколько эти послѣднія вообще могутъ быть принимаемы въ соображеніе въ этомъ періодѣ.

Отдѣльные фазисы борьбы были почти вездѣ одни и тѣ же, и въ то самое время, когда въ Испаніи и южной Франціи сражались противъ философіи и ея представителей, въ сущности же главнымъ образомъ противъ направленія Маймуни, на востокѣ также агитировалъ посланный нѣмецкими талмудистами *Саломонъ Петитъ*, выступившій съ циркулярнымъ посланіемъ противъ «Moreh», и тамъ также признавали необходимымъ произносить отлученіе всѣмъ, занимающимся этими науками.

Но движеніе на востокѣ было сдержано и остановлено преимущественно въ самихъ общинахъ внукомъ Маймуни, равно какъ и экзилархомъ дамасскимъ, Ишаи б. Хискія, и поддержкою, оказанною испанскими и итальянскими учеными. Изъ итальянцевъ главное мѣсто въ этомъ отношеніи занимаетъ *Гиллелъ б. Самуилъ* (1250 г.). Онъ выступаетъ первымъ представителемъ принесенныхъ имъ изъ Испаніи идей въ Италію, гдѣ въ XIII столѣтіи начала развиваться болѣе свѣжая умственная жизнь. Онъ пламенный поклонникъ Маймуни, и сдѣланное имъ объясненіе 25 предварительныхъ вопросовъ во второй части «Moreh» свидѣтельствуетъ о немъ, какъ о мыслящемъ и вѣрующемъ философѣ, который очень бы желалъ согласить традицію съ наукою. Кромѣ того онъ врачъ и медицинскій писатель, переведшій съ латинскаго на еврейскій языкъ Хирургію Бруно ди Лунгобурго и другія сочиненія, напримѣръ, книгу «De causis», труды Ѳомы Аквинскаго и Эджидіо делле Колонне. Но только въ позднѣйшее время, послѣ того какъ сдѣлалось болѣе извѣстнымъ его главное сочиненіе «Tagmule Hanefesch» (Вознагражденіе Души) по вопросу о человѣческой душѣ и возмездіи, оцѣнили значеніе этого ученаго, какъ бойца за маймуническія идеи и какъ изслѣдователя въ области философіи, который первый обнаружилъ близкое знакомство съ христіанскими источниками и первый перевелъ съ латинскаго на итальянскій одно философское сочиненіе. Вышеупомянутый трудъ о возмездіи раздѣляется на двѣ части, изъ которыхъ первая разсуждаетъ о существованіи и сущности души, вторая же имѣетъ предметомъ награду и наказаніе въ загробной жизни, рай и адъ по философскому воззрѣнію того времени, какъ символы идей.

Особенный интересъ для характеристики борьбы между философіею и традиціею представляетъ переписка Гиллеля б. Самуила съ папскимъ лейбъ-медикомъ *Маэстро Исаакомъ Гаіо* и жившимъ также въ Римѣ еврейскимъ философомъ *Зерахіа б. Исаакомъ б. Шеальтіелемъ* изъ Барцелоны,—переписка, которая также сдѣлалась извѣстною только въ новое

время. Зерахіа б. Исаакъ былъ хорошо знакомъ съ философіею Аристотеля и энергически, не допуская никакихъ компромиссовъ съ Гаггадою, боролся за раціоналистическое направленіе. Его экзегетическіе труды,—изъ которыхъ, къ сожалѣнію, сохранились только комментаріи къ «Іову» и «Притчамъ»,—стоятъ рѣшительно на сторонѣ того либеральнаго воззрѣнія, которое старалось объяснять чудеса Библіи естественнымъ путемъ. Вслѣдствіе этого авторъ былъ вовлеченъ въ ученый споръ съ набожнымъ Гиллелемъ. На попытки этого послѣдняго кое-какъ согласить свободное изслѣдованіе съ вѣрою въ чудеса, Зерахіа иронически замѣчаетъ ему: «Если такъ, то возвратись въ страну отцовъ; укутайся въ молитвенный плащъ, читай мистическія сочиненія «Sefer Iezirah», «Schiur Komah» и т. п. и чуждайся трудовъ по естественнымъ наукамъ и философіи!»

Такая насмѣшка подѣйствовала на Гиллеля тѣмъ тягостнѣе, что ему и безъ того уже не легко было выдерживать борьбу съ нападавшими на Маймуни. Поэтому онъ обратился съ письмомъ къ другому видному человѣку, котораго хотѣлъ склонить на сторону маймуновскаго ученія, и къ Давиду Маймуни, которому онъ предложилъ созвать синодъ, гдѣ устроился бы диспутъ самыхъ выдающихся ученыхъ востока съ противниками философіи. Но и это предложеніе, какъ всѣ посредническія попытки въ этомъ ожесточенномъ спорѣ, не нашло себѣ отклика, и на востокѣ, точно также какъ это было на западѣ, дѣло ограничилось борьбою посредствомъ взаимныхъ отлученій, съ тою только разницей, что на востокѣ одержала и сохранила за собою на послѣдующее время побѣду партія маймуновская.

Въ самой Италіи споръ, повидимому, не переходилъ за предѣлы литературныхъ диспутовъ, въ родѣ вышеупомянутыхъ. Религіозная жизнь и научная не достигли еще тамъ достаточнаго развитія для того, чтобы вызвать страстный обмѣнъ мнѣній, а ужъ подавно и борьбу. Кромѣ вышеупомянутыхъ двухъ философовъ, Гиллеля и Зерахіи, работали въ Италіи всего нѣсколько переводчиковъ, имена которыхъ намъ придется еще называть въ связи съ другими родственными этимъ стремленіями.

Представителемъ талмудизма въ Италіи былъ въ эту пору *Исаія-де-Мали* Старшій, изъ Трани (1250 г.), котораго тосафистическія глоссы и новеллы къ различнымъ трактатамъ Талмуда свидѣтельствуютъ о немъ, какъ о выдающемся изслѣдователѣ закона. Для Италіи онъ имѣлъ такое же руководящее значеніе, какимъ пользовались первые талмудическіе учителя Діаспоры. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ одинъ изъ плодовитѣйшихъ талмудическихъ

писателей средневѣковой эпохи, съ рѣдкою ясностью распоряжающійся своимъ матеріаломъ, избѣгающій всякой безусловной вѣры въ авторитеты, обнаруживающій рѣдкое пониманіе критики текста и не чуждающійся при этомъ наукъ. Ему или одноименному внуку его приписываются также различные экзегетическіе комментаріи къ книгамъ Судей, Самуила, Іова, къ Притчамъ, которые получили извѣстность какъ первое итальянско-еврейское объясненіе Библіи. Въ нихъ видно стараніе подражать Раши, котораго и Исаія-де-Мали, и внукъ ставятъ особенно высоко и почитаютъ больше, чѣмъ всѣхъ французскихъ и испанскихъ ученыхъ, съ которыми, впрочемъ, они близко знакомы. Младшій современникъ послѣдняго—*Цидкіа б. Авраамъ*, тоже жившій во второй половинѣ XIII столѣтія въ Римѣ; его талмудическій компендіумъ о ритуальныхъ законахъ, «Schibbole Haleketh» (Сжатые колосья) частью напечатанъ и перешелъ въ позднѣйшее анонимное сочиненіе «Taniah» (учили, преподавали). Но значительнѣе этого, многими эксплуатировавшагося сочиненія, слѣдуетъ признать «Sefer Haterumoth» (Книга начатковъ) *Самуила б. Исаака*, прозваннаго Гасарди, такъ какъ онъ былъ родомъ изъ Сардиніи. Какъ ученикъ Нахмани, онъ составилъ въ его духѣ кодексъ талмудическаго гражданскаго права въ полномъ его объемѣ, трудъ, который между систематическими сочиненіями о Талмудѣ занимаетъ почетное мѣсто и сдѣлался основаніемъ для позднѣйшихъ, получившихъ большое значеніе кодексовъ.

Четвертый компендіумъ, относящійся приблизительно къ тому же времени, заслуживаетъ особаго упоминанія еще потому, что въ немъ справедливо признали «первое еврейское собраніе проповѣдей». Это книга «Hatadir» (Постоянный), сочиненіе *Моисея б. Іекутіеля де-Росси*, собственно сводъ обрядовыхъ законовъ, но «заключающій также въ себѣ нравственныя правила, поученія, философскія изслѣдованія, а равно и относящееся къ уходу за здоровьемъ, напр., поименованіе дней, пригодныхъ для кровопусканія, при этомъ еще, сообразно духу времени, свѣдѣнія астрономическія, астрологическія, предсказанія погоды» и т. п. Въ этотъ же сборникъ включено другое моральное сочиненіе палермскаго врача *Ахитуба* подъ заглавіемъ «Корзина». «Лежащая въ основаніи этого сочиненія и напоминающая Божественную Комедію Данта идея придумана не дурно, но выполненіе неудовлетворительно». Значительною производительностью отличался и братъ Цидкіи б. Авраама, *Веніаминъ б. Авраамъ* (1300) г. изъ фамиліи Анавимъ (degli Mansi), авторъ религіозныхъ пѣ-

сенъ, морально-дидактическаго стихотворенія «Scha'are Ez Hachajjim» (Врата древа жизни), состоящаго изъ 63 строфъ, каждая изъ которыхъ оканчивается словомъ Chajjim (жизнь) и воспѣваетъ какую нибудь добродѣтель или какой нибудь порокъ, а также книги «Massah Gei Chisajjon» (Предсказаніе о долинѣ Откровенія), одного изъ лучшихъ сатирическихъ произведеній среднихъ вѣковъ. Одноименный съ нимъ писатель, *Веніаминъ б. Іегуда*, изъ той же фамиліи въ Римѣ, пользовался значеніемъ, какъ толкователь Библіи. Его комментаріи къ агіографамъ имѣютъ въ виду исключительно простой смыслъ словъ, въ противоположность экзегетическимъ работамъ его современниковъ, которыя всѣ отличаются почти исключительно гомилетическимъ характеромъ. Веніамина (Боцеко) современники прославляютъ сверхъ того, какъ «отца всѣхъ ученыхъ въ области математики». Въ Римѣ жилъ въ это же время *Іехіель б. Іекутіель*, также принадлежавшій къ фамиліи Анавимъ, авторъ прекрасной моральной книги «Ma'aloth Hamiddoth» (Преимущества прекрасныхъ качествъ), въ которой уроки морали искусно подкрѣпляются доказательствами, взятыми изъ гагадической письменности. Изложеніе здѣсь «теплое, занимательное и оживленное многочисленными мѣткими изреченіями». Важнѣйшимъ пунктомъ своей этики Іехіель признаетъ «хорошій образъ жизни».

За предѣлы талмудическихъ изслѣдованій съ одной стороны, а съ другой—переводческой дѣятельности вмѣстѣ съ раціоналистическимъ объясненіемъ Библіи, какимъ оно самымъ явственнымъ образомъ выражается въ трудахъ Іакова б. Аббамаре,—за эти предѣлы умственная жизнь Италіи того времени едва-ли переходила. Конецъ тринадцатаго столѣтія и начало четырнадцатаго ознаменовались здѣсь, какъ и во всей Европѣ, общимъ упадкомъ силъ—результатомъ долговременной борьбы, умственною апатіей, какъ необходимою смѣною усиленнаго оживленія, которое поддерживало эта же борьба въ теченіе нѣсколькихъ десятилѣтій. Всѣ эти явленія сдѣлали почву пригодною для того теченія, которое уже также столѣтіе назадъ вышло изъ своего узкаго русла и разлилось на огромное пространство,—теченія, которое потомъ всюду, гдѣ высоко взлетавшіе умы возвращались усталые въ область мышленія, предлагало себя къ ихъ услугамъ, чтобы съ высоты мысли низвести ихъ въ глубину чувства,—для *мистики*!

Каббала.

Если мы прослѣдимъ путь того мощнаго теченія, которое несетъ съ собой мистику, начиная отъ самаго перваго источника его, то этимъ пер-

вымъ источникомъ окажутся тѣ двѣ главы Библіи, которыя повѣствуютъ о сотвореніи міра и величіи Бога. Въ нихъ обѣихъ изъ рамокъ поучающей закону и исторіи Библіи восходится къ происхожденію самихъ вещей. Вотъ почему, когда въ Александріи встрѣтились между собою греческая философія, халдейское или египетское суевѣріе и еврейское богословіе, обѣ онѣ сдѣлались предметомъ философскаго обсужденія, а затѣмъ и остались таковымъ, когда мыслительная работа Талмуда закончилась, и въ русло еврейской литературы вошло новое теченіе,—остались въ Палестинѣ, гдѣ эссеяне практиковали свое мистическое ученіе, а равно и въ Вавилонѣ. Въ это-то время возникло сочиненіе, выработавшее космополитическую философію еврейства въ систему «Sefer Iezirah», въ которомъ тайна мірового порядка изображена числами и буквами.

Эта книга сдѣлалась основаніемъ цѣлой литературы. Въ позднѣйшихъ Мидрашахъ, псевдо-эпиграфическихъ писаніяхъ и многочисленныхъ комментаріяхъ къ «Sefer Iezirah», мысли этой послѣдней развивались, толковались и принимали болѣе грубый характеръ. Во многихъ изъ этихъ сочиненій къ теозофіи присоединяются уже суевѣріе, хиромантія, магія и демонологія, нашедшія себѣ опору даже и въ Талмудѣ. Этотъ родъ мистической теозофіи имѣлъ постоянно своихъ приверженцевъ и дѣятелей. Къ ней обращались иногда и значительные мыслители, напримѣръ Саломонъ Габироль, а созерцательная набожность Бахіи ибнъ Пакуды, Іегуды Галеви и т. п., равно какъ астрологическое суевѣріе людей въ родѣ ибнъ Эзры, давали ей новую пищу. Только Маймуни стоитъ совершенно вдали отъ нея и относится къ ней рѣшительно враждебно *. Мистическому погруженію въ космогоническія и теозофическія теоріи, астрологической игрѣ числами, набожной созерцательности, этому всему, находившему себѣ опору въ неоплатонизмѣ, Маймуни противоставилъ въ еврействѣ аналитическую систему чистаго мышленія, которую однако его ученики превратили въ плоскій раціонализмъ.

Рѣзкою противоположностью этому раціонализму, дѣлавшему изъ образовъ Библіи философскія схемы и чистыя отвлеченности, выступила мистика. Не по всѣмъ столѣтіямъ подъ рядъ можно прослѣдить ея теченіе. Отъ первыхъ временъ ея возникновенія до времени Маймуни оно скрывается въ

* Въ новѣйшее время доказано, что и до Маймуни вавилонскіе гаоны были противниками мистики и что Маймуни слѣдовалъ въ этомъ отношеніи примѣру гаоновъ и опирался на ихъ авторитетъ. *Ред.*

глубокой тьмѣ; только въ началѣ тринадцатаго столѣтія снова выходитъ оно наружу, и затѣмъ разрастается все больше и больше въ громадный потокъ, который скоро наводняетъ всѣ области литературы и производитъ въ нихъ величайшія опустошенія. Какъ повсюду, такъ и въ еврействѣ, мистика приняла наслѣдіе великой поры и составила основную черту эпохи, въ которую образованіе понизилось, умственная дѣятельность ослабѣла. Въ такое время мистика должна была встрѣтить дружественный пріемъ, какъ рѣзкая реакція противъ односторонняго философскаго направленія разума. Этимъ объясняется пріобрѣтенная мистикою сила и въ христіанскомъ мірѣ тринадцатаго столѣтія, гдѣ она обнаружилась въ явленіяхъ, аналогическихъ съ еврейскими, и точно съ такими же симптомами. Имѣютъ ли всѣ эти направленія одинъ и тотъ же источникъ, или источники ихъ различные—это до сихъ поръ остается неразрѣшенной загадкой. Одни приписываютъ рѣшающее вліяніе на развитіе мистики восточной теозофіи, другіе—парсизму, третіе—халдеямъ и грекамъ. Одни находятъ ея колыбель въ Египтѣ, другіе переносятъ время ея рожденія даже въ патріархальный вѣкъ и доказываютъ, что она рядомъ съ моисеевскою традиціею идетъ путемъ устной передачи, какъ активное тайное ученіе. Но всѣ эти мнѣнія лишены достаточнаго историческаго основанія, и ни одному изъ нихъ не удалось объяснить происхожденіе мистическаго ученія—каббалы, которая внезапно и разомъ выступила на сцену, какъ умственная сила. И совершилось это именно въ Провансѣ, гдѣ въ противоположность христіанской схоластикѣ выработалось одновременно съ нею направленіе, поставившее на первый планъ непосредственную вѣру и создавшееся въ вѣрѣ и любви общеніе Бога съ человѣкомъ, и гдѣ также и въ еврействѣ впервые зашла рѣчь объ ученіи каббалы, ученіи, которое далеко зашло за предѣлы мистики гаонскаго періода, находившей даже въ «Книгѣ Сотворенія» раціоналистическую подкладку, и должно быть строго отъ нея отличаемо.

Авраамъ б. Давидъ, воинствующій и ученый раввинъ Нима, главнымъ же образомъ его сынъ, слѣпой *Исаакъ*, считаются первыми дѣятелями или воскресителями этого ученія. Учителемъ Авраама б. Давида называютъ какого-то *Іакова Назира*, жившаго въ двѣнадцатомъ столѣтіи, и отсюда нить мистической традиціи тянется все вверхъ, доходя до пророка Иліи и патріарха Авраама. Слѣпаго Исаака уже въ слѣдующемъ столѣтіи славятъ какъ творца каббалы, первымъ поводомъ къ созданію которой была повидимому потребность толковать антропоморфическую Гаггаду бук-

вально, но вмѣстѣ съ тѣмъ такъ, чтобы это объясненіе было допускаемо. Ученіе Исаака называютъ «глубокимъ и чистымъ»; онъ разработалъ числовую систему Сефирота, впервые нашедшую себѣ мѣсто въ Sefer Iezirah, и провозгласилъ идею метемпсихозы. Главнѣйшими его учениками и представителями каббалистическаго ученія въ первомъ помаймуйновскомъ столѣтіи считаются *Эзра* и *Азріель*, которыхъ тоже признаютъ за одно лицо и которые также, по мнѣнію иныхъ, были учителями Нахмани въ Каббалѣ. Одному изъ этихъ двухъ приписывается комментарій къ десяти Сефиротъ, гдѣ каббалистическія идеи впервые были изложены въ нѣкоторомъ систематическомъ порядкѣ.

По его объясненію, главные пункты каббалы составляютъ понятія о En Sof (безконечномъ) и Sefiroth—понятія, которыя до тѣхъ поръ въ этомъ видѣ были чужды еврейской письменности. Первое изъ нихъ, заимствованное изъ неоплатонизма, хотя и сильно настаиваетъ на атрибутахъ отрицательныхъ, но все таки предполагаетъ существованіе трехъ свойствъ: абсолютнаго совершенства, всеединичности и неизмѣняемости, изъ которыхъ среднее, заключающееся въ томъ, что нѣтъ ничего внѣ Бога, т. е. что все въ немъ, ведетъ къ заключенію, что такимъ образомъ и міръ долженъ необходимо быть въ немъ. Но такъ какъ міръ съ одной стороны имѣетъ много недостатковъ, съ другой же—устроенъ руководимою разумомъ творческою волею, то въ немъ нельзя видѣть непосредственное созданіе En Sof (т. е. безконечного). Должно допустить—и такова также развитая Габиролемъ неоплатоническая идея—существованіе разумныхъ субстанцій между Богомъ и міромъ—Sefiroth, существъ, занимающихъ средину между совершеннымъ Богомъ и несовершеннымъ міромъ, отдѣлившихся отъ En Sof посредствомъ эманаціи. Число этихъ сефиротъ по Азріелю, а также и позднѣйшей каббалѣ, десять; но имена ихъ у различныхъ писателей различны. Толкованіе этихъ именъ теряется уже въ глубокихъ безднахъ каббалы, куда глазъ изслѣдователя не можетъ слѣдовать за ними.

Но рядомъ съ этимъ каббалистическимъ теченіемъ, по еврейской литературѣ той эпохи—подобно тому, какъ весною рѣка раздѣляется на двѣ крупныя струи—проходитъ еще одно мистическое теченіе, которое можно скорѣе признать продолженіемъ гаонской мистики и которое родилось, быть можетъ, въ Германіи, но своимъ происхожденіемъ обязано страданіямъ и преслѣдованіямъ евреевъ въ этой странѣ.

Еще были живы въ Германіи, Богеміи и Австріи послѣдніе тоссафисты

или ихъ ученики, и талмудизмъ находилъ себѣ въ этихъ мѣстностяхъ ревностныхъ приверженцевъ и дѣятелей. Но плачевное политическое и общественное положеніе евреевъ въ Германіи не позволяло имъ работать и учить въ духѣ ихъ собратьевъ въ романскихъ земляхъ. Единственное утѣшеніе находили они поэтому въ самой суровой строгости и въ погруженіи себя въ слово Божье. Религіозная строгость германскихъ евреевъ вошла въ Діаспорѣ въ пословицу, и они часто выставлялись, какъ образецъ, менѣе набожнымъ единовѣрцамъ Испаніи и Прованса. Но глубокое погруженіе въ духъ первобытныхъ временъ съ другой стороны вызвало мистическое направленіе, которое оказывается поразительно родственнымъ съ аналогическими явленіями въ христіанской церкви, такъ что нельзя не признать справедливымъ мнѣніе, что умственныя направленія послѣдователей той и другой религіи никогда, быть можетъ, не были такъ родственны между собою и такъ тѣсно связаны другъ съ другомъ, какъ въ тринадцатомъ столѣтіи,—томъ самомъ, въ которомъ они въ практической жизни наиболѣе враждовали между собою и были отдѣлены одно отъ другаго глубочайшею бездной.

Это родство обнаруживается въ личности и воззрѣніяхъ человѣка, возвеличеніемъ котораго съ особенною любовью занималась легенда—*Іегуды Гахасида* (Благочестиваго), жившаго въ Регенсбургѣ къ концу двѣнадцатаго и началѣ тринадцатаго столѣтія. Онъ вѣроятно первый вывелъ теософію въ Германіи на новый путь, мало похожій на тотъ, по которому каббала пошла въ Испаніи. Мистическое направленіе его имѣло источникомъ не оппозицію противъ философіи, которая вѣдь была почти чужда нѣмецкимъ евреямъ, а личную житейскую скорбь и страданія, которыя онъ видѣлъ вокругъ себя. Такимъ образомъ Іегуда Благочестивый выработалъ себѣ собственное міровоззрѣніе, въ которомъ нельзя даже не видѣть нѣкотораго рода оппозиціи противъ преобладавшаго талмудизма. «Преданный своему идеалу познанія и набожности, онъ въ жизни и мышленіи далеко превзошелъ своихъ современниковъ». Его изреченія и взгляды были въ послѣдствіи собраны и изданы подъ его именемъ; на сколько при этомъ пострадала первоначальная редакція, рѣшить трудно. Несомнѣнно то, что взгляды, составляющіе фундаментъ его міровоззрѣнія, отличны отъ взглядовъ его современниковъ, которыхъ онъ не боится порицать за слишкомъ ревностное занятіе Талмудомъ и съ которыми рѣшительно расходится во многихъ вещахъ, даже изъ тѣхъ, что входятъ въ область религіозной практики. Выше опирающейся на галахическіе источники строгой ортодоксальности

онъ ставитъ любовь къ Богу и погруженіе человѣка въ Его святыя тайны— «страстную любовь къ Богу христіанской мистики»,—признавая ихъ несравненно важнѣе практической набожности. «Обнаруживать самое благородное въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, самое высшее въ дѣйствіяхъ еврея, отыскивать въ намекахъ и указаніяхъ священныхъ книгъ самую глубокую истину»—въ этомъ находитъ цѣль стремленій его глубокаго и чистаго ума, въ которомъ представляются слитыми воедино «поэтическое, нравственное и божественное». Изъ сочиненій его, которыя, какъ уже сказано, сохранились только въ обломкахъ, упоминаются преимущественно «Sefer Hakabod» (Книга о небесной славѣ) и главнымъ образомъ — въ послѣдствіи цѣнившаяся очень высоко «Sefer Hachassidim» (Книга благочестивыхъ). «Возвышенное и мелочное, прекрасное и отталкивающее перемѣшано здѣсь одно съ другимъ; драгоцѣнные камни, сверкающіе чуднымъ блескомъ, лежатъ засыпанные пылью, зерна золота разсыпаны въ грязи и пескѣ, благоухающіе цвѣты, выростаютъ изъ мусора и гнили, картина самой свѣжей жизни является рядомъ съ образами тлѣнія и смерти». Но основную черту книги составляетъ любовь къ Богу и людямъ; и потому-то къ ней совершенно идетъ заглавіе «Книга благочестивыхъ». Ея авторъ—ибо таковымъ мы должны безусловно признавать Іегуду Гахасида—самъ до такой степени проникнутъ и восторженно охваченъ этой любовью, что придаетъ ей первенствующее значеніе во всѣхъ житейскихъ отношеніяхъ и во всѣхъ вопросахъ вѣры. Отъ всего этого сочиненіе его производитъ странное впечатлѣніе: рядомъ съ нѣжнѣйшими аккордами чистой любви и благородной человѣчности раздаются глухіе звуки глубочайшаго суевѣрія и съ отчаяніемъ смотрящей на міръ мистики, которой Іегуда Гахасидъ преданъ тѣломъ и душою. Примирить эти два, столь рѣзко противоположныя одно другому направленія, можетъ только этическое міровоззрѣніе автора. На счетъ отношеній человѣка къ Богу и людямъ, еврея къ христіанину, дѣтей къ родителямъ, «Книга благочестивыхъ» даетъ совѣты, полные чистѣйшей нравственности и идеальности,—изъ коихъ мы приведемъ нѣсколько для характеристики всего сочиненія:

„И самый набожный не можетъ имѣть притязанія на награду Божью, и хотя бы онъ прожилъ тысячи лѣтъ, не въ его силахъ воздать даже за мельчайшее изъ многихъ благодѣяній, оказываемыхъ ему Господомъ. Поэтому пусть всѣ служатъ своему Создателю не ради надежды на рай, а изъ чистой любви къ Нему и Его завѣтамъ.—Не обманывай никого, также и не-еврея, умышленно своими дѣйствіями; не злобствуй на людей, къ какой бы вѣрѣ они ни принадлежали. Поступай честно въ своихъ дѣлахъ.—Не должно ни съ кѣмъ,

равно и съ иновѣрцами, дѣйствовать несправедливо. Въ сношеніяхъ съ не-евреями старайся быть такимъ же добросовѣстнымъ, какъ и съ евреями; не давай не-еврею замѣчать его заблужденія, и лучше тебѣ жить милостынею, чѣмъ къ позору еврейства и еврейскаго имени убѣгать съ чужими деньгами. Впрочемъ, поведеніе евреевъ въ большинствѣ мѣстъ сообразуется съ поведеніемъ христіанъ. Гдѣ безнравственны христіане, тамъ порочны и евреи.—На деньгахъ людей, которые обрѣзываютъ монету, занимаются ростовщичествомъ, употребляютъ фальшивыя мѣры и вѣсы и безчестно ведутъ торговлю, нѣтъ благословенья Божьяго; дѣти и помощники этихъ людей оканчиваютъ тѣмъ, что дѣлаются нищими. — Кто имѣетъ состраданіе къ людямъ, того щадитъ Богъ.—Величайшій порокъ—неблагодарность; она недозволительна и относительно животныхъ.—Не говори: „Я воздамъ зломъ за зло!“ Надѣйся на Бога, и Онъ поможетъ тебѣ.—Зависть и ненависть отстраняй отъ себя; когда тебя бранятъ, молчи.—Когда твоя жена огорчаетъ тебя, и ты ненавидишь ее, то проси Бога не о томъ, чтобъ онъ далъ тебѣ другую жену, но чтобы поселилъ въ этой любовь къ тебѣ.—Древніе писали сочиненія, но не выставляли на нихъ своихъ именъ; они хотѣли наслаждаться плодами своей дѣятельности не въ этой земной жизни.—Кто истязаетъ себя постами, грѣшитъ. Если бы Богу были угодны посты, Онъ потребовалъ бы ихъ.—Должно молиться только на томъ языкѣ, который понимаешь. Молитва требуетъ набожности, а она невозможна безъ пониманія того, что произносишь въ молитвѣ.—О набожныхъ, дѣлающихъ добро, евреи-ли они или христіане, должно говорить: память ихъ къ добру! — Неправильное мнѣніе набожнаго человѣка не должно быть распространяемо, ибо сказано: Люби ближняго, какъ самого себя,—и притомъ человѣкъ вѣдь не желаетъ, чтобъ распространялись его собственныя заблужденія.—Въ день страшнаго суда будутъ воедино собраны всѣ, равные между собою по заслугамъ. Но отецъ не будетъ тогда скорбѣть объ отсутствующемъ сынѣ, ибо радости рая и наслажденіе отблескомъ божества преодолѣваютъ всякую печаль!“

Такимъ образомъ этика Іегуды Благочестиваго вошла въ гавань мистики. Но если идеалы, какъ и его сочиненія, остались только развалинами, то все-таки этическая сторона его ученія—хотя, къ сожалѣнію, и мистическая—получила дальнѣйшую разработку трудами его учениковъ и преемниковъ. Напротивъ того, зародыши той робкой оппозиціи исключительно галахическому направленію, которая безспорно имѣетъ мѣсто въ его міровоззрѣніи, не достигли зрѣлости.

Нѣсколько капель философскаго масла, быть можетъ, помогли бы этой робкой оппозиціи разгорѣться яркимъ пламенемъ; но и этихъ капель не было у нѣмецкихъ евреевъ того времени, которымъ въ заботѣ о существованіи, каждый день висѣвшемъ у нихъ на волоскѣ, было вовсе не до занятія науками. Когда же, можетъ быть, къ нимъ проникли смутныя вѣсти

объ умственномъ движеніи въ южныхъ странахъ и о находившейся съ этимъ въ связи борьбѣ за и противъ Маймуни, то это пренебреженіе наукъ ввели даже въ обязанность, поучали ему, какъ дѣлу, составляющему заслугу человѣка. Только въ области Талмуда производили они кое-что значительное, если и не самостоятельное. Изъ учениковъ Іегуды Хасида занимаетъ первое мѣсто, какъ главный представитель этого мистическаго хасидизма, *Елеазаръ б. Іегуда* въ Ворисѣ (1230 г.), извѣстный подъ именемъ своего галахически-этическаго сочиненія «Rokeach». Онъ былъ талмудистъ и мистикъ, авторъ покаянныхъ пѣсень и моральныхъ сочиненій, изучалъ астрономію и писалъ комментаріи къ библейскимъ книгамъ, молитвамъ и неизбѣжной «Sefer Iezirah». Но ему не были чужды и выдающіеся мыслители испанско-арабской школы, каковы Саадіа, Ибнъ Эзра и др. Въ сочиненіяхъ его, обнимающихъ всѣ области знанія, находимъ пеструю смѣсь ученія объ ангелахъ и Мидраша, философіи и каббалы, суевѣрія и этики. Напротивъ того, его покаянныя пѣсни — числомъ около шестидесяти—просты и безпритязательны, безъ всякихъ мистическихъ добавленій. Главными сочиненіями его считаются «Rokeach» (по числовому значенію его имени) и книга противъ еврейскихъ антропоморфистовъ «Scha'are Sod Hajjichud we Haëmunah» (Врата тайны единичности и вѣры), гдѣ рѣзко настаивается на духовности понятія о Богѣ и отрицается вѣра тѣхъ, которые принимаютъ Гаггаду буквально. Но ясное положеніе относительно этой Гаггады не удалось, конечно, занять и Элеазеру б. Іегудѣ, и его представленія о небесномъ тронѣ Божьемъ съ его сонмами ангеловъ едва-ли достигаютъ высоты тогдашней еврейско-философской школы Испаніи. Онъ наполняетъ весь міръ ангелами, даетъ каждому человѣку ангела-хранителя или ангела судьбы и отыскиваетъ въ словѣ Писанія скрытый «внутренній смыслъ», чѣмъ понятно открывается широкій просторъ фантастическимъ призракамъ того времени. Научнымъ основаніемъ для его теоріи строенія міра служитъ космогонія «Борайта Элеазара», которая буквами и числовой экзегетикой выработана у него въ какую-то причудливую космографію. Кромѣ того онъ, по всей вѣроятности, былъ первый, примѣнившій въ самой широкой степени—въ своемъ большомъ сочиненіи «Sode Raze», о тайнахъ каббалы—мистическую игру числами, состоящую именно въ томъ, чтобы переставлять буквы имени божьяго и стиховъ Писанія, переводить ихъ на числовые знаки, или смотрѣть на нихъ, какъ на сокращеніе знаменательныхъ словъ (Ziruf, Gematria, Notarikon)—игру, которую позднѣйшая каббала сильно эксплоатировала для своихъ цѣлей.

Но что съ другой стороны ставитъ Элеазара б. Іегуда выше его современниковъ, такъ это его этическое міровоззрѣніе. Любовь къ Богу и смиреніе суть путеводныя звѣзды его жизни, любовь къ человѣку и добродѣтель—его высочайшіе идеалы. Но всѣ добродѣтели—смиреніе и набожность, раскаяніе и цѣломудріе, честность и вѣрность, по его убѣжденію, ничто иное, какъ лучи сознательнаго представленія человѣка о Богѣ, и Элеазаръ славитъ ихъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, слѣдуя въ этомъ благородному образцу—«Обязанностямъ Сердца» Бахіи, и выставляетъ идеалами чистаго состоянія ума и сердца. Въ иное время и при болѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ этотъ человѣкъ несомнѣнно обнаружилъ бы необыкновенную дѣятельность и могъ бы создать значительныя вещи. Его вліяніе на современниковъ было не заурядное, и созданное имъ направленіе разработали менѣе даровитые, но такіе же ревностные ученики его, въ духѣ своего учителя. Одинъ изъ этихъ учениковъ, *Менахемъ* изъ Аквилеи, быть можетъ, возстановилъ связь между нѣмецкою мистикой, для которой однако En-Sof и десять сефиротъ были еще незнакомыя понятія, и испанско-провансальскою каббалою, которая въ свою очередь не знала игры числами. Онъ сдѣлалъ это посредствомъ различныхъ своихъ сочиненій, главнымъ же образомъ—посредствомъ комментарія на десять сефиротъ и касавшейся того же предмета книги «Kether Schem Tob» (Вѣнецъ добраго имени). Не всѣ однако ученики Іегуды Благочестиваго и Элеазара б. Іакова, которые могутъ считаться отцами нѣмецкой мистики, пошли по указанному въ ихъ сочиненіяхъ пути. Есть даже основаніе думать, что уже младшіе современники и ученики предчувствовали опасность, какая могла быть вызвана этимъ мистическимъ стремленіемъ къ Богу, этимъ мечтательнымъ смиреніемъ, въ ихъ скрытой оппозиціи традиціонному ученію. По крайней мѣрѣ одинъ изъ нихъ, *Моисей б. Хисдаи* изъ Тахау, называвшійся поэтому также *Моисей Таку*, авторъ различныхъ рѣшеній, комментарій къ Талмуду, ритуальныхъ объясненій и одного сочиненія по религіозно-философскимъ вопросамъ, полемизируетъ очень рѣшительно съ направленіемъ Іегуды, при этомъ правда не менѣе рѣзко выступая противъ представителей философіи, противъ Саадіи, Маймуни, Ибнъ Эзры. Онъ требуетъ буквальнаго пониманія гаггадическихъ изреченій о Богѣ, но тѣмъ не менѣе отвергаетъ мистическія сочиненія съ ихъ грубыми антропоморфизмами, доказывая, что они выдуманы и контрабандно пущены въ ходъ караимами. Моисей Таку есть такимъ образомъ повидимому представитель третьяго направленія въ средѣ тогдашняго еврейства—направленія Галахи,

въ противоположность философіи и мистикѣ. И дѣйствительно, въ галахической области его цитировали, какъ авторитетъ, и къ нему обращались за рѣшеніями по юридическимъ вопросамъ.

Своимъ знакомствомъ съ караимской литературой онъ обязанъ несомнѣнно * старшему современнику, *Петахіи изъ Регенсбурга*, извѣстному какъ писатель-путешественникъ и разсказы котораго были записаны его землякомъ Іегудою Гахасидомъ. Они въ настоящее время носятъ заглавіе «Sibbub schel Rabbi Petachia» (Путешествіе рабби Петахіи) и сообщаютъ подробности о путешествіи, предпринятомъ около 1170—1180 г. изъ Праги, по Польшѣ, Россіи, татарскимъ землямъ, странѣ туркменовъ, оттуда на востокъ и потомъ чрезъ Грецію обратно въ Регенсбургъ. Записки эти не лишены общаго интереса, хотя и далеко уступаютъ достоинствомъ запискамъ Веніамина Тудельскаго; подобно этимъ послѣднимъ, и они распространены въ различныхъ переводахъ.

Изъ всѣхъ указанныхъ направленій, побѣда въ концѣ концевъ осталась въ этомъ періодѣ—первой половинѣ тринадцатаго столѣтія—въ Германіи и Австріи, за галахическимъ и талмудическимъ. Умные и ученые изслѣдователи сдѣлали то и другое господствующимъ въ предѣлахъ тогдашняго еврейства, и какъ односторонній раціонализмъ, такъ и чувствительная мечтательность уступили первое мѣсто серьезному изученію закона божьяго, поднятому на значительную высоту такими людьми, какъ *Меиръ* изъ Ротенбуга и его учитель *Исаакъ б. Моисей* изъ Вѣны. Послѣдній—въ сокращеніи Ріазъ, обыкновенно же называвшійся по его главному сочиненію Исаакъ «Or saruah» (Разсѣянный свѣтъ)—былъ ученикъ сира Леона въ Парижѣ и повидимому перенесъ его тосафистическій способъ ученія въ Германію. Сочиненіе его, появившееся въ полномъ видѣ только въ новое время, объясняетъ Талмудъ въ порядкѣ его отдѣленій и серій такимъ образомъ, что все содержаніе переработано въ самостоятельныя главы по отдѣльнымъ предметамъ—галахотъ—при чемъ однако авторъ не держится послѣдовательнаго порядка самаго Талмуда. Для исторіи пониманія и обсужденія многихъ, относящихся къ этимъ областямъ Талмуда предметовъ, трудъ Исаака весьма важенъ.

---

* Это далеко не несомнѣнно: Моисей Тахау говоритъ только, что онъ читалъ караимскія книги, привезенныя изъ Россіи, и нигдѣ нѣтъ указаній, чтобъ именно Петахія ихъ привезъ. *Ред.*

Но первымъ раввинскимъ авторитетомъ того времени былъ безспорно *Меиръ б. Барухъ* въ Ротенбургѣ на Тауберѣ (ок. 1225—ок. 1293 г.), прославившійся кромѣ того удивительными обстоятельствами своей жизни. Можно даже сказать, что его личное значеніе почти больше значенія литературнаго, такъ какъ изъ трудовъ его сохранились только галахическія писанія, рѣшенія по юридическимъ вопросамъ—числомъ около 1300—и нѣсколько синагогальныхъ стихотвореній. Но есть историческое основаніе признавать въ его дѣятельности замѣтную противоположность съ направленіемъ Іегуды Благочестиваго. Не подчиняясь суевѣрію и преувеличенной чувствительности, онъ признавалъ только одно—изученіе Талмуда, практикуя его заимствованною у французскихъ тосафистовъ методою, и славился, какъ первый авторитетъ Германіи и Сѣверной Франціи. Слава эта была такъ велика, что и современники и потомки не называли его «Хасидъ», а придавали титулъ «Великій Свѣтъ»—какимъ до тѣхъ поръ удостоивали только Гершома, Раши, и подобныхъ знаменитостей.

Въ синагогальныхъ стихотвореніяхъ Меиръ б. Барухъ подражаетъ возвышенному образцу—Іегудѣ Галеви,—Сіонская Пѣснь котораго вызвала у него цѣлый рядъ подобныхъ скорбныхъ пѣсенъ, по стихосложенію и постройкѣ очень близкихъ къ образцу, но достоинствомъ конечно ниже его. Полетомъ фантазіи и глубиною чувства Меиръ Ротенбургскій правда не очень уступаетъ Іудѣ, но рѣшительно не можетъ сравниться съ нимъ чистотою языка. Его Сіонская пѣснь, принятая также и въ нѣмецкомъ синагогальномъ богослуженіи, оплакиваетъ сожженіе Торы — въ римскія времена, или во время французской инквизиціи въ Парижѣ, объ этомъ трудно догадаться *,—и начинается слѣдующими строфами:

Дошла-ли до тебя, Тора, вѣсть о скорби учениковъ,
Которые, увы, такъ любили пребывать въ твоей тѣни?
Теперь они тяжело стонутъ, раненые въ сердце,
Раненые тѣмъ, что ты сдѣлалась жертвою огня.

—

Они радостно ожидали, что твой яркій блескъ
Сдѣлается свѣточемъ, который озаритъ весь міръ;
И вотъ міръ погруженъ въ тьму, такую ужасную, такую густую,
И нѣтъ ни одного луча, который освѣтилъ-бы эту темноту.

—

Оттого такъ горько скорбь твоихъ вѣрныхъ,
Оттого рана горитъ какъ палящій огонь,

---

* Далеко вѣроятнѣе однако второе предположеніе. *Ред.*

Оттого разбитое сердце стонетъ и плачетъ,
Подобно жалобному завыванью совы.

—

Сбрось, Синай, роскошное одѣяніе твое,
Одѣнься, какъ вдова, въ печальный трауръ,
И слезы, текущія изъ моихъ глазъ,
Пусть сольются въ великій и мощный потокъ;

—

И пусть донесется онъ къ гробницѣ Моисея,
И постучится въ двери его и спроситъ:
Развѣ есть у него какое-нибудь новое ученіе,
Если онъ допустилъ сжечь твои свитки?

Трагическая судьба Меира Ретенбургскаго, бывшаго, —по мнѣнью нѣкоторыхъ—первымъ «великимъ раввиномъ нѣмецкой имперіи», извѣстно. Онъ сдѣлался жертвою хищническихъ склонностей тогдашнихъ властителей и умеръ въ тюремномъ заточеніи въ Энзисгеймѣ. Высокое почтеніе, которымъ окружали этого твердаго человѣка при жизни его, еще усилилось его трагическою судьбою, и она конечно была также причиною того, что нѣкоторыя изъ его синагогальныхъ стихотвореній пріобрѣли и удержали за собою прочное мѣсто въ богослуженіи — честь, выпадавшая большею частью на долю только произведеніямъ стараго времени. Но даже строго галахическое направленіе, принятое Меиромъ въ противоположность Іегудѣ Гахасиду, впослѣдствіи не осталось вполнѣ чуждо мистическимъ заблужденіямъ. Скоро послѣ того, какъ возстановилась связь между хассидизмомъ и Каббалой, мистика овладѣла всей областью Діаспоры и стала находить себѣ тѣмъ болѣе ревностныхъ приверженцевъ, чѣмъ плачевнѣе дѣлалась судьба евреевъ и чѣмъ чаще взоры ихъ подымались изъ юдоли земной скорби къ наслажденіямъ неба и рая.

Въ Испаніи, гдѣ противоположности сталкивались между собою рѣзче, чѣмъ гдѣ-бы то ни было, Каббалѣ пришлось еще выдержать сильную схватку съ философіею. Тамъ не позабылись еще традиціи Маймуни, который энергически отвергалъ всякое таинственное ученіе и о мистической литературѣ говорилъ, что она заслуживаетъ сожженія. Но для приверженцевъ Каббалы это обстоятельство служило только новымъ побужденіемъ подробно заняться тѣми писаніями, которыя богохульно изображали божество по его тѣлеснымъ свойствамъ. Очень характеристично, что большинство этихъ приверженцевъ вышли изъ философской школы и что только недо-

вольство крайностями раціоналистовъ заставило ихъ кинуться въ другую крайность.

Что *Нахмани* былъ однимъ изъ ревностныхъ распространителей мистическаго ученія, объ этомъ мы уже говорили. На его авторитетъ опирались всѣ послѣдующіе мистики. Каббала для Нахмана «божественная мудрость», и весь библейскій текстъ въ его пониманіи растворяется по большей части въ буквенныя стихіи, изъ которыхъ можно составлять мистическія названія Бога. Въ этомъ духѣ писалъ и неизвѣстный авторъ несправедливо приписывавшагося *Перецу б. Исааку* въ Геронѣ большого сочиненія «Maarecheth Haëlohuth» (Божественный Порядокъ), гдѣ находимъ стараніе установить полную систему мистическаго ученія. Авторъ идетъ даже дальше, утверждая, что отдѣльныя ученія Каббалы, напримѣръ объ En Sof, не находятся ни въ Пятикнижіи, ни у Пророковъ и агіографовъ, ни въ Мишнѣ и Талмудѣ, и дошли до насъ посредствомъ тайной передачи изъ поколѣнія въ поколѣніе.

Но въ еще болѣе вѣскихъ авторитетахъ нуждалась молодая мистика, чтобы доказать свою глубокую древность и найти себѣ доступъ въ общины. Такимъ путемъ и создалась обширная псевдо-эпиграфическая литература, въ которой появилось въ ту пору книга «Bahir» (Блескъ), приписанная ни болѣе, ни менѣе, какъ таннаиту *Нехуніи б. Гаканъ* и отъ этого получившая заглавіе «Мидрашъ рабби Нехуніи б. Гаканы». Вымыслу охотно повѣрили, и книга была пущена въ ходъ, какъ священное преданіе.

При такихъ благопріятныхъ обстоятельствахъ Каббала распространилась быстрѣе, чѣмъ распространялись когда либо до того времени новыя умственныя теченія въ Испаніи. Изъ Героны, бывшей повидимому мѣстомъ ея рожденія, она въ короткое время прошла всю Испанію въ Толедо, и здѣсь также воспламенила сердце и поработила себѣ умы. Толпы полузнаекъ наводняли страну самыми мудреными идеями и сочиненіями, всѣ точно пьянѣли отъ религіознаго бреда, и люди, воспитанные въ традиціяхъ чистаго мышленія, теперь съ какимъ-то сладострастіемъ предавались новымъ мистическимъ откровеніямъ. Въ пророкахъ и чудотворцахъ въ такое время конечно не было недостатка, за теоретическою Каббалою послѣдовала скоро практическая (Kabbalah màasioth), занявшаяся совершеніемъ чудесъ и изготовленіемъ талисмановъ и объявившая войну всякой философіи.

Однимъ изъ самыхъ видныхъ дѣятелей въ области мистики былъ въ

этомъ періодѣ *Тодросъ* * *б. Іосифъ Абулафіа* (1230 г.), занимавшій въ Севильѣ, при дворѣ короля Санхо IV, важную должность и доставившій мистическому ученію много приверженцевъ, благодаря своему общественному положенію и своимъ сочиненіямъ, полнымъ таинственнаго экстаза. Будучи потомкомъ того Меира б. Абулафіи, который нѣкогда пошелъ войною на Маймуни, Тодросъ натурально также выступилъ противъ философіи: онъ сражается съ нею въ каббалистическомъ сочиненіи «Ozar Hakabod» (Сокровище Чести)—и сражался также страстно, какъ и его предокъ. Такъ какъ—говорилъ онъ — философія отрицаетъ существованіе злыхъ духовъ, то она должна отвергать вѣру и въ ангеловъ, а поэтому заслуживаетъ полнаго осужденія. «Они (т. е. философы) бродятъ во тьмѣ и не могутъ понять существованіе неземныхъ духовъ, а ужъ и подавно — высочайшаго Духа, который человѣческому разуму совершенно недоступенъ». Напротивъ того Каббалу и Тодросъ выставлялъ какъ божественную мудрость, глубокія тайны которой должны однако оставаться скрытыми отъ непосвященныхъ, и ученія которой онъ находилъ вполнѣ согласными съ талмудическою Гаггадой.

Вокругъ такой выдающейся личности естественно сгруппировались всѣ представители мистическаго ученія въ Испаніи. Изъ нихъ заслуживаютъ упоминанія по своему литературному значенію наиболѣе слѣдующіе: *Бахіа б. Ашеръ*, *Авраамъ Абулафіа*, *Іосифъ Гекатиліа*, *Исаакъ ибнъ Латифъ*, *Іаковъ б. Шешетъ Герунди*, особенно же *Моисей де Леонъ*. Они привели Каббалу въ опредѣленную, законченную систему и служатъ представителями различныхъ направленій ея, — направленій, характеристическія отличія которыхъ выступаютъ болѣе или менѣе явственно въ ихъ сочиненіяхъ. Если же иные изслѣдователи пытались комбинированіемъ этихъ различныхъ направленій создать опредѣленныя каббалистическія *школы*, то подобныя попытки, какъ ни остроумны и тонки, быть можетъ, онѣ, остаются все-таки только комбинаціями, которыя въ мало изслѣдованной до сихъ поръ области Каббалы легко могутъ быть вытѣснены другими.

Первый изъ вышеупомянутыхъ писателей, *Бахія б. Ашеръ* (1291 г.) въ Сарагоссѣ, правда не принадлежитъ безусловно къ каббалистическому направленію, но и онъ не можетъ освободиться отъ чаръ Каббалы и наконецъ совсѣмъ запутывается въ ея сѣтяхъ. Его коментарій къ Пятикни-

* Собственно: *Теодоросъ*, *Теодорусъ* (Θеодоръ). *Ред.*

жію, въ которомъ разумная библейская экзегетика перемѣшана съ каббалистическими толкованіями, въ прежнее время много читался и объяснялся. Онъ коментировалъ слово Писанія четырьмя путями—философскимъ и каббалистическимъ, раціональнымъ и гаггадическимъ. Будучи ученикомъ бенъ Адерета и современникомъ Нахмани, онъ слѣдовалъ методѣ того и другаго; главнымъ же образцемъ изъ этихъ двухъ учителей служилъ для него Нахмани, вслѣдствіе чего конечно его коментарій къ Библіи пользовался большою популярностью и въ народной массѣ. Этому же писателю принадлежитъ сочиненіе по религіи и морали—«Kad Hakemach» (Кружка съ мукой) въ пятидесяти главахъ; но надо замѣтить, что этическое міровоззрѣніе автора крайне ограничено и эгоистично. Въ противоположность своимъ просвѣщеннымъ предшественникамъ за цѣлое тысячелѣтіе съ лишнимъ онъ настоятельно внушаетъ своимъ читателямъ, что воскресеніе изъ мертвыхъ и рай предназначены на долю исключительно евреямъ—мнѣніе, котораго впрочемъ даже въ то, чуждое всякой терпимости время, не раздѣлялъ съ нимъ никто. Сверхъ того Бахіи б. Ашеру приписываются еще коментарій къ книгѣ Іова и сочиненіе «Schulchan Arbah» — правила, какъ держать себя въ нравственномъ отношеніи при четырехъ трапезахъ.

Болѣе значительное вліяніе на развитіе Каббалы имѣлъ писатель, который, самъ будучи продуктомъ философскаго образованія своего времени, сталъ потомъ все глубже и глубже погружаться въ мистику и сдѣлался наконецъ самымъ ярымъ противникомъ философіи. Это—*Іасифъ б. Авраамъ Чикитиліа* или *Гекатиліа*. Уже двадцати шести лѣтъ отъ роду онъ написалъ свое главное сочиненіе «Ginnath Egoz» (Орѣховый Садъ) — орѣхъ часто употреблялся въ мистической литературѣ символомъ тайной, скрытой подъ скорлупою мудрости. Здѣсь авторъ самъ заявляетъ, что при схоластическомъ процессѣ мышленія у него оставались неудовлетворенными потребности чувства, стремленіе сердца къ высшему откровенію, и что поэтому онъ перешелъ отъ философскихъ воззрѣній къ мистическимъ. Первая часть этого сочиненія занимается въ пяти «вратахъ» экзегетикой имени Бога; вторая — буквами алфавита, причемъ тутъ же нагромождено нѣчто въ родѣ энциклопедіи всѣхъ философскихъ, естественнонаучныхъ и астрономическихъ знаній каббалистовъ; третья трактуетъ о гласныхъ; все это конечно только по отношенію къ мистическому ученію. Много еще различныхъ сочиненій того же автора написаны въ томъ же направленіи; стиль ихъ текучій, часто подымающійся на поэтическую вы-

соту, и всюду Гекатиліа поучаетъ тайнамъ Каббалы, которой пророкомъ онъ, какъ говорятъ, провозглашалъ себя впослѣдствіи.

Одинаковое съ Гекатиліею положеніе занимаетъ *Исаакъ б. Авраамъ ибнъ Латифъ* (1250 г.), который однако выступаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ писатель-философъ для того, чтобы бороться съ ученіемъ Аристотеля. Въ Каббалѣ онъ, по мнѣнію позднѣйшихъ изслѣдователей, дѣйствуетъ съ умысломъ нѣсколько двусмысленно: «одной ногой онъ стоитъ въ философіи, другою въ мистикѣ». Если философія и не представляется ему «истиннымъ путемъ къ святынѣ», то онъ все таки пользуется ею для того, чтобы изъ нея объяснять свои идеи о Богѣ, мірѣ и созданіи. Эманацію объясняетъ онъ математическими формулами: тутъ происходитъ тоже самое, что въ процессѣ расширенія точки въ линію, линіи въ плоскость и плоскости въ распространенное тѣло. Изъ его сочиненій напечатаны: коментарій къ «Kohelet» и каббалистическія писанія «Scha'are Haschamajim» (Врата Неба), «Zurath Haarez» (форма Земли)—космологія въ 27 главахъ, и «Zeror Hamor» (Миртовая Вѣтвь). Вліяніе, на развитіе самого мистическаго ученія онъ не оказалъ.

Послѣдовательнѣе въ этомъ отношеніи былъ жившій приблизительно за четверть столѣтія до того *Іаковъ б. Шешетъ* изъ Героны, который смѣло противопоставлялъ Каббалу философіи и слышать не хотѣлъ о какомъ бы то ни было примиреніи между ними. Обычною рифмованною прозой того времени онъ написалъ свое сочиненіе «Scha'ar Haschamajim» (Врата Неба), въ которомъ выступилъ войною противъ «еретиковъ и философовъ» и утверждалъ, что они «повергаютъ на землю истину». Особенно дурно отзывается онъ о школѣ Маймуни, ибо она доказывала, что молитва имѣетъ лишь внутреннюю цѣну и не должна быть дѣломъ только движенія губъ.

Но всѣхъ представителей этого направленія превосходилъ умомъ и знаніемъ *Авраамъ б. Самуилъ Абулафія* изъ Сарагоссы (ок. 1240—1292 г.), любитель приключеній и бродяжнической жизни, человѣкъ, полный необузданной фантазіи, сперва вошедшій чрезъ посредство Гиллеля б. Самуила въ маймуновскую философію, потомъ, благодаря «Sefer Iezirah», знакомящійся съ Каббалой, но, не найдя и здѣсь удовлетворенія, отыскивающій все болѣе и болѣе высокое откровеніе въ видѣніяхъ и чудесахъ. Чрезмѣрнымъ аскетизмомъ онъ доходитъ наконецъ до средства получать высшее пророческое откровеніе,—но это средство ничто иное, какъ уже упомянутыя игра числами, игра буквами, замѣна однихъ буквъ другими (No-

tarikon, Ziruf, Gematria); операціи эти Абулафія производитъ на всевозможные кудреватые манеры, и онѣ представляются ему единственнымъ путемъ для того, чтобы войти въ общеніе съ міромъ духовъ. Онъ лишаетъ Каббалу всякихъ соприкосновеній съ философіею и отводитъ для нея исключительно одну область—чудеснаго. Въ своихъ мистическихъ экстазахъ онъ творилъ также чудеса и этимъ понятно производилъ пагубное вліяніе на легковѣрный народъ, такъ что даже бенъ Адеретъ, собственно къ Каббалѣ не относившійся враждебно, счелъ долгомъ возстать своимъ авторитетомъ противъ этого фантазера. Абулафія отъ этого не обратился на путь истины, а напротивъ того, сталъ болѣе и болѣе впадать въ восторженно-мистическое состояніе и наконецъ выдалъ себя въ Мессинѣ за пророка, а потомъ и за жадно ожидаемаго Мессію. Высказанное бенъ Адеретомъ осужденіе вовлекло Абулафію въ странную оппозицію талмудическому направленію, и онъ не затруднился заявить, что «Мишна — могила закона» и что тѣ, которые занимаются исключительно изученіемъ Талмуда, страдаютъ неизлечимою болѣзнью и стоятъ неизмѣримо ниже знатоковъ Каббалы! Но ученіе современныхъ ему каббалистовъ о сефиротъ онъ рѣшительно не принималъ и даже по временамъ посмѣивался надъ опредѣленнымъ для этихъ существъ числомъ десятью. Возсоздать его теорію по сохранившимся большею частью только въ рукописи сочиненіямъ его очень трудно, ибо эти сочиненія принадлежатъ двумъ различнымъ періодамъ. Въ пору своего перехода отъ философіи къ мистикѣ онъ написалъ около двадцати шести различныхъ трудовъ, въ томъ числѣ нѣсколько грамматическихъ разсужденій, комментарій къ «Moreh», но вмѣстѣ съ тѣмъ и къ «Sefer Iezirah». Къ періоду пророческаго откровенія относятся двадцать два сочиненія, въ которыхъ и совершаются до безконечности вышеупомянутыя мудреныя операціи съ числами и буквами; между ними особенно выдается «Книга Жизни», явственно обнаруживающая вліяніе, которое оказывала на Абулафію нѣмецкая мистика, главнымъ же образомъ—«Rokeach» Элеазара б. Іегуды. Воззрѣнія Абулафіи можно скорѣе приравнять къ христіанской мистикѣ того времени: какъ эта послѣдняя стремится къ непосредственному созерцанію и переживанію божественнаго, какъ она пользуется словомъ Писанія только въ качествѣ переходнаго пункта для того, чтобы этимъ путемъ достигнуть непосредственнаго сношенія съ божествомъ и добыть отъ Него новыя откровенія, такъ и Абулафія въ своемъ экстазѣ усматриваетъ соединеніе божества съ человѣческой душой «въ поцѣлуѣ», естественнымъ послѣдствіемъ котораго онъ признаетъ высшее откровеніе, послѣ чего объ-

ясняетъ это послѣднее посредствомъ числовыхъ комбинацій изъ слова Писанія. Подобно своему современнику, христіанскому мистику Бонавентурѣ, онъ тоже считаетъ мистическую созерцательность за высочайшее на землѣ, за предвкушеніе будущаго блаженства. Какъ «doctor seraphicus» принималъ «семь ступеней созерцательности», такъ Абулафія сочинилъ семь мистическихъ методъ толкованія Св. Писанія. Въ сочиненіи «О чудесахъ» онъ заявляетъ сверхъ того, что Христосъ былъ пророкъ, оставшійся непризнаннымъ евреями; такое же мнѣніе высказалъ уже за полтораста лѣтъ до того караимъ Іегуда Гадаси.

Мистическое направленіе свое Абулафія самъ называетъ пророческимъ, и намъ почти понятна высказанная имъ однажды жалоба на то, что «между тѣмъ какъ христіане вѣрили его словамъ, евреи, которымъ было неизвѣстно вычисленіе буквъ имени божьяго, оставались невѣрующими». Онъ пошелъ еще дальше, онъ старался обратить и папу Мартина IV, но эта попытка обошлась ему дорого. Только съ большимъ трудомъ,—какъ разсказываетъ онъ самъ въ описаніи своихъ приключеній и странствій,—избѣгнулъ онъ костра, благодаря тому, что Богъ далъ ему «двойныя уста». Вѣроятно его не казнили оттого, что ученіе его близко подходило къ извѣстнымъ католическимъ догматамъ. Что такой фантазеръ находилъ приверженцевъ, это крайне характеристично для того времени, въ которое даже такой высокоавторитетный человѣкъ, какъ бенъ Адеретъ, напрасно обращался къ общинамъ со словами: «въ томъ состоитъ преимущество Израиля, что онъ повсюду основательно изслѣдуетъ истину». Дѣло въ томъ, что Каббала уже пріобрѣла господство надъ умами и приняла наслѣдіе философіи. Тутъ о примиреніи уже не могло быть и рѣчи, тѣмъ болѣе, что и тѣ, которые могли бы явиться посредниками въ этомъ дѣлѣ, сами чувствовали себя уже не совсѣмъ свободными отъ мистическихъ увлеченій.

Такое время было за то крайне благопріятно для пророковъ, мессій и чудотворцевъ, и они дѣйствительно стали являться въ различныхъ мѣстахъ, возвѣщая конецъ изгнанія и зарю освобожденія. Но книгою, которая лучше всего другого характеризуетъ этотъ періодъ, его вѣрнѣйшимъ зеркаломъ и вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ, гдѣ сходятся всѣ струи мистическаго ученія, служитъ «Sohar» (Блескъ).

Авторомъ этого важнаго сочиненія наука въ настоящее время признаетъ *Моисея б. Шемтоба де Леонъ* (1287 г.), жившаго въ Гвадалаксарѣ во второй половинѣ тринадцатаго столѣтія. Долго сочинителемъ его считали вышеупомянутаго Авраама Абулафію, а еще дольше—таннаита блестящаго

талмудическаго вѣка, Симону б. Іохаи *. При жизни дѣйствительнаго автора возникали на этотъ счетъ легкія сомнѣнія; но впослѣдствіи этотъ трудъ, написанный на торжественномъ, если не всегда правильномъ арамейскомъ языкѣ, пріобрѣлъ самое высокое значеніе, такъ что онъ можетъ считаться почти канономъ Каббалы. Рѣдко кто въ теченіе послѣдующихъ столѣтій позволялъ себѣ мало-мальски сомнѣваться въ подлинности «Зогара». Только въ прошедшемъ столѣтіи началась борьба противъ подделки, борьба, окончившаяся въ нынѣшнемъ вѣкѣ такою блистательною побѣдой, что теперь едва-ли кто серьезно вѣритъ въ принадлежность перу Симона б. Іохаи сочиненія, дѣйствительный авторъ котораго несомнѣнно зналъ труды Габироля, Іегуды Галеви, Маймуни, и далъ мѣсто въ своей арамейской рѣчи испанскимъ словамъ, которыя онъ считалъ собственностью еврейскаго языка. Утвержденіе, что «Sohar» дѣйствительно состоитъ изъ отрывковъ старыхъ преданій, которыя въ тринадцатомъ столѣтіи были собраны и дополнены, приводится только за неимѣніемъ чего нибудь болѣе убѣдительнаго: вѣдь нельзя представить себѣ, чтобы подобныя преданія могли оставаться въ теченіе почти тысячелѣтія неизвѣстными людямъ науки; да это сомнѣніе и высказалъ, скоро послѣ появленія книги, одинъ каббалистъ, *Исаакъ Акко*. Но Моисей б. Леонъ успокоилъ совѣсть ограниченнаго человѣка торжественною клятвой, что въ его домѣ въ Авилѣ сохранилась старая рукопись работы Симона б. Іохаи. Скоро послѣ того Моисей б. Леонъ умеръ, и благодаря его клятвѣ, «Sohar» считался съ этихъ поръ подлиннымъ, не смотря на то, что семья поддѣлывателя послѣ его смерти охотно созналась, что такой рукописи никогда не существовало. Вѣра въ эту книгу обратилась формально въ догматъ, и вредъ, причинявшійся ею всюду, гдѣ господствовала эта вѣра, былъ совсѣмъ немаловажный.

Если мы теперь познакомимся съ самою книгой, то станетъ понятнымъ, почему она въ то время могла пріобрѣсть такое вліяніе. Чары таинственности лежатъ на всемъ сочиненія; онѣ разлиты на каждой страницѣ и очень усиливаются суровою торжественностью арамейской рѣчи, фантастическими фразами и мистическими словами. Съ внѣшней стороны книга «Зогаръ» представляется непрерывнымъ комментаріемъ Библіи, который, однако, отнюдь не изложенъ въ систематическомъ порядкѣ, но составленъ изъ пестрой смѣси экзегетики, Каббалы, Гаггады, неоплатонической, гно-

* Слѣдуетъ прибавить: за твореніе котораго само сочиненіе себя выдаетъ. *Ред.*

стической и даже Аристотелевой философіи. Она состоитъ изъ трехъ главныхъ частей, къ которой, однако, присоединяется большое количество побочныхъ. Кромѣ самаго «Зогара» здѣсь помѣщены: «Книга Тайны», «Большое Собраніе», «Малое Собраніе», «Старецъ», отрывки «Midrasch Rut», «Книга Свѣта» съ добавленіемъ, «Вѣрный Пастырь», «Дворцы», «Таинство Ученія», «Скрытый Мидрашъ», «Тайны Тайнъ», Мидрашъ къ «Пѣснѣ Пѣсней», разсужденіе «Приди и смотри!», «Мальчикъ» и разныя поученія.

Изъ всѣхъ этихъ разнообразныхъ составныхъ частей свѣдующіе изслѣдователи соорудили однако систему Каббалы, систему, которая можетъ быть приблизительно резюмирована слѣдующими основными положеніями. Богъ, ветхій деньми, въ своей сущности неосязаемъ, Его нельзя опредѣлительно обозначить никакимъ образомъ, никакимъ атрибутомъ и никакимъ именемъ. А поэтому онъ En Sof или Ajin. Но изъ этой неосязаемости Богъ, въ своей благости, выходитъ настолько, насколько это необходимо для того, чтобы дать познать Его величіе, силу и красоту. Это сдѣлалъ Онъ тѣмъ, что принялъ образъ, который дѣлаетъ Его видимымъ для насъ. Образъ этотъ — міръ сефиротъ или первая ступень созданія. Священный образъ Богъ покрылъ пышною и блестящею одеждой — это вселенная. Сперва Богъ создалъ чисто духовную субстанцію, которую, такъ какъ она была первый актъ созданія, назвали „первоначальною точкою" или первою сефирою, Kether (Вѣнецъ). Эту субстанцію, въ которой міръ уже лежалъ въ зародышѣ, Богъ надѣлилъ силою производить остальныхъ сефиротъ, которыя такимъ образомъ составляютъ отдѣльные моменты развитія субстанціи. Эманація слѣдовательно происходила въ такомъ порядкѣ: Первая сефира приняла двойное направленіе, такъ что изъ нея произошли два начала — мужское и женское, которыя и на языкѣ Каббалы называются „отецъ" и „мать"; при этомъ есть еще у нихъ названія Chochma (мудрость) и Binah (Разумъ). Посредникомъ между этими двумя направленіями служитъ медіумъ, въ которомъ они соединяются, такъ что обѣ эти сефиротъ остаются „неразлучными друзьями". Посредствующій принципъ носитъ названіе Da'ath (Познаваніе), но онъ не есть отдѣльная сефира, какъ три предшествующія, представляющія собою первую ступень развитія и которыхъ священное число три есть символъ „познаваемаго міра". Развитіе вступаетъ затѣмъ въ новый фазисъ; за высшею троичностью слѣдуетъ другая троичность, которая тоже состоитъ изъ противоположныхъ началъ — мужскаго Chesed (Благодать), женскаго Din (Право) и по-

средствующаго Tifereth (Красота, Кротость). Эта вторая ступень развитія получила впослѣдствіи названіе „осязаемаго міра". Слѣдуетъ затѣмъ послѣдняя троичность, мужское начало которой называется Nezach (Сила), а женское Hod (Блескъ), посредствующее же — Iesod (Основаніе). Эта троичность носитъ названіе „естественнаго міра". Гармонія всѣхъ сефиротъ обозначается десятою сефирою — Malkuth (Царство). Всѣ эти три фазисы развитія составляютъ съ десятью сефиротъ одинъ міръ, — міръ сефиротъ или эманація. Изъ него возникли затѣмъ міръ чистыхъ духовъ или „Тронъ", міръ ангеловъ или „Образованіе", наконецъ міръ демоновъ, который заключаетъ въ себѣ какъ сферы, такъ и матерію, и называется „Дѣйствіе". Каждый изъ этихъ четырехъ міровъ имѣетъ своихъ сефиротъ, которые всѣ находятся между собою въ связи и втекаютъ одинъ въ другаго. Вліяніе этихъ сефиротъ на міръ совершается естественно только при содѣйствіи Бога; оно и есть именно божественное управленіе міромъ, котораго „органами" и „каналами" служатъ сефиротъ. Каждая отдѣльная сефира можетъ быть разсматриваема трояко: сама по себѣ, воспринимающею свыше, сообщающею внизъ. Поэтому сефиротъ называются также «тронною колесницею Бога» (Merkabah), ибо онѣ однѣ даютъ намъ возможность и средство познавать Всевышняго. Такъ какъ низшіе міры служатъ только истокомъ высшихъ, то самый нижній имѣетъ конечно самую незначительную долю во всеблагости Божіей; по мѣрѣ того, какъ созданіе отдѣлялось отъ своего первоначальнаго источника, этотъ низшій міръ оплотнялся и матеріализировался, вмѣстѣ съ тѣмъ ухудшаясь въ очень значительной степени. Такимъ образомъ, по Каббалѣ, возникли матерія и злое. Но съ возникновеніемъ злаго, созданный Богомъ порядокъ въ природѣ уничтожился бы, если бы Онъ не распространялъ Своего управленія на самыя низшія ступени творенія. Только въ человѣкѣ борьба добра и зла есть не слѣпая игра, а сознательная дѣятельность. Отсюда его высокое положеніе въ цѣпи твореній, и такъ какъ высшіе міры постоянно вліяютъ на низшіе, то человѣкъ, соединяющій въ себѣ духъ и матерію, есть собственно связующее звено всѣхъ міровъ, и вслѣдствіе этого стоитъ ближе всѣхъ къ божеству и болѣе всѣхъ похожъ на него. Каббала видитъ, стало быть, въ человѣческой жизни образъ макрокозма, въ который она, какъ уже выше упомянуто, вноситъ половое различіе и побужденіе къ соединенію. Человѣческая душа есть плодъ союза двухъ сефиратъ: Tifereth съ Malkhuth; сообразно этому и возвращеніе души къ ея первобытному источнику совершается посредствомъ новаго соединенія обѣихъ

этихъ сефиротъ. Въ связи съ этимъ высокимъ назначеніемъ человѣка, какъ образа и подобія божества, находится и удостоеніе его „особеннаго Провидѣнія"; онъ — цѣль созданія.

Таковы основные принципы Каббалы. Но въ «Sohar» они распространены еще очень широко и прикрашены всевозможными мистическими добавленіями, въ которыхъ часто таинственность заступаетъ мѣсто мысли, и тьма — свѣта. Непосвященному почти невозможно представить картину этого умствованія, какъ бы ни близко и точно старались изобразить ее. Зогаръ въ своей совокупности идетъ въ разрѣзъ со всякой логикой и всякою системой. Тутъ идутъ рядомъ уроки высшей набожности и глубочайшее суевѣріе; чистѣйшей истинѣ поучаютъ одновременно съ самой темной мистикой; сочиненіе стоитъ на почвѣ еврейства, а нападаетъ собственно на воплощенную въ Мишнѣ и Талмудѣ традицію, которую онъ называетъ „плодомъ древа познанія", тогда какъ мистическое ученіе есть „плодъ древа жизни"; между ими обоими однако такая же противоположность, какъ между тьмою и свѣтомъ.

Но чтобы дать хотя нѣкоторое наглядное понятіе о своеобразной одеждѣ, въ которую Зогаръ облекаетъ свое ученіе и которой онъ въ сущности и обязанъ своимъ успѣхомъ, приведемъ нѣсколько характеристическихъ мѣстъ изъ этого сочиненія, одинаково важнаго для исторіи, какъ религіи, такъ и литературы. Въ этихъ мѣстахъ рѣчь идетъ о созерцаніи человѣкомъ Бога, и Зогаръ представляетъ это въ слѣдующемъ видѣ, сравнивая божество съ моремъ:

„*Источникъ* морской воды и *водяная струя*, исходящая изъ него и потомъ растекающаяся все шире и шире — два отдѣльныхъ предмета. Затѣмъ образуется большой бассейнъ, какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда вырываютъ глубокую яму; этотъ бассейнъ получаетъ названіе *моря* и составляетъ третій предметъ. Неизмѣримая глубина раздѣляется на семь теченій, похожихъ на семь длинныхъ сосудовъ. И когда мастеръ, сдѣлавшій эти сосуды, разбиваетъ ихъ, тогда воды возвращаются къ источнику; и остаются только обломки сосудовъ, высохшіе и безъ воды. Такимъ способомъ Причина Причинъ сотворила десять сефиротъ. *Вѣнецъ* есть источникъ, откуда истекаетъ безконечный свѣтъ, и потому Высочайшая Причина назвала самое себя „безконечное", ибо тутъ нѣтъ у нея ни формы, ни образа; тутъ и не существуетъ ни средства понять ее, ни способа познакомиться съ нею. Оттого-то и сказано: не размышляй о томъ, что скрыто отъ тебя. Вслѣдъ за тѣмъ Господь создалъ сосудъ, величиною съ точку, который наполнился изъ этого источника. Это — источникъ *Мудрости*, самой мудрости, по которой Высочайшая Причина назвала себя „мудрымъ Богомъ". Потомъ создалъ Онъ сосудъ, равный величиною морю;

этому дали названіе *Разумъ*; откуда—„разумный Богъ". Но слѣдуетъ замѣтить, что Богъ мудръ и разуменъ самъ собою, ибо Мудрость и Разумъ обязаны этимъ названіемъ не самимъ себѣ, а Мудрому и Разумному, который наполнилъ ихъ изъ вышеупомянутыхъ источниковъ. Богу стоило только двинуть обратно воду—и все осталось-бы сухимъ. Наконецъ — море раздѣлилось на семь теченій, и оттуда выходятъ наружу семь драгоцѣнныхъ сосудовъ, которыхъ названія: *Благость* или *Величіе*, *Право* или *Сила*, *Красота*, *Тріумфъ Слава*, *Фундаментъ* и *Царство*. Оттого Бога называютъ великимъ или благимъ, сильнымъ, великолѣпнымъ, Богомъ побѣдъ, преславнымъ, основаніемъ или фундаментомъ всѣхъ вещей и Царемъ вселенной".

Такъ разсказываетъ Зогаръ о созданіи сефиротъ, такъ смѣшиваетъ онъ возвышенное и низкое, значительное и ничтожное, нѣжнѣйшую поэзію и темнѣйшую прозу, глубочайшія мысли и самое грубое суевѣріе. Но система, которая строится здѣсь при всемъ этомъ безпорядкѣ, осталась основаніемъ Каббалы и оказывала рѣшительное вліяніе на развитіе духовной жизни евреевъ въ продолженіе трехъ столѣтій.

Если мы еще разъ взглянемъ на быстро обозрѣнную нами область, то усмотримъ въ Каббалѣ пеструю смѣсь восточной и греческой философіи, гаггадической и послѣдующей мистики, но не найдемъ никакой оригинальной системы. Правда, на мѣсто дуализма Бога и природы она поставила безусловное единство причины и субстанціи, правда и то, что олицетворенія реальнаго свойства она вытѣснила идеями, слѣдовательно миѳологію—метафизикой; но за то въ свою очередь игрою идеями и понятіями, словами и числами, равно какъ и ученіемъ объ эманаціи она затемнила умы, изгнала науку и была причиною того, что за свѣтлою порою свободнаго развитія мысли послѣдовали мрачныя столѣтія суевѣрія, во время которыхъ мистика пользовалась въ еврействѣ неограниченнымъ господствомъ.

Эпигоны.

I.

Тринадцатое столѣтіе представляетъ въ еврейской литературѣ начало упадка. Эпоха эпигоновъ начинается тотчасъ-же послѣ смерти Маймуни, а въ области поэзіи—даже раньше, ибо поэты—современники Маймуни, уже выступаютъ съ робостью эпигоновъ и славятъ своихъ предшественниковъ, какъ «отцевъ пѣснопѣнія». Философы вытѣснили поэзію, и прекрасныя слова Іегуды Галеви о силѣ и священномъ характерѣ поэзіи давно уже утратили всякое значеніе въ еврейскомъ литературномъ кругу. Самъ Май-

муни не обращалъ на поэзію никакого вниманія, или относился неодобрительно къ ея «образамъ и загадкамъ», тайный языкъ которыхъ оставался для него, по его словамъ, непонятнымъ. Онъ находилъ, что забота о риомѣ и размѣрѣ наноситъ ущербъ истинному чувству, и даже религіозное стихотворство порицалъ съ этой точки зрѣнія. Для опредѣленія значенія поэзіи въ этотъ періодъ упадка, для точки опоры того сухого размышленія, которое опиралось на авторитетъ Маймуни, въ высшей степени характеристичны слова, влагаемыя *Шемтобомъ ибнъ Палкверою* въ уста своему «Ищущему», при встрѣчѣ этого послѣдняго съ поэтомъ:

„Ты, мастеръ пѣнія,— чья художественная пѣсня пробуждаетъ умы спящихъ — передъ стихотвореніями котораго убѣгаютъ заботы и печали — какъ чиста твоя рѣчь,—какъ сладко и нѣжно твое пѣніе!—Я слушалъ твои пѣсни—и знакомился съ твоими стихотвореніями; — въ нихъ блескъ солнца, они утреннее небо безъ малѣйшаго облачка,—сладостью превосходятъ они медъ, — они достойны воспѣвать хоромъ хвалу Владыкѣ Неба...—Всѣ твои слова очень мѣтко выбираемыя — даютъ умъ и пониманіе тому, кто этихъ способностей лишенъ.--Но такъ какъ Богъ надѣлилъ тебя разумомъ,—то твоя обязанность стремиться къ дѣйствительной истинѣ,—познавать ее, которая есть истинный образъ человѣка.— Ибо вѣдь духъ отличаетъ человѣка отъ животнаго.—Поэтому и не слѣдуетъ убивать духъ ничтожными вздорами поэтовъ—уста которыхъ распространяютъ ложь и обманъ—у которыхъ зло обыкновенно обозначаетъ добро, а добро—зло.—Они строятъ свои пѣсни на лживомъ фундаментѣ,—и истины нѣтъ въ ихъ устахъ.—Мудрецъ говоритъ, что счастливъ тотъ, который съ самой юности не предавался искуству стихотворства, — а посвящалъ себя строгому и серьезному знанію.—Всю жизнь свою стремись къ достиженію глубокихъ основаній мудрости—и бѣги отъ безполезнаго стихотворства. — Старайся пріобрѣтать высшее знаніе — и на него серьезно обращай твой умъ“.

Такая ограниченно-сухая точка зрѣнія характеризуетъ вѣкъ, для котораго не только изсякнулъ источникъ пѣснопѣнія, но въ которомъ исчезло даже пониманіе значенія поэзіи. Этотъ взглядъ сдѣлался возможнымъ только тогда, когда минуло время процвѣтанія поэзіи, когда мѣсто философской науки заступила «ученость въ философскихъ предметахъ, а искусство поэзіи замѣнила ловкость въ выраженіи, большею частью лишенная самостоятельной силы, не производящая никакихъ типовъ, никакихъ образцовыхъ формъ».

Въ эту пору первымъ изъ поколѣнія эпигоновъ представляется *Іуда б. Саломонъ Харизи*, годъ рожденія и смерти котораго покрытъ непроницаемымъ мракомъ. Вѣрно только то, что онъ жилъ—но не «про-

цвѣталъ»—въ первой четверти тринадцатаго столѣтія. Причина этой неизвѣстности заключается въ томъ, что счастье никогда не благопріятствовало ему, и его репутація, какъ поэта, не была распространена въ такой степени, какъ онъ того заслуживалъ. Когда онъ выступилъ на поприще своей дѣятельности, золотой вѣкъ поэзіи уже миновалъ, и ему первому выпала задача сдѣлаться поэтическимъ критикомъ эпохи свободнаго и радостнаго творчества. Въ способѣ рѣшенія имъ этой трудной задачи заключается его значеніе. Какъ ни интересенъ Харизи въ качествѣ самостоятельнаго поэта—поэта природы, или автора религіозныхъ стихотвореній, или даже юмористическаго лирика—но во всемъ, что онъ создавалъ, нѣтъ той задушевности и яркости красокъ, той силы и того вдохновенія, которыми отличаются поэты золотаго вѣка.

Во время перваго изъ многочисленныхъ странствій его кочевой жизни онъ принялся по порученію еврейскихъ вельможъ одного испанскаго города за переводъ знаменитыхъ уже въ ту пору арабскихъ макамъ *Харири* изъ Басры; за это дѣло онъ взялся очень охотно и исполнилъ его въ своемъ «Machberoth Ithiel». Затѣмъ Харизи отправляется дальше и пріѣзжаетъ въ Марсель, гдѣ—опять по порученію—дѣлаетъ переводъ на еврейскій языкъ арабскаго коментарія Маймуни къ Мишнѣ, переводъ, отъ котораго однако сохранились только отрывки. Благодаря этому труду, Харизи также былъ впослѣдствіи неоднократно объявляемъ еретикомъ, и въ стихотворныхъ сатирахъ на Маймуни дѣлались презрительные намеки и на него. Изъ Франціи этотъ поэтъ-странникъ направляется на востокъ, сперва въ Александрію, потомъ въ Египетъ *, Палестину, Сирію, Грецію, Месопотамію и такъ далѣе, и всюду сочиняетъ стихи и переводитъ. Не особенно разборчивый на матеріалъ, онъ съ большою легкостью, хотя конечно не съ точностью и добросовѣстностью Іуды ибнъ Тиббона, дѣлаетъ переводъ на еврейскій языкъ «Moreh Nebuchim» **, затѣмъ многихъ этическихъ, медицинскихъ, философскихъ и религіозныхъ сочиненій арабовъ и евреевъ, однимъ словомъ всего, съ чѣмъ желали ознакомиться всюду его единовѣрцы, не знавшіе арабскаго языка.

Но самымъ значительнымъ плодомъ его дѣятельности былъ Диванъ,

---

* Слѣдуетъ быть: *остальной Египетъ*, или же: *въ столицу Египта* (Каиръ). *Ред.*

** Описка автора: означенное соч. Маймуни перевелъ какъ извѣстно, не Іуда ибнъ Тиббонъ, а сынъ его Самуилъ; см. выше стр. 534. *Ред.*

«Tachkemoni»—свидѣтельство какъ его поэтическаго юмора, такъ и большого умѣнья распоряжаться еврейскимъ языкомъ. Поэзія его народа находилась въ упадкѣ; позади себя онъ видѣлъ весну поэтическаго творчества, полную рѣдкой красоты, рядомъ съ собою—суровую осень, убивавшую всякій цвѣтъ. И вотъ тутъ созрѣло въ Харизи рѣшеніе создать такой трудъ, который относительно формы стоялъ бы совершенно на ряду съ макамами Харири, по отношенію же къ содержанію и тенденціи сохранялъ бы полную самостоятельность. Это и осуществилось въ «Tachkemoni».

Макамой называется по арабски собственно мѣсто, гдѣ собираются для бесѣдъ о различныхъ предметахъ общественной жизни, а затѣмъ въ переносномъ смыслѣ—видъ поэзіи, занимающій средину между эпосомъ и драмой. Герой макамы обыкновенно своего рода Донъ-Кихотъ, съ которымъ сопоставлена другая личность, моральнаго характера, натурально скрывающая подъ собою самого автора и которая наблюдаетъ за всѣми дѣйствіями этого героя и затѣмъ пересказываетъ ихъ въ макамѣ. *Геманъ Гаэзрахи* и *Хеберъ Гакени* играютъ эти роли у Харизи въ пятидесяти макамахъ его очень объемистой книги, гдѣ онъ говоритъ обо всемъ—Богѣ и природѣ, человѣческой жизни и страданіяхъ, всѣхъ житейскихъ отношеніяхъ, всѣхъ личныхъ приключеніяхъ и связяхъ, путевыхъ впечатлѣніяхъ, главнымъ же образомъ—о культурномъ состояніи своего народа и еврейской поэзіи. Еврейскій языкъ былъ для него инструментомъ, которымъ онъ владѣлъ такъ, какъ едва ли кто нибудь другой. Правда, сокровищница языка была до такой значительной степени обогащена поэтами и писателями предшествовавшаго періода, что преемникамъ не трудно было принять ее въ свое владѣніе со всѣми правами законнаго наслѣдника; тѣмъ не менѣе, удивительное искусство, съ которымъ Харизи подчинялъ своимъ цѣлямъ неподатливый матеріалъ еврейскаго языка, заслуживаетъ вниманія во многихъ отношеніяхъ. Онъ не былъ ни первымъ по времени авторомъ макамъ, ни первымъ юмористомъ въ еврейской литературѣ. Однако его макамы остались образцемъ всѣхъ остальныхъ, и его кипучій юморъ блеститъ точно звѣзда въ темной ночи. То обстоятельство, что Харизи, въ видѣ масштаба для оцѣнки достоинства своихъ стихотвореній, устанавливалъ за нихъ плату, и притомъ значительную—не должно быть вмѣняемо ему въ особенно большую вину въ это время трубадуровъ и мейстерзингеровъ. Наше время судитъ на этотъ счетъ строже: оно не хочетъ признавать занятіе поэзіею за ремесло. Но отнюдь не слѣдуетъ ставить Харизи въ одну категорію съ его великими образцами. Онъ самъ

желаетъ и дѣйствительно долженъ быть разсматриваемъ самъ по себѣ, какъ легкій на ногу, странствующій поэтъ, который, не имѣя нигдѣ родины, ходитъ изъ страны въ страну, которому счастье отказало въ своихъ дарахъ и для котораго единственнымъ средствомъ существованія служатъ крохи, падающія съ трапезы богачей. Кто же обвинитъ бѣднаго скитальца за то, что онъ въ замѣнъ денегъ и хлѣба поетъ свои веселыя пѣсни, что въ нихъ, вмѣсто душеспасительныхъ фразъ благодарности, онъ влагаетъ остроту и иронію, что съ улыбкою свѣжаго юмора онъ отгоняетъ отъ себя заботы и скорби жалкаго существованія?

Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ умѣлъ быть также серьезнымъ и набожнымъ, и это доказывается многими мѣстами его Дивана. Такова молитва поэта, сочиненная имъ для эзрахита Гемана по случаю спасенья его отъ морской бури; такова скорбная пѣснь о Сіонѣ, сложенная по вступленіи на дорогую почву св. Земли. Здѣсь умолкаютъ шутка и насмѣшка; здѣсь и Харизи вступилъ въ святилище поэзіи. Также и въ тѣхъ случаяхъ, когда являются передъ нимъ печальная участь его единовѣрцевъ и ихъ испорченность, онъ оставляетъ бичъ сатиры и устремляетъ громы справедливаго негодованія на извращенную общину, которая такъ грѣховно и преступно ведетъ себя въ столь священныхъ мѣстахъ. Правда, въ подобныя минуты не достаетъ ему того поэтическаго вдохновенія, которое снисходило на его предшественниковъ, но вѣдь за то онъ и есть эпигонъ, и скорбь о прекрасной порѣ, утраченной еврейскимъ народомъ, о „мрачномъ времени, похоронившемъ поэзію“, постоянно повторяется во всѣхъ его пѣсняхъ. Поэтомъ дѣлаетъ его только возвышенное настроеніе данной минуты или какое нибудь комическое положеніе, котораго онъ свидѣтель. Но таковымъ же онъ является и относительно формы стихотвореній, въ которой не только подходитъ близко къ великимъ образцамъ, но и сравнивается съ ними. Шумъ моря, голоса лѣса, счастье человѣка, бѣдствія несчастныхъ и горькая судьба поэтовъ, развалины храма и страданія народа—вотъ предметы, вызывающіе поэтическое творчество въ каждой лирической душѣ, и которые Харизи, какъ мы уже замѣтили, воспѣваетъ если не съ такою же теплотою и задушевностью, какими отличались Моисей б. Эзра и другіе пѣвцы того поэтическаго времени, то съ такимъ же совершенствомъ формы.

Въ одной же изъ этихъ формъ, именно въ примѣненіи уже упоминавшагося нами *музивнаго стиля*, онъ даже является самостоятельнымъ

творцемъ. Какъ греки прибѣгали къ языку Гомера для образованія всяческой игры словъ, такъ еврейскіе писатели часто пользовались изрѣченіями Библіи, псалмовъ и пророковъ, слова которыхъ они измѣняли по своему, но „оставляя ихъ въ прекрасномъ туманѣ того же самаго выраженія". Музивный стиль, сокровищницею котораго признавалось св. Писаніе, вплетался въ поэтическія произведенія уже писателями золотаго вѣка. И они часто любили употреблять его какъ средство для воспроизведенія новаго круга идей. Но онъ пережилъ второй важный фазисъ, когда позднѣйшіе писатели, и главнымъ образомъ Харизи, дали ему сопоставленіе противоположностей, пользуясь первоначальнымъ смысломъ словъ. Въ этой метаморфозѣ мысли посредствомъ небольшихъ измѣненій и отдѣленій слова или періода, или посредствомъ перестановки въ пунктаціи, основательно отыскивали источникъ еврейскаго юмора.

Харизи съ особеннымъ успѣхомъ черпаетъ изъ этого источника. Какъ Гарири дѣлаетъ красивые узоры изъ стиховъ корана, такъ въ неограниченной власти Харизи находится богатая сокровищница Библіи, и онъ не затрудняется распоряжаться этимъ богатствомъ съ полнымъ, ничѣмъ не стѣсняемымъ произволомъ поэта. Юмористическій двойной смыслъ, придаваемый поэтомъ словамъ посредствомъ примѣненія этого музивнаго стиля, невозможно передать близкимъ переводомъ. А между тѣмъ такіе переводы дѣлались неоднократно и не безъ успѣха. Конечно, всѣ они должны ограничиваться только маленькими, разсѣянными въ «Tachkemoni» стихотвореніями и эпиграммами, между тѣмъ какъ сущность всего произведенія и достоинство поэта можно узнать собственно только черезъ знакомство со всѣми макамами въ ихъ калейдоскопической смѣси серьезнаго и шутливаго, торжественнаго и юмористическаго, религіозности и сатиры. Вотъ сперва нѣсколько мелкихъ стихотвореній серьезнаго характера:

На морѣ послѣ бури.

Какъ возблагодарить Господа за то, что Онъ довелъ меня такъ далеко,
Что изъ отдаленныхъ краевъ привела меня сюда Его сила,
Дозволивъ узрѣть городъ храма! Теперь въ опасностяхъ
Я позналъ на себѣ возвышенное утѣшеніе Бога: «И даже въ морскихъ волнахъ
Не дамъ я разбиться твоему кораблику!»

Ученіе мудрости.

Не мѣсто, на которомъ ты стоишь, можетъ доставить тебѣ честь;
Скрасить твое мѣсто могутъ только твои дѣйствія.
Какова работа, такова и награда! Замѣть себѣ это наставленіе.
Дурной поступокъ приноситъ тебѣ позоръ, хорошій—честь.

Утѣшеніе въ слезахъ.

Если бы мои слезы текли соотвѣтственно несчастью моему,
На землѣ не осталось бы ни одного сухаго мѣста!
Но не только дикимъ волнамъ потопа—
И моимъ слезамъ явилась радуга.

Переходъ отъ серьезности къ радостному чувству составляютъ возникшія въ меланхолическомъ переходномъ настроеніи пѣсни съ весьма осмысленною pointe, въ родѣ слѣдующихъ:

Сѣдые волосы.

О, взгляните: Тѣ черные вороны,
Которые прежде находились на моей головѣ,
Теперь гнѣздятся въ моемъ сердцѣ
Съ тѣхъ поръ, какъ ушли съ головы.

Слезы любви.

Въ глубинѣ сердца охотно хоронилъ бы я сладкую и нѣжную любовь;
Но ее обличаютъ слезы, выходящія изъ моихъ глазъ.
Сердце мое могло бы утаить то, что выносятъ наружу слезы.

На современниковъ.

Прародители пѣсни, Соломонъ, Іуда
И Моисей, блиставшіе на западѣ,
Щедро награждались вельможами ихъ времени
За сокровище своихъ пѣсенъ.
Я пришелъ слишкомъ поздно: когда я появился,
Солнце великодушія уже склонялось къ закату!
Они освѣжались на берегахъ чудесной воды,
Я томился въ знойной пустынѣ!

Но въ своей настоящей стихіи Харизи тогда, когда даетъ полный просторъ своему юмору, противъ кого бы онъ ни обращался: богатыхъ-ли скрягъ, глупыхъ-ли педантовъ, влюбленныхъ старухъ, или также противниковъ глубокоуважаемаго авторомъ Маймуни. Тутъ искры его остроумія

разлетаются далеко, тутъ не стѣсняется онъ никакими словами, никакими уколами, тутъ онъ становится злымъ, иногда даже вульгарнымъ, и принимаетъ такой тонъ, какой до тѣхъ поръ не былъ слышенъ въ еврейской поэзіи. Знаменитымъ образцемъ въ этомъ отношеніи можетъ служить его мефистофелевская пѣсня блохи:

Пагубная блоха, ты оскверняешь мое ложе,
Находишь наслажденіе въ моей крови,
Не отдыхаешь ни въ субботу, ни въ праздники;
Твой праздникъ въ томъ, чтобы колоть, кусать другихъ.
Мои мудрые друзья доказываютъ мнѣ,
Что въ субботу мнѣ не слѣдуетъ давить тебя;
Но я слѣдую другому правилу:
Всегда предупреждай козни убійцъ!

Что Харизи умѣлъ сочинять и веселыя вакхическія пѣсни, это видно изъ слѣдующаго стихотворенія:

Здѣсь, подъ густолиственными деревьями,
Гдѣ манитъ къ себѣ прохладная тѣнь,
Увѣнчавъ голову розами и миртами,
Другъ мой, станемъ пить.
Пей мудрость въ виноградномъ сокѣ;
Въ винѣ ты узнаешь,
Какъ огненная сила благороднаго духа
Увеличивается съ годами.

—

Тысяча лѣтъ на нашей планетѣ—
Для Бога все равно, что нѣсколько короткихъ часовъ;
Когда для насъ прошелъ цѣлый рядъ годовъ—
Для Бога это нѣсколько минутъ.
И вотъ почему я желаю, чтобъ мнѣ было дано
Прожить *Божій* годъ:
Тогда я буду вѣчно молодъ и вѣчно буду пить
Старый сокъ изъ винограда.

Но Харизи былъ не только поэтъ, въ совершенствѣ обладавшій формой стиха; онъ занимаетъ видное мѣсто и въ области поэтической критики. 3-я и 18-я вороты (главы) его «Tachkemoni» важны для исторіи литературы по мнѣніямъ, высказаннымъ въ нихъ на счетъ поэзіи предшественниковъ и современниковъ. Авторъ представляетъ намъ въ этихъ макамахъ картину цѣлаго періода, какою она отражается въ его умѣ. Его взгляды—на сколько осталось возможность судить о нихъ—большею частью правильны и разумны. Но особенно интереснымъ дѣлаетъ ихъ для насъ тотъ песси-

низмъ эпигонства, который служитъ исходною точкою ихъ и къ которому они постоянно возвращаются.

Харизи ставитъ своимъ современникамъ-поэтамъ семь правилъ, какъ первыя требованія поэзіи, правилъ, на которыя надо смотрѣть, какъ на самый блѣдный очеркъ теоріи поэзіи. По Харизи поэтъ долженъ чуждаться всѣхъ «неблагородныхъ» словъ, устранять всѣ слова иностранныя, строго держаться правилъ метрики, соблюдать правила грамматическія, тщательно обдѣлывать произведеніе, наконецъ между созданіями своими дѣлать старательный выборъ при обнародованіи ихъ. Изъ пятидесяти стиховъ пусть выберетъ онъ тридцать, и тогда его стихотвореніе будетъ удачное— такъ совѣтуетъ Харизи своимъ современникамъ и преемникамъ. Самъ онъ довольно аккуратно слѣдовалъ этимъ правиламъ. Между тѣмъ какъ его научные переводы (изъ оригинальныхъ работъ экзегетическаго и моральнаго характера извѣстны только немногія) неоднократно подвергались упреку въ поверхностности, къ поэтическимъ произведеніямъ его, въ метрическомъ и грамматическомъ отношеніи, слѣдуетъ отнестись не иначе, какъ съ полною похвалою.

Нижеслѣдующій образецъ его поэтической критики, если бы онъ былъ здѣсь приведенъ въ оригиналѣ, могъ бы вмѣстѣ съ тѣмъ познакомить съ манерою пользованія его рифмованной прозой. Изобразивъ въ лицѣ Габироля періодъ перваго расцвѣта еврейско-испанской поэзіи, авторъ продолжаетъ такъ:

„Послѣ этого возникло поколѣніе милаго хора пѣвцовъ — ихъ время называется поэтому временемъ пышнаго расцвѣта — поколѣніе пѣвческаго цеха.— Тутъ появился Іуда Галеви, краса и блескъ св. ученія,— а съ нимъ и другіе поэты его времени, въ настоящую пору увѣнчанные возвышенными вѣнцами мира.—Правда, ни одинъ изъ нихъ не достигнулъ въ пѣніи высокаго искусства Габироля,— не сравнился съ нимъ глубиною мыслей и мощною силою слова,— но они въ такой степени владѣли словомъ,— риѳмы ихъ звучали такъ великолѣпно, и стихи округлялись съ такою художественною прелестью,— что произведенія ихъ кажутся плодами, сорванными въ раю,— готовъ думать, что они заимствовали все это у пророковъ,— что все это ниспослано имъ самимъ духомъ божьимъ.— И всѣ благородные собирались и внимали, когда они обмѣнивались между собою пѣснями.— Но послѣ этого поколѣнія засорился источникъ пѣсенъ,— тучныя нивы пѣснопѣнія быстро опустѣли,— послѣдующіе писатели хотѣли вновь откопать источникъ, но находили только мутные колодцы, водой которыхъ не могъ освѣжаться никто.— Когда умеръ *Соломонъ*, властитель между товарищами престола (поэзіи),—умеръ и *Авраамъ*, происшедшій изъ царственнаго рода,—и *Іуда*, полко-

водецъ, въѣхавшій на коняхъ пѣснопѣнія,—и *Моисей,* на коемъ лежалъ пророческій духъ, тогда затворился источникъ пѣсни и исчезло великолѣпіе,— тогда не стало уже никого изъ наслаждающихся лицезрѣніемъ ангеловъ.— Ни одному изъ позднѣйшихъ не удавалось уже сравнится съ ними въ искусствѣ пѣснопѣнія. Мы собираемъ скудную жатву, уцѣлѣвшую отъ этихъ великихъ,— мы стараемся поймать ихъ остатки,— мы съ тоскою и робостью проходимъ по проложеннымъ имъ дорогамъ — и при всѣхъ усиліяхъ не въ состояніи достигнуть до нихъ. Мы думаемъ, придумываемъ, изыскиваемъ, но все это намъ не удается; — мы ищемъ сильнаго оружія, а насъ хватаетъ только на то, чтобъ махать мечемъ глупости".

Собственно конца «Tachkemoni» не имѣетъ. Пятидесятая макама— одна изъ лучшихъ — была во всякомъ случаѣ не послѣдняя; по мнѣнію свѣдущихъ критиковъ заключительнымъ словомъ произведенія должна по всѣмъ правамъ считаться макама вторая, „гдѣ прославляется проповѣдникъ, указавшій на ничтожность земной жизни". Эта вторая макама, по обычаю того времени, оканчивается набожнымъ увѣщаніемъ:

„Вы, спящіе, проснитесь и внемлите добрымъ урокамъ,— скоро прійдется вамъ переселяться въ другія области.— Уже слишкомъ долго платили вы дань веселой праздности.— Теперь должны вы отъ шумныхъ наслажденій обратиться въ пустыню;— вы, неустанно переходящіе съ мѣста на мѣсто,— стройте себѣ жилища, которыя существовали бы вѣчно!— Ибо знайте, близокъ часъ, когда Господь потребуетъ отчета въ вашихъ дѣйствіяхъ!— Для многихъ увѣщаній затворяли вы слухъ вашъ,—но когда покличетъ васъ смерть, вы услышите ея зовъ!— Очищайтесь же и готовьтесь,— и тогда удостоитесь вы свѣта Превѣчнаго"!

Замѣчательно, что въ то самое время, когда жилъ Харизи, склонность къ формѣ сатирическаго романа была такъ сильна въ средѣ еврейскихъ писателей Испаніи. Дѣйствительно, если въ области писавшагося макамами романа исключить Соломона б. Цикбеля, время жизни и подлинность котораго при томъ еще не установлены съ точностью, и Іосифа ибнъ Акнина, то послѣдняя четверть двѣнадцатаго вѣка и начало тринадцатаго представляются временемъ, когда были написаны лучшіе этико-сатирическіе романы ново-еврейской литературы. Этотъ фактъ не измѣняется оттого, что Харизи сѣтовалъ объ упадкѣ поэзіи въ его время: быть можетъ, онъ не былъ знакомъ со всѣми тогдашними произведеніями, или же возможно, что именно въ нихъ онъ усматривалъ признаки упадка. Но однимъ изъ лучшихъ писателей того періода онъ называетъ жившаго одновременно съ нимъ и, вѣроятно, въ качествѣ врача въ Барцелонѣ, *Іосифа б. Меира*

ибнъ Сабару, главное сочиненіе котораго «Sefer Scha'aschuim» (Книга Увеселенія) было снова найдено только въ новое время. Эта книга — этико-сатирическій романъ по арабскимъ образцамъ, въ которомъ авторъ въ сообществѣ демона Энана совершаетъ всевозможныя странствія по различнымъ землямъ. Тутъ же вплетено много заимствованныхъ изъ талмудической, греческой и арабской литературъ маленькихъ новеллъ, басень, притчъ и гномовъ, въ которыхъ говорятъ съ читателемъ преимущественно моралистъ и врачъ. Это — старая метода вставокъ, достаточно извѣстная по арабскимъ сборникамъ сказокъ, главнымъ же образомъ — по «Тысячѣ и Одной Ночи». Исключительно-ли по арабскому образцу, или и по другимъ арабскимъ источникамъ написанъ этотъ романъ, изъ котораго нѣсколько разсказовъ перешли въ позднѣйшую литературу, даже въ новеллы Боккаччіо — это до сихъ поръ не дознано. Но постройка произведенія повидимому свидѣтельствуетъ о самостоятельности работы. Все оно написано въ миломъ тонѣ, по временамъ имѣетъ эпиграмматическій и сатирическій характеръ и въ немъ обнаруживается рѣдкое умѣнье владѣть языкомъ и меньше искуственности, чѣмъ въ романѣ Харизи. При этомъ по всему произведенію проходитъ одна руководящая идея, и оно проникнуто одною цѣльною тенденціею. Эта тенденція, повидимому, состоитъ въ возвеличеніи женщины, которую авторъ вообще ставитъ весьма высоко, и можетъ быть резюмирована такъ: злые и коварные люди боятся прямодушія женщины и потому стараются склонять мужчинъ къ тому, чтобы они не слѣдовали совѣтамъ женщинъ, и выдумываютъ на счетъ женскаго пола всякія скверности; но въ концѣ дѣло принимаетъ другой оборотъ, и демона исправляетъ одна славная женщина.

Но какъ ни велико одушевленіе поэта, когда онъ принимается восхвалять добрыхъ и хорошихъ женщинъ, не менѣе рѣзко его порицаніе при изображеніи женщины злой въ «Обѣтѣ Вдовы» и «Спорѣ Женщинъ», гдѣ мораль заключается въ томъ, что существуютъ лекарства противъ всевозможныхъ бѣдствій въ здѣшнемъ мірѣ, исключая только злую жену. Тотъ же самый мотивъ о доброй и злой женѣ слышится и въ баснѣ о лисицѣ и пантерѣ, которую авторъ разсказываетъ въ «Книгѣ Увеселенія» демону предъ началомъ ихъ странствія и въ которой пантера, дающая себя одурачить лисицѣ, въ концѣ концовъ погибаетъ. Лисица убѣдила самца — пантеру, вопреки совѣтамъ его доброй и хорошей жены, оставить мѣсто своего жительства...

И вотъ пантера съ женой и дѣтьми—покидаютъ родину;
Печально оглядывается назадъ жена,—ей такъ не хочется уходить.
Впереди шествуетъ ложный другъ—лисица съ коварнымъ взглядомъ,
Она ведетъ ихъ, по ея лживымъ словамъ—къ истинному счастью.
Вотъ они пришли. Это земля—обильная ручьями и рѣками.
Лисица протягиваетъ руку, благословляя: — „Наслаждайтесь теперь вашимъ счастьемъ!".—
Хитрая лисица, какъ рада она,—что ея планъ удался!
„Наконецъ выселила я пантеру изъ нашей страны;
Наконецъ теперь вся эта область—моя исключительная собственность.
Не думала я, право, что пантера такъ глупа!"
Пантера же считаетъ себя вполнѣ счастливою.—Но когда пришло
Дождливое время, и всѣ эти мѣста—стала заливать вода,
Тогда лугъ, гдѣ теперь расположилась и поселилась пантера,
Главнымъ образомъ ради изобилія въ ней воды,—очутился въ опасности...
Наступила глубокая полночь... Съ воемъ и шумомъ
Массы воды—подступили къ жилищу пантеры.
И въ страхѣ пробуждаются они, — еще такъ недавно спавшіе по ночамъ такъ тихо и спокойно;
О, горе, вотъ ужъ схватили ихъ—бѣшено быстрыя волны.
Уносить разъярившійся потокъ—пантеру, жену и дитя.
Они понимаютъ, что имъ не осталось выбора,—что они обречены на жертву смерти.
И еще въ послѣдней предсмертной борьбѣ—пантера жалобно воетъ:
„Увы, увы, все это тяжелое страданіе—навлекла я на себя сама!
Такъ бываетъ со всякимъ, глупо вѣрящимъ — лживой и коварной лисицѣ,
И не слушающимъ того, что̀ ему совѣтуетъ—милая, вѣрная жена"!
Такъ сказала пантера,—и дикія волны—унесли ее съ женой и съ ребенкомъ,
И всѣхъ ихъ поглотила—мрачная водяная волна.

Къ этому же роду сатирическаго романа принадлежатъ произведенія третьяго современнаго поэта, который однако стоитъ значительно ниже Харизи и Сабары. Это—*Іегуда б. Ісаакъ Саббатаи* (1217 г.), тоже врачъ въ Барцелонѣ, стихотворенія котораго Харизи славитъ, какъ «источникъ поэзіи». Самое извѣстное сочиненіе его озаглавлено «Minchath Iehuda Soneh Hanaschim» (Подарокъ Іуды, врага женщинъ) и есть риѳмованная сатира на женщинъ; тутъ, правда, нѣтъ недостатка въ моральномъ паѳосѣ, также какъ и въ рѣзкой насмѣшкѣ, но въ комическихъ изображеніяхъ авторъ уходитъ далеко за постановленную имъ себѣ цѣль и отчасти впадаетъ въ карикатуру. Поучительное выходитъ наружу слишкомъ явственно, и сатира не вытекаетъ изъ самаго изображенія. Чрезъ это она и не достигаетъ цѣли; тенденція здѣсь повидимому таже, что̀ и въ романѣ

Сабары. Фабула приблизительно слѣдующая. Героя романа, имя котораго Зерахъ, его отецъ Тахкемони (это имя подавало неоднократно поводъ къ смѣшенію съ «Tachkemoni» Харизи) заклинаетъ на своемъ смертномъ одрѣ избѣгать женщинъ, такъ какъ виною всѣхъ бѣдствій въ мірѣ—женщины. Сынъ исполняетъ этотъ завѣтъ и съ тремя товарищами отправляется въ отдаленную страну чудесъ, чтобы оттуда дѣйствовать въ пользу распространенія холостой жизни. Женщины, прослышавъ объ этомъ союзѣ, собираются на сходку и основываютъ анти-союзъ, при чемъ на одну старую сводницу, Korbi, возлагается порученіе — чрезъ посредство молодой красавицы Ajalah (Лань) поколебать Зераха въ его рѣшеніи. И дѣйствительно онъ скоро расходится съ товарищами и попадаетъ въ сѣти обворожительной красавицы. Его любовныя рѣчи находятъ сочувственный откликъ. Въ дуэтѣ этой четы находятся необыкновенныя поэтическія красоты, и отъ него вѣетъ свѣтлымъ и радостнымъ чувствомъ. Но вотъ приблизился день свадьбы,—и Зераху приводятъ отвратительную жену, «Черный уголь», дочь совы. Она энергически вступаетъ въ свои права, и на отчаянныя жалобы Зераха отвѣчаетъ слѣдующимъ требованіемъ:

„Вставай, пусть не смѣютъ глаза твои спать!
Никакого сопротивленія не допущу я здѣсь,
Скорѣе ступай, и чтобы немедленно были у меня:
Дорогія, драгоцѣнныя платья,—сережки, цѣпочки, вуали,
Свѣтлая и прохладная квартира, подсвѣчники, постельное бѣлье, стулья,
Ступка, рѣшето, корзины, горшки, котлы,
Стаканы, метлы, скамейки, бутылки, рюмки, шкапы,
Лопаты, лоханки, платья, прялки, одѣяла,
Печки, корыта, бочки, сковороды, вилки, ножи,
Зеркала, скляночки съ бальзамомъ, платки, тюрбаны, сумочки,
Полумѣсяцы, талисманы, наперстки, цѣпочки для ногъ,
Кушаки, застежки, плащи, рубашечки, чепчики,
Тонкотканныя одѣянія, виссонъ изъ Египта,
И такъ далѣе, и такъ далѣе...
Все это, и еще больше того, долженъ ты добыть мнѣ,
Хотя бы отвалились отъ усталости у тебя руки!
Что? У тебя помутилось въ головѣ? Ты свѣта не взвидѣлъ?
Мнѣ до этого нѣтъ никакого дѣла, мой милый!
И вотъ тебѣ твоя будущая судьба:
Первый годъ будешь томиться въ горѣ и тоскѣ,
Второй годъ будешь похожъ на нищаго.
Ты былъ царемъ, теперь станешь рабомъ,
Вмѣсто короны надѣнешь соломенный вѣнокъ!..

Повергнутаго въ отчаяніе Зераха утѣшаютъ вѣрные друзья. Ими принимается рѣшеніе—созвать народное собраніе и тамъ предложить разводъ. Но и женщины сходятся вмѣстѣ и требуютъ, чтобы оскорбитель ихъ пола вѣчно не разставался со своею отвратительною женою. Тогда одинъ изъ друзей дѣлаетъ предложеніе—доложить все это дѣло благородному царю. Прекрасно проведенная сатира оканчивается довольно неловко,—ибо внезапно появляется самъ авторъ, Іуда, и даетъ царю такое разъясненіе:

Слушай же, клянусь Богомъ, живущимъ въ небѣ,
Который такъ высоко вознесъ Твой тронъ и Твою славу:
Тахкемони никогда не жилъ на свѣтѣ,
И никогда не женился Серахъ на Черномъ Углѣ.
Все это сочинилъ я изъ своей головы,
Я построилъ этотъ воздушный замокъ!

Второе и, кажется, позднѣйшее сочиненіе того же автора написано въ такомъ же направленіи, бывшемъ повидимому въ модѣ у еврейскихъ писателей Испаніи. Оно озаглавлено «Milchamath Hachochmah we-Haoscher» (Война мудрости и богатства) и значительно слабѣе «Врага Женщинъ», хотя здѣсь достаточно остроумныхъ выходокъ и комическихъ положеній. Приговоръ, которымъ оканчивается война, написанъ, какъ и все сочиненіе, въ общеупотребительной въ ту пору формѣ макамъ и уже заключаетъ въ себѣ сущность фабулы. Вотъ это мѣсто:

«Мы сидѣли въ тѣсномъ кругу своемъ—жрецы, старики, ученые и мудрецы.—Тутъ появились передъ нами—разумъ и богатство, какъ двѣ враждующія стороны,—оба они высокопочтенныя личности,—и оба съ многочисленною свитой.—И спорили они между собою въ нашемъ присутствіи,—и каждый изъ нихъ считалъ себя въ своемъ полномъ правѣ,—и говорилъ: «Я иду надлежащею дорогой, истина на моей сторонѣ». Мы же, судьи, послѣ долгаго совѣщанія признали:—что отнынѣ они должны жить неразлучно другъ съ другомъ.—Причина: разумъ не можетъ обходиться безъ богатства, а богатство должно поучать разумъ!»

Но чѣмъ быстрѣе изсякалъ источникъ свѣжаго, естественнаго чувства и поэтической творческой силы, тѣмъ усерднѣе обращались близко знакомые съ арабскою литературой потомки къ сокровищамъ индійскаго и греческаго міра сказокъ, въ знакомствѣ съ которымъ служила имъ посредницею эта литература. Для исторіи литературы оригинальные труды этихъ писателей, ихъ переводы и обработки, пріобрѣли особенное значеніе тѣмъ, что въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ, когда всякое знакомство съ древними литературными сокровищами прекратилось, они были почти единственными

хранителями свѣдѣній о тѣхъ романахъ, сказкахъ и басняхъ, которые обходнымъ путемъ чрезъ Аравію и Испанію, изъ классическаго міра древности и великолѣпно пестрой области востока проникли даже въ новыя литературы. Эти странствованія и измѣненія, отчетъ о которыхъ прійдется дать всеобщей литературѣ, нигдѣ не представляются такъ явственно, какъ въ древне-индѣйскомъ романѣ „Варлаамъ и Іосафатъ", разсказывающемъ исторію обращенія Будды, просвѣщеннаго основателя буддизма. Изъ этого буддистскаго источника одинъ эѳіопъ—христіанинъ составилъ религіозный романъ на греческомъ языкѣ, гдѣ излагается исторія обращенія индѣйскаго принца Іосафата азіатскимъ отшельникомъ Варлаамомъ и убѣдительно показывается сила христіанства относительно религій языческихъ. Понятно, что эта книга неоднократно переводилась на арабскій языкъ, а также — съ греческаго-ли оригинала, или съ арабскаго перевода—на еврейскій. *Авраамъ б. Самуилъ ибнъ Хасдаи*, объ энергическомъ вмѣшательствѣ котораго въ споръ за и противъ Маймуни и важныхъ переводахъ арабскихъ философовъ мы уже говорили,—авторъ еврейской переработки этого, перешедшаго въ средніе вѣка во всѣ литературы и пользовавшагося необычайною популярностью религіознаго романа; трудъ его озаглавленъ «Ben Hamelech we-Hanasir» (Принцъ и Дервишъ) и написанъ обычною риѳмованною прозой макамъ той эпохи. Притчи, разсказы и легенды конечно собраны здѣсь изъ Гаггады и изъ области арабской литературы; оригинальны повидимому только маленькія пѣсни и афористическія стихотворенія, разсѣянныя во многихъ мѣстахъ книги—въ родѣ, напримѣръ, слѣдующихъ.

I.

Если по временамъ міръ становится для тебя слишкомъ узокъ,
И ты чувствуешь въ сердцѣ тоску и томленіе,
То на дорогѣ своей найдешь ты отрадный отдыхъ;
Ибо если-бы въ путешествіи было что нибудь бѣдственное,
Господь не сказалъ бы Аврааму:
«Иди изъ своего отечества!»

II.

Кому послано тихое домашнее счастье,
Но гнѣвъ судьбы не позволяетъ пользоваться имъ,
У того является охота странствовать;
Ибо будь въ путешествіи что нибудь хорошее,
Господь не сказалъ бы Каину:
„Ты будешь бродить съ мѣста на мѣсто!"

***

Не ходи слишкомъ часто въ домъ сосѣда,
Чтобъ не заставить его бѣгать тебя.
Когда нѣтъ дождя, молятъ о ниспосланіи его;
Но слишкомъ частый дождь не особенно пріятенъ.

* * *

Всегда спрашивай у людей совѣта—тогда не будутъ тебя постигать бѣдствія.
При удачѣ дѣла тебя похвалятъ, и ты избѣгнешь жалобы.

* * *

Время часто позволяетъ мухѣ свободно летать,
А орла держитъ въ клѣткѣ.

* * *

Соблюдай твердо союзъ вѣрности,
Да не выдаютъ друга твои уста.
Хорони въ сердцѣ твоемъ его тайну,
Иначе онъ будетъ въ правѣ упрекнуть тебя:
„Могила вѣчно хранитъ свою тайну,
А твои уста выдаютъ ее!"

* * *

Нѣтъ на свѣтѣ ничего хуже
Друга, нарушающаго свою вѣрность,
Судьи, продажнаго въ судѣ,
Старика, который еще обуреваемъ сладострастіемъ.

* * *

Остерегайся лжеца; тщательнѣе чѣмъ отъ вора, оберегай отъ него свое добро.
Воръ уноситъ твое наличное, но лжецъ крадетъ правду.

Но еще болѣе поучительнаго въ научномъ отношеніи, чѣмъ знаменательный культурно-историческій фактъ огромной популярности жизнеописанія Будды у христіанъ, магометанъ и евреевъ, представляетъ намъ повѣствовательная литература той поры, между одинадцатымъ и тринадцатымъ столѣтіями, когда были положены главныя основанія арабской культуры, и страсть къ сказкамъ, путешествіямъ и разсказамъ создала новыя литературныя области, или облекла старыя въ новую одежду. Въ то самое время, (1230 г.) когда Авраамъ ибнъ Хасдаи эксплоатировалъ удобный для еврейской литературы матеріалъ въ «Принцѣ и Дервишѣ», нѣмецкій эпическій поэтъ Рудольфъ Эмскій писалъ свой знаменитый романъ «Варлаамъ и Іосафатъ», гдѣ проповѣдывалъ христіанству отреченіе отъ міра и добровольную нищету.

Отъ этого свѣтскаго романа взглядъ невольно обращается къ скромной умственной работѣ земляковъ этого эпическаго поэта—нѣмецкихъ евреевъ,

которымъ вообще незачѣмъ было проповѣдывать отреченіе отъ міра и добровольную нищету. И тутъ, какъ это ни невѣроятно можетъ показаться, мы видимъ, что даже это населеніе, которое, въ противоположность своимъ испанскимъ единовѣрцамъ, было строго исключено изъ общественной жизни своихъ современниковъ—что даже оно принимаетъ—если и слабое, то все-таки не совсѣмъ маловажное—участіе въ образованіи того времени, въ поэтическомъ развитіи, которое переживала тогда нѣмецкая національная литература. Только тѣмъ знаменательнымъ фактомъ, что поэзія средней Германіи была въ этомъ періодѣ насквозь проникнута принципомъ терпимости, той терпимости, которая привела Вольфрама фонъ Эшенбаха къ убѣжденію, что и нехристіане могутъ удостоиваться небеснаго блаженства, побуждала Вальтера фонъ-деръ Фогельвейде ставить христіанъ, евреевъ и магометанъ въ одну категорію и даже во Фрейданкѣ поколебала увѣренность въ обреченіи евреевъ на вѣчныя муки, такъ какъ Богъ вѣдь освѣщаетъ своимъ солнцемъ послѣдователей всѣхъ трехъ религій и всѣмъ имъ даетъ «одинаковую погоду»—только этимъ фактомъ, на который обращалось слишкомъ мало вниманія, объясняется, что въ то самое время, когда Харизи проходилъ поэтомъ-скитальцемъ по испанскимъ странамъ, въ Германіи, въ маленькомъ франкскомъ городкѣ, на берегу Заалы, также выступилъ и былъ принятъ въ цехъ странствующихъ стихотворцевъ еврейскій миннезингеръ, *Зюскиндъ Тримбергскій*. И онъ тоже переходитъ изъ замка въ замокъ, и съ пѣнящимся бокаломъ въ рукѣ поетъ красавицамъ и ихъ рыцарямъ о любви, о ея томленіяхъ и мукахъ, радостяхъ и наслажденіяхъ. Правда, въ сохранившихся пѣсняхъ его мы не находимъ того радостнаго и мужественнаго настроенія, которымъ проникнуты пѣсни его коллегъ; онѣ мрачны и серьезны, цѣломудренны и нѣжны. Но очень можетъ быть, что еврейскій миннезингеръ сочинялъ ихъ послѣ тяжелыхъ житейскихъ испытаній, а пѣсни перваго періода его творчества до насъ не дошли. Съ горькою ироніею говоритъ онъ въ этихъ стихотвореніяхъ о своей плачевной судьбѣ:

Много мукъ доставляютъ мнѣ господа Теряй и Ненайдешь;
Тяжко приходится отъ госпожи Голодухи-Бѣдности.
Въ дому у меня полнымъ хозяиномъ—Пустой-Кошелекъ.
Нѣтъ у меня ничего, чѣмъ бы усладить жену и дѣточекъ.

А когда гордые рыцари выталкиваютъ его изъ своего круга, потому что онъ еврей, онъ жалуется въ другой пѣснѣ:

Старался я своимъ искуствомъ снискать себѣ расположеніе знатныхъ господъ,
Но господа не хотѣли мнѣ давать ничего.
Уйду я поэтому отъ нихъ, стану жить, какъ старый еврей,
Буду кочевать съ мѣста на мѣсто, отпущу себѣ бороду,
Бороду длинную-длинную и сѣдую, наряжусь въ длинный плащъ,
Въ высокую шляпу, низко надвинутую на затылокъ. Пусть униженна будетъ отнынѣ моя походка,
И пусть арфа звучитъ только рѣдко-рѣдко,—ибо гонятъ меня отъ себя знатные господа.

Много отзвуковъ библейской письменности и легендарнаго міра Гаггады слышатся намъ изъ тѣхъ пѣсень, въ которыхъ возвратившійся къ своему народу миннезингеръ говоритъ о своей жизни и бѣдствіяхъ. Словами библейскихъ «Притчъ Соломона» славитъ онъ вѣрную жену:

Чистая жена—вѣнецъ своего мужа.
Много чести приноситъ ему ея непорочное тѣло.
Блаженъ тотъ, кому добрая жена выпала на долю.

А въ псалмопѣвческомъ тонѣ одной изъ его прекраснѣйшихъ пѣсенъ оживаютъ перешедшіе въ обрядовую вечернюю молитву звуки:

Владыко Господи, преславный Боже, велика мощь Твоя,
Ты свѣтишь съ днемъ и темень съ ночью;
Этимъ даешь ты міру много радости и спокойствія.

Въ сборникѣ пѣсенъ нѣмецкихъ миннезингеровъ находится только шесть стихотвореній Зюскинда. Безбоязненно и мужественно объясняетъ онъ въ нихъ гордымъ рыцарямъ, въ чемъ состоитъ истинное благородство, то душевное благородство, которое далеко превосходитъ благородство родовое,—что значитъ свобода мысли, та свобода, противъ которой безсильны камень, сталь, желѣзо; и съ такою-же энергіею проводитъ передъ ними напоминаніе о смерти. Предписаніемъ «Нравственной микстуры» заканчиваетъ свои пѣсни этотъ миннезингеръ, бывшій конечно какъ въ жизни, такъ и въ поэзіи достойнымъ товарищемъ дѣятелей того великаго времени, воспитанникъ такихъ людей, какъ Вальтеръ фонъ-деръ-Фогельвейде и Вольфрамъ ф. Эшенбахъ, впервые, точно по чутью, высказавшихъ въ нѣмецкой пѣснѣ идею нераздѣльнаго человѣчества.

И если, между тѣмъ какъ вышеупомянутый Крестинъ де-Труа, прежде всѣхъ принявшійся за обработку легендарнаго матеріала, осыпаетъ бранью «безумныхъ евреевъ», доказывая, что «ихъ надо убивать, какъ собакъ», если въ это самое время Вольфрамъ строитъ своего «Парцеваля»— этого

какъ бы предтечу Лессингова «Натана» — на фундаментѣ примиренія и равенства между религіями, то почти за выраженіе этого примиренія можемъ мы принимать то обстоятельство, что столѣтіе спустя (1336 г.) одинъ еврей, *Самсонъ Пни*, является въ качествѣ переводчика при двухъ нѣмецкихъ поэтахъ, Клаусѣ Виссе и Филиппѣ Колинѣ Страсбургскомъ, которые по порученію Ульриха фонъ Раппольтштейна стали продолжать «Парцеваля». И такъ дѣйствительна была помощь его, что оба они въ заключеніи своей работы поставили ему памятникъ въ слѣдующихъ словахъ.

Еврей Самсонъ Пни, потратилъ много времени—
На эти «приключенія», и оказалъ намъ большое содѣйствіе.
Онъ для насъ перевелъ ихъ на нѣмецкій языкъ,—мы переложили это въ стихи.

До сихъ поръ еще изслѣдователи не потрудились достаточно выяснить, какое именно участіе, не смотря на гнетъ и преслѣдованія, евреи отъ тринадцатаго до пятнадцатаго столѣтія принимали въ нѣмецкой поэзіи, въ эпопеѣ какъ рыцарской, такъ и народной. Несомнѣнно, что нѣмецкіе евреи того времени читали поэтовъ въ большей степени, чѣмъ это извѣстно о нихъ, и были близко знакомы съ воззрѣніями средневѣковой поэзіи. Этому знакомству одолжено своимъ возникновеніемъ и развитіемъ цѣлое литературное теченіе въ еврейской литературѣ. По всей вѣроятности уже къ тринадцатому столѣтію относится одна еврейская обработка романтической саги о «Дворѣ короля Артуса», а нѣсколько эпическихъ стихотвореній, написанныхъ строфами «Нибелунговъ», отзвуки древней народной поэзіи, разсказываетъ въ концѣ этого періода о героическихъ фигурахъ Библіи.

Евреи сѣверной Франціи и Прованса, въ пору какъ дѣятельности трубадуровъ, такъ и распространенія разсказовъ, извѣстныхъ подъ названіемъ Contes et Fabliaux, принимали въ развитіи національной литературы еще болѣе живое участіе, чѣмъ евреи нѣмецкіе; тутъ и еврейскіе поэты избираютъ темами своихъ стихотвореній юриспруденцію любви, любовные суды и т. п.; даже такіе набожные истолкователи Библій, какъ Самуилъ б. Меиръ и его товарищи, указываютъ на пѣсни трубадуровъ, въ которыхъ «любовныя исторіи воспѣваются такимъ образомъ, что роли розданы обоимъ влюбленнымъ»,—а одинъ изъ послѣдующихъ, при объясненіи «Пѣсни Пѣсней» упоминаетъ даже о современной модѣ: «Еще и въ настоящее время любовники обыкновенно хранятъ локоны своихъ милыхъ, какъ дока-

зательства любви». Даже до того въ послѣдствіи дошелъ интересъ къ поэзіи, что «Книга Набожныхъ» не можетъ найти достаточно сильныхъ настояній для предохраненія отъ пагубно дѣйствующихъ на нравственность «Романсовъ».

Однако отраженіе этого интереса естественно имѣло мѣсто и въ еврейской литературѣ того періода. И тутъ пользуются современною склонностью къ популярному, къ модѣ на разсказы, чтобы вызывать и закрѣплять впечатлѣнія назидательнаго свойства. Не мало граціозныхъ эзоповскихъ басенъ разсказываетъ вышеупомянутый Исаакъ Корбель въ своей «книгѣ постановленій», съ цѣлью усилить ими впечатлѣніе своихъ религіозныхъ наставленій. Но между тѣмъ какъ онъ пользовался исключительно чужеземными сюжетами, его старшій современникъ, жившій въ срединѣ тринадцатаго столѣтія въ сѣверной Франціи, *Берахіа б. Натронаи Ганакданъ* (пунктаторъ) пріобрѣлъ большую славу въ качествѣ баснописца. До сихъ поръ еще недостаточно разъяснены отношенія средневѣковой поэзіи къ крупнымъ цикламъ индѣйской басни, которые въ своихъ странствіяхъ по всему свѣту образовывали, соотвѣтсвенно потребностямъ той или другой литературы, все болѣе и болѣе широкую рамку для вставлявшихся туда сказокъ и разсказовъ. Но изъ тьмы, окружающей именно Эзопа, Бидпаи и Локмана, уже выплываютъ опредѣленныя указанія, какую долю существующаго басеннаго матеріала слѣдуетъ приписать каждому отдѣльному циклу. Подобно всѣмъ современнымъ и послѣдующимъ писателямъ, Берахіа въ «Mischle Schualim» (басни о лисицахъ) также черпалъ изъ того-же источника. Имѣлъ-ли онъ своимъ непосредственнымъ образцемъ арабскую или еврейскую обработку «Kalilah we Dimnah», или пользовался только латинскимъ и французскимъ переводомъ индѣйскаго подлинника, былъ-ли онъ предшественникомъ знаменитой французской поэтессы, *Мари де Франсъ*, или она черпала изъ его сочиненій—всѣ эти и еще многіе другіе вопросы, касающіеся біографіи Берахіи, до сихъ поръ еще не рѣшены. Только его басни находятся у насъ въ рукахъ какъ несомнѣнный документъ, и посредствомъ ихъ получаемъ мы доступъ въ мастерскую его творчества. Басни эти, числомъ сто семь, занимаютъ приблизительно средину между крайнею лаконичностью Эзоповскаго разсказа и такою-же многорѣчивостью повѣствованія Бидпаи. Тонъ ихъ наивенъ и простъ; мораль, написанная рифмованною прозой, всегда заканчиваетъ басню. Характистическую особенность его изложенія составляетъ счастливое и часто очень юмористическое примѣненіе библейскихъ стиховъ въ переносномъ

смыслѣ, совершенно отличномъ отъ первоначальнаго буквальнаго. Въ этой формѣ музивнаго стиля Берахіа мастеръ. Переводъ конечно стушевываетъ эти тонкіе оттѣнки; но не смотря на это, басни о лисицѣ Берахіи были переведены на латинскій языкъ, а Лессингъ ввелъ ихъ даже въ нѣмецкую литературу.

Изъ басень собственнаго сочиненія — (въ книгѣ его находится не мало и такихъ) — слѣдующія сохранили вѣрнѣе, чѣмъ всѣ остальныя, свой своеобразный колоритъ и въ переводѣ.

Два оленя.

Два оленя стояли на берегу ручья и повидимому шептали на ухо другъ другу секреты. Проходилъ по большой дорогѣ человѣкъ, и любопытство побудило его приблизиться къ оленямъ. «Почему, друзья мои, — спросилъ онъ — вы говорите такъ тихо? Вѣдь въ этомъ уединеніи васъ никто не слушаетъ». — „Мы — отвѣтили олени — и не открываемъ одинъ другому никакихъ важныхъ тайнъ. Важная причина нашего стоянія рядомъ — скука". — Таинственно держащаго себя глупца часто принимаютъ за мудреца и отводятъ ему мѣсто въ совѣтѣ разумныхъ.

Воронъ и Падаль.

Голодный воронъ нашелъ на полѣ падаль и очень обрадовался ей. Онъ прыгалъ отъ радости, хлопалъ крыльями и пѣлъ грубымъ голосомъ такъ громко, что орелъ въ воздухѣ услышалъ его крики. „Что это значитъ? — подумалъ орелъ; — *это не крикъ ни побѣждающихъ, ни терпящихъ пораженіе*" (Исходъ 32, 18). Онъ спустился на землю, прогналъ ворона и унесъ мертвечину.— Съ тѣхъ поръ воронъ уже не кричитъ, когда находитъ падаль.

Волъ, Левъ и Козелъ.

Волъ увидѣлъ льва, бросился бѣжать и все слышалъ за собою его рыканіе. Наконецъ онъ залѣзъ за кусты, гдѣ спрятался и козелъ. Волъ увидѣлъ его и отскочилъ въ испугѣ. „Чего ты боишься, кумъ? — вскричалъ козелъ: — вѣдь мы оба выросли въ одномъ и томъ же стойлѣ". — „Такъ это ты? — сказалъ волъ; — а мнѣ сегодня все живое представляется львомъ: до такой степени напугалъ меня этотъ разбойникъ". *Кого преслѣдуютъ, тотъ боится своей собственной тѣни.*

Такимъ образомъ басня у Берахіи сохраняетъ еще свое первоначальное значеніе — простого разсказа съ скрытымъ смысломъ. Дидактическая цѣль у него, въ противоположность позднѣйшимъ баснописцамъ, не выступаетъ настоятельно наружу. Изъ другихъ его работъ, большею частью

этическаго содержанія, и научныхъ переводовъ, извѣстны немногія. Приписываемый ему переводъ книги Саадіи «Emunoth-we Deoth», кажется, принадлежитъ его тезкѣ. Но онъ навѣрно авторъ діалога «Dodi we-Nekhdi» (Дядя и Племянникъ) о разныхъ физическихъ вопросахъ, который по изслѣдованію оказался вольною переработкою «Quaestiones naturales» Аделара изъ Бата.

Кромѣ Берахіи, вѣроятно и многіе другіе еврейскіе поэты принимали участіе въ оживленіи и развитіи басенной литературы, которая въ то время, какъ извѣстно, сильно обогатилась новымъ матеріаломъ изъ восточныхъ источниковъ. Какъ это было съ философіею Аристотеля и медициною грековъ и арабовъ, такъ и въ этой области приняли на себя посредничество евреи, главнымъ образомъ испанскіе и французскіе. Этимъ путемъ индѣйскіе разсказы перешли или прямо въ арабскій языкъ, или въ персидскій и греческій, затѣмъ въ еврейскій и латинскій, а оттуда въ туземныя нарѣчія. По свидѣтельству одного изъ лучшихъ знатоковъ этой литературы, евреи ввели сюда несоотвѣтственно значительнѣйшую часть распространенныхъ въ Европѣ восточныхъ басень, сказокъ и разсказовъ. Въ то самое, быть можетъ, время — или немного позже — когда Берахіа писалъ свои «Басни о Лисицѣ», которыя еще Готтшедъ считалъ за переводъ «Рейнеке-Лисъ», въ Провансѣ появился еврейскій сборникъ басень «Chidot Izopito» (Сравненія Эзоповы), который, по мнѣнію новыхъ изслѣдователей, былъ обработанъ по французскому подлиннику двухъ существующихъ редакцій «Isopet». И въ это время также вышелъ въ Испаніи второй и для исторіи культуры самый важный переводъ древнихъ индѣйскихъ басень о шакалѣ «Kalilah we-Dimna», сдѣланный рифмованною прозой, *Іаковомъ б. Элеазаромъ* по порученію одного мецената, и въ настоящее время уже напечатанный, какъ и первый переводъ, ложно приписывающійся раввину *Іоэлю*. Этому же Іоэлю, на счетъ времени жизни котораго нѣтъ никакихъ свѣдѣній, приписывается и еврейскій переводъ романа о семи мудрыхъ мастерахъ, подъ заглавіемъ «Mischle Sandabar» (Синдибадъ или Синтипасъ?) — народной книги, пріобрѣвшей большую популярность какъ въ восточномъ, такъ и въ западномъ мірѣ и для которой посредникомъ въ «переходѣ съ востока на западъ» послужилъ только еврейскій переводъ. Еще Лессингъ смѣшивалъ этотъ сборникъ басень съ сборникомъ Бидпаи; только со времени открытія еврейской редакціи и перевода ея на нѣмецкій языкъ критика могла отнестись болѣе внимательно и сочувственно къ подлиннику этой удивительной книги, которая въ своемъ первоначальномъ

видѣ и даже еще въ позднѣйшей греческой переработкѣ была книгою королей, vademecum государей, впослѣдствіи же, и притомъ преимущественно въ нѣмецкой новой переработкѣ, сдѣлалась любимымъ народнымъ чтеніемъ, что̀ и спасло ее отъ забвенія. Оба эти труда стоятъ во главѣ „крайне обширнаго и вліятельнаго западнаго литературнаго цикла", и посредствомъ еврейскихъ переводовъ подлинника впервые вошли въ европейскую литературу. Отъ вышеупомянутаго Іакова б. Элеазара, „который хотѣлъ подражать арабамъ или опередить ихъ," сохранились еще самостоятельныя стихотворенія „Meschalim," которыя въ любви славятъ только духовное начало, сочиненіе о еврейской поэзіи «Sefer Hapardes» (Книга Рая), этическое разсужденіе «Sefer Gan Teüdoth», восхваляющее „превосходство мудрой души надъ животною и растительною," наконецъ нѣсколько трудовъ грамматическихъ и лексикографическихъ. Въ его стихотвореніяхъ, которыя авторъ вѣроятно собралъ въ Диванѣ, находятъ отсутствіе истинно-поэтическаго духа, который замѣнялся погонею за вычурными, чуждыми образами.

Въ родственную область вводитъ насъ въ Испаніи сборникъ басенъ *Исаака б. Саломона ибнъ Сагулы* (1244 г.), подъ заглавіемъ «Maschol Hakadmoni» (Сравненіе древнихъ временъ). Сочиненіе это по формѣ примыкаетъ къ другимъ еврейскимъ баснямъ и романамъ, манера вставки въ разсказъ чужеземныхъ сагъ и легендъ доведена здѣсь даже до непріятной крайности, но повидимому авторъ имѣлъ особенную, своеобразную тенденцію, на сколько онъ—о жизни и сочиненіяхъ котораго вообще извѣстно очень немного—въ этой книгѣ сражается «за еврейскую оригинальность противъ арабскаго элемента», что̀ не мѣшаетъ ему въ концѣ концевъ самому впасть въ арабскую манеру,—а затѣмъ аллегоризируетъ басню по преобладавшему тогда въ христіанской литературѣ направленію. Басни его въ послѣдствіи сопровождались наглядными иллюстраціями, изъ которыхъ одна изображаетъ—

Назира, (отшельника), излагающаго свое воззрѣніе,
И человѣка, раскаявающагося въ томъ, что онъ согрѣшилъ.

На этой картинкѣ передъ нами вооруженный человѣкъ, который очевидно исповѣдуется монаху. Въ его рукахъ четки съ крестомъ. Сагула старался придать въ своихъ стихахъ вполнѣ національный характеръ, т. е. сообразно Библіи, Талмуду и Мидрашу, не только еврейскому языку, но и «содержанію и формѣ, изложенію, сентенціямъ, образамъ и сравненіямъ». Въ этомъ состоитъ его оригинальность. Но онъ напрасно борется съ пре-

восходящими его силою образовательными элементами того времени; въ концѣ концовъ приходится ему сдѣлать имъ не мало уступокъ, и это обнаруживается какъ въ вынужденномъ, аллегорическомъ изложеніи его басень, такъ и во внѣшней формѣ пяти діалоговъ между авторомъ и спорящимъ съ нимъ, Makschan. Въ тенденціи противодѣйствовать подражательности арабамъ, а равно и въ удачномъ подборѣ сравненій изъ библейской и гаггадической литературы заключается своеобразность этого, весьма популярнаго въ средніе вѣка писателя. Но предпринятая Исаакомъ б. Сагулою борьба противъ чужеземной манеры дѣйствительно имѣла законное основаніе. Если уже подражаніе иностраннымъ литературамъ заняло слишкомъ широкое мѣсто въ еврейской, то еще болѣе слѣдовало сѣтовать о полномъ отчужденіи отъ этой послѣдней, отчужденіи, въ которомъ обвиняютъ многихъ поэтовъ той поры. Совершенно основательными представлялись теперь слова Харизи:

Сильною скорбью о томъ проникнулась душа моя,
Что замолкли для насъ звуки прекраснаго;
Прекрасный плодъ выростаетъ изъ лона Агари,
Но госпожа дома, Сарра, увы, бездѣтна!

Къ поэзіи «рабыни Агари», т. е. арабовъ, обращались въ то время многіе изъ лучшихъ сыновъ еврейскаго народа. Ужъ если самъ Іегуда Галеви вставлялъ въ свои еврейскія пѣсни кастильскіе стихи, то не удивительно, что ему подражали многіе, соблазнившіеся блескомъ арабской поэзіи. Имена какъ этихъ поэтовъ, такъ и ихъ произведеній, большею частью исчезли, и сохранилось только нѣсколько скудныхъ извѣстій. Значительнѣйшимъ между ними былъ, кажется, *Авраамъ ибнъ Сагль* (1200—1250 г.), жившій въ Валенсіи и славившійся магометанами той поры, какъ одинъ изъ граціознѣйшихъ пѣвцевъ любви. О немъ говорили, что онъ проникнутъ двойнымъ смиреніемъ—влюбленнаго человѣка и еврея; оттого его пѣсни и полны такой кроткой задушевности. За одну изъ его пѣсень даже скупые арабы заплатили десять золотыхъ, чѣмъ и вызвали сердитое замѣчаніе философа Аверроэса: «Погибнуть должно то государство, въ которомъ священная книга продается такъ дешево, а легкія, вѣтреныя пѣсни по такой дорогой цѣнѣ». Когда ибнъ Сагль, муза котораго не была посвящена вѣрѣ его отцевъ, утонулъ, другой поэтъ сказалъ о немъ: «Жемчугъ вернулся въ свою раковину». Кромѣ его, называютъ еще *Авраама ибнъ Алфахара*, *Ибнъ эль-Мудаввера* и др., дѣлавшихъ свою музу служительницею арабской поэзіи.

Въ хорѣ поэтовъ Андалузіи поетъ и женщина, *Касмунэ* или *Ксемона*, дочь также поэта, Измаила. До насъ дошли немногіе, но милые цвѣты ея творчества. Еще будучи дѣвушкой, она однажды смотрится въ зеркало и восклицаетъ:

Я вижу здѣсь виноградную лозу, пора собирать плоды.
Еще ни одна рука не протягивается къ нимъ.
Увы, скоро завянетъ моя молодость въ скорби и страданіи,
И тщетно ищетъ взоръ мой его, котораго не называю я.

Глядя на газель, которую Касмунэ сама выростила, она поетъ:

Только въ тебѣ, пробѣгающая по саду газель,
Въ тебѣ, робкой и темноокой, вижу я мой собственный образъ.
Обѣ мы живемъ одиноки, безъ всякихъ товарищей...
Будемъ же ждать терпѣливо, какъ велитъ судьба!..

Изъ этой экскурсіи въ чуждую область возвращаетъ насъ снова въ среду еврейской духовной жизни перпиньянскій поэтъ *Іосифъ б. Хананъ Эзоби* (1235 г.), главное сочиненіе котораго вызывало весьма различныя мнѣнія, но пользовалось большою популярностью въ народѣ. Это—свадебное стихотвореніе, посвященное авторомъ своему сыну Самуилу и озаглавленное «Ka'arath Kesef» (Серебряная Чаша). Между тѣмъ какъ одни критики находятъ, что они оказываютъ этому произведенію слишкомъ большую честь уже тѣмъ, что называетъ его вообще стихотвореніемъ, другіе видятъ въ немъ назидательную книгу, правда, лишенную широкаго поэтическаго размаха, но не безъ поэтическаго дарованія и милой сердечности. Правы, кажется, послѣдніе, между которыми находится также Рейхлинъ, который въ своемъ латинскомъ переводѣ называетъ Іосифа Эзоби «Iudaeorum poeta dulcissimus». Но несомнѣнно, что прекрасный духъ свободнаго изслѣдованія и благородной терпимости уже исчезъ въ этихъ сферахъ,—и намъ, видѣвшимъ до сихъ поръ поэтовъ постоянно на сторонѣ полнаго свободомыслія, страннымъ кажется слышать, какъ Эзоби настоятельно предохраняетъ своего сына отъ «греческой мудрости», сравнивая ея «виноградники» съ виноградниками Содома и Гоморры. За то отецъ рекомендуетъ ему изучать Талмудъ, еврейскую грамматику и искусство писать стихи. «Заботься о хорошемъ стилѣ. Стихотворенія свои долженъ ты чистить и обрабатывать семикратно, и особенно въ письмахъ твоихъ необходимъ чистый и плавный языкъ. *По стилю узнаютъ человѣка*». Такимъ образомъ дидактическое стихотвореніе Эзоби представляется намъ достойнымъ вниманія отраженіемъ современнаго направленія, которое все болѣе и болѣе

отдаляется отъ идеальныхъ достояній полуисчезнувшей поры и старается перенести образованіе новаго времени въ свою собственную область.

Дидактическій элементъ преобладалъ и въ сѣверофранцузской поэзіи тринадцатаго вѣка. Онъ раньше всякого другого нашелъ себѣ доступъ въ еврейскую поэзію, которой вѣдь собственно это направленіе не было чуждо никогда и основному характеру которой наиболѣе соотвѣтствуетъ подобная характеристическая окраска романовъ, басень и стихотвореній. Современной потребности въ такой эксплоатаціи библейскаго историческаго матеріала и окружающихъ его легендарныхъ цикловъ обязана своимъ происхожденіемъ и написанная конечно въ ту-же пору псевдо-эпиграфическая «Sefer Hajaschar» (Книга Праведныхъ)—библейскій эпосъ, который въ правильномъ и плавномъ, держащемся библейской манеры изложеніи передаетъ исторію отъ сотворенія Адама до времени Судей и прикрашиваетъ ее легендами изъ Гаггады, Корана, Іосифона и другихъ сочиненій. Что авторъ этого романа добивался также чести увидѣть свою книгу признанною за упоминаемую въ Библіи «Sefer Hajaschar»—это едва ли вѣроятно; тѣмъ не менѣе такое признаніе неоднократо выпадало ему на долю. Исключительно этико-дидактическую цѣль имѣетъ носящая такое же заглавіе книга грека *Зерахіи*, которая написана вѣроятно столѣтіе спустя и воззрѣнія которой на сотвореніе міра, на бытіе Божье, на религію сердца обличаютъ высокую нравственную зрѣлость. Авторъ знаетъ этическія сочиненія Бахіи и Іоны Герунди и пользуется ими, но при этомъ, для укрѣпленія читателя въ нравственныхъ обязанностяхъ, пользуется и Калила ве-Димна! По арабскимъ образцамъ несомнѣнно написана также поэтическая «Книга Морали» «Sefer Hamusar» испанца *Исаака б. Криспина*, жившаго вѣроятно въ XIII столѣтіи. Онъ самъ не выдаетъ себя за самостоятельнаго писателя, а сознается въ своей зависимости отъ арабскихъ образцовъ. Быть можетъ, эта зависимость была причиною втораго заглавія, подъ которымъ книга впослѣдствіи обращалась въ литературѣ, именно «Mischle Arab» (Арабскія Изреченія). Это еврейское сочиненіе было потомъ — неизвѣстно когда именно — снова передѣлан о въ форму арабскихъ кассидъ нѣкіимъ *Іосифомъ Ибнъ Хасаномъ*.

Но дидактическое направленіе того времени замѣтно и во многихъ переводахъ, назначеніе которыхъ — вносить въ еврейскую литературу свѣдѣнія, сентенціи и стихотворенія. Такою энциклопедическою книгою была въ то время, именно въ половинѣ тринадцатаго столѣтія, „Image du monde“ Вальтера Мецкаго, сочиненіе, которое скоро послѣ появленія

своего въ свѣтъ было переведено въ Лондонѣ съ французскаго на еврейскій языкъ *Хаимомъ б. Делкретъ*, или *Дёлекретъ*. Существующая въ различныхъ редакціяхъ книга «Zel Haolam» (Изображеніе Міра) разсуждаетъ въ 69 главахъ о человѣкѣ, мірѣ, природѣ, искусствахъ, раѣ и адѣ, Индіи Европѣ и Африкѣ, равно какъ и о различныхъ удивительныхъ вещахъ; въ существованіе которыхъ вѣрили при тогдашнемъ состояніи географической науки, напр. о холодныхъ слонахъ, которыми тушатъ огонь, индѣйскихъ женщинахъ съ щетиною, растущихъ въ Ирландіи на деревьяхъ птицахъ, людяхъ съ хвостами въ Британіи, источникахъ воды, ослѣпляющихъ всякого клятвопреступника или вора, который напьется изъ нихъ, наконецъ, о народѣ съ рогами, который жилъ тутъ же, въ самой Франціи.

Между тѣмъ какъ такимъ образомъ еврейскіе писатели принимали участіе въ современномъ образованіи и соединяли его пріобрѣтенія съ кругомъ своихъ собственныхъ мыслей, поэты продолжали держаться тѣхъ формъ и той манеры, которыя были указаны классиками новоеврейской поэзіи. Но ни эти формы, ни эта манера не имѣли уже той содержательности, которою умѣли воодушевлять ихъ старые мастера. Страсть къ стихотворству была особенно сильна въ Провансѣ. Упоминается большое число поэтовъ; многіе изъ нихъ только по именамъ, отъ другихъ многихъ сохранились и стихотворенія религіознаго и свѣтскаго содержанія; но мало такихъ, которые заслуживаютъ упоминанія даже въ этотъ періодъ эпигонства. Еврейская поэзія, «которая почти вездѣ предшествовала поэзіи туземной, продолжала также послѣ пробужденія этой послѣдней вести свое отдѣльное существованіе, не оставаясь однако безъ подчиненія вліянію новорожденной поэзіи той страны, гдѣ жили поэты. Есть поэтому различіе между поэтами провансальскими, нѣмецкими и испанскими. Въ этомъ, до сихъ поръ мало принимавшемся во вниманіе разнообразіи заключается источникъ той своеобразной прелести, которою вѣетъ на читатели отъ этихъ стихотвореній, не смотря на нѣкоторую монотонность и преобладаніе субъективности».

Между многими поэтами Прованса, пѣсни которыхъ Харизи находилъ глубокомысленными и полными силы, хотя онѣ и не были написаны на сладкозвучномъ языкѣ его земляковъ, выдаются только два, оба работавшіе въ различныхъ областяхъ, оба принадлежавшіе къ философскому направленію Маймуни и боровшіеся за него. Это — *Авраамъ б. Исаакъ Бедерси*, или Бедарши (1296 г.) и его сынъ *Іедаія Гапенини* изъ

Безьера (1305 г.). Авраамъ по преимуществу религіозный поэтъ, и какъ таковой—очень плодовитый, но при этомъ преданный искуственности, которая въ то время особенно въ Провансѣ проявлялась въ игрѣ словами, риѳмами и мыслями. Однимъ изъ его стихотвореній восторгался даже—какъ говорятъ—король арагонскій: но въ такомъ случаѣ это свидѣтельствуетъ скорѣе о терпимости короля, чѣмъ о его хорошемъ вкусѣ. Отъ произведеній Авраама сохранился одинъ Диванъ, гдѣ помѣщены элегіи, легенды гаггады, пѣсни дружбы и уваженія—адресованныя главнымъ образомъ къ его высокому покровителю, Тодросу Галеви, — сатиры и пародіи. Кромѣ того онъ сочинилъ молитву «Elef Alfin» состоящую изъ тысячи словъ, начинающихся съ Alef и «Bakaschat Halamdin», на Судный день, изъ 412 словъ, въ которыхъ находятся буквы только отъ Alef до Lamed, и при томъ съ Lamed въ каждомъ словѣ. Такимъ образомъ у Авраама было столько-же механическаго искуства въ стихотворствѣ, сколько и дурнаго вкуса. Объ этомъ послѣднемъ свидѣтельствуетъ и довольно большое стихотвореніе, «Chereb hamithapecheth» (Огненный Мечъ) *, которое въ 210 стихахъ имѣетъ цѣлью изложить исторію новоеврейской поэзіи и представить критику современнаго литературнаго творчества.

Стихотвореніе это обращено преимущественно противъ поэта *Исаака б. Горни*, котораго всѣ современники ставятъ очень высоко и который самъ называетъ себя «царемъ поэзіи», хотя отъ его поэтическихъ работъ не сохранилось почти ничего, — и въ немъ характеристично только высокое мнѣніе, которое Авраамъ имѣетъ о себѣ и своей дѣятельности. Онъ говоритъ о своихъ предшественникахъ и выражается такъ: «Но на сколько они были велики въ свое время, на столько-же я великъ въ мое. Человѣкъ превосходить животное даромъ слова, а я моихъ товарищей—поэтическимъ талантомъ. Если кто захочетъ помѣряться со мною, то я вступлю съ нимъ въ борьбу, и убѣжденъ, что останусь побѣдителемъ». Изъ болѣе подробнаго описанія такого поединка, судей, условій и т. п. видно, что Авраамъ думалъ при этомъ о jeux-partis и поэтическихъ состязаніяхъ провансальскихъ трубадуровъ, которые были знакомы ему и которыхъ хвалебнымъ и хулительнымъ пѣснямъ онъ старался подражать по своему. Такія состязанія были извѣстны и въ еврейской поэзіи; только тутъ предметомъ ихъ были не вопросы любви и ухаживанья **.

---

* Должно быть: вращающійся мечь. *Ред.*

** Въ нѣкоторыхъ рукописныхъ Диванахъ, хранящихся въ здѣшней Импера-

Авраамъ оплакиваетъ и упадокъ поэзіи въ то время, когда говоритъ: «Гдѣ теперь чудеса еврейской науки и поэзіи? Скорѣе ты найдешь ихъ въ литературѣ Прованса и латинской. Въ поэзіи Фолке и его товарищей обрѣтешь ты манну, изъ устъ Кардиналя благоухаютъ тебѣ нардъ и крокусъ». *Фолке де Люнель* и *Пьеръ Кардиналь* были, какъ извѣстно, послѣдними представителями провансальской поэзіи, какъ Авраама Бедерси можно причислить къ послѣднимъ дѣятелямъ поэзіи новоеврейской.

Въ научной области Авраамъ пріобрѣлъ себѣ извѣстность сочиненіемъ—теперь напечатаннымъ—«Chotham Tokhnith» (Печать Совершенства), еврейскою синонимикой, главное значеніе которой заключается конечно въ томъ, что она вообще является первымъ въ новоеврейской литературѣ словаремъ еврейскихъ синонимовъ.

Гораздо значительнѣе своего отца—сынъ его *Іедаіа Гапенини* или En Bonet Bedarschi (1305 г.), за краснорѣчіе свое прозванный единовѣрцами Hameliz (Краснорѣчивый), а христіанами — «еврейскій --Цицеронъ», поэтъ и писатель, выдающійся изъ ряда провансальскихъ стихотворцевъ. Уже семнадцатилѣтнимъ юношей написалъ онъ этическое сочиненіе «Hapardes» (Рай), которое въ четырехъ главахъ разсуждаетъ о богослуженіи и набожности, обязанностяхъ относительно друзей и враговъ, о жизни и ея мученіяхъ и о наукахъ. Первымъ поэтическимъ произведеніемъ его была вѣроятно та защита женскаго пола, которую онъ осьмнадцати лѣтъ отъ роду написалъ въ опроверженіе «Врага Женщинъ» Іегуды ибнъ Саббатая. «Другъ Женщинъ»—«Oheb Noschim»—есть аллегорическій разсказъ, въ которомъ галантный юноша старается всѣмъ оружіемъ діалектики, правда безъ особенной поэтичности, защитить прекрасный полъ отъ обвиненій мизантропическаго ненавистника женщинъ. Стихотвореніе посвящено двумъ товарищамъ юности, сыновьямъ почтеннаго don Salomo de los Infants въ Арлѣ. По примѣру отца онъ уже въ молодые годы написалъ также «Bakaschat Hamemin», молитву, въ которой каждое слово начинается съ Mem.

Но его богатая фантазія и поэтическое дарованіе скоро вывели его изъ этого круга въ другую область, гораздо болѣе соотвѣтствовавшую его способностямъ—область этической и дидактической поэзіи. Въ этой послѣдней,—никогда не разрабатывавшейся особенно сильно, въ слѣдствіе-ли борь-

---

торской публичной библіотекѣ, сохранилось нѣсколько поэтическихъ турнировъ Авраама съ товарищами. *Ред.*

бы между философіею и традиціею, или по причинѣ печальныхъ современныхъ обстоятельствъ, Іедаіа явился замѣчательнымъ дѣятелемъ. Его назидательное стихотвореніе «Bechinath olam (Изслѣдованіе Міра) пользовалось въ народныхъ кругахъ большою популярностью до тѣхъ поръ, пока еврейскій языкъ еще не былъ имъ чуждъ. Произведеніе это не только съ точки зрѣнія поэтической формы, но и по содержанію,—есть работа поэта, котораго мысли о мірѣ могутъ быть поставлены на ряду съ глубочайшими звуками пессимистической лирики. На нити нузивнаго стиля, которая не только искусно пускается въ дѣло, но и разрабатывается авторомъ, онъ нанизываетъ свои мысли о ничтожествѣ земной жизни, измѣряетъ всѣ высоты и глубины человѣческаго духа, ходитъ по великому лабиранту человѣческаго сердца, изображаетъ безотрадную преходимость всего земнаго, загадки человѣческой натуры, безпредѣльное страданіе человѣчества, — но при этомъ и свѣтлое величіе человѣческаго духа, высокую важность небеснаго начала и утѣшеніе, заключающееся въ безсмертіи. Языкъ сочиненія—роскошный образный языкъ, полный цвѣтовъ и звѣздъ, яркой и живой игры словъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ—выражающій благородныя зрѣлыя мысли, дышащій смѣлостью и энергіею. Игра словами и красками въ концѣ концовъ, правда, утомляетъ и ослабляетъ общее впечатлѣніе, но тѣмъ не менѣе нельзя не признать, что это «Изслѣдованіе Міра» построено на глубокомъ знаніи человѣческаго сердца, на фундаментѣ зрѣлаго житейскаго опыта и научнаго проникновенія въ предметъ. Взгляды, высказываемыя Іедаіею на счетъ времени и пространства, какъ формъ явленій, напоминаетъ родственныя съ ними воззрѣнія новыхъ философовъ, главнымъ-же образомъ Канта. Вотъ почему достоинство его стихотвореній признавалось во всѣ времена; Мендельсонъ перевелъ изъ него нѣсколько главъ, Лессингъ и Гете отнеслись ко Іедаіѣ съ большимъ вниманіемъ на основаніи вышеупомянутыхъ разсужденій о пространствѣ и времени. Первое гласитъ такъ:

Міръ—дикошумящій океанъ, раскинувшійся на необозримую ширину и не имѣющій дна;—время—шатающійся мостъ, перекинутый черезъ него.—Гніетъ этотъ мостъ и колеблется онъ, будучи укрѣпленъ только веревками—которыя уже до изготовленія ихъ были предназначены къ уничтоженію.—Но этотъ мостъ ведетъ туда, гдѣ обитаетъ непреходимое счастіе,—ведетъ къ созерцанію Того, Кто сидитъ тамъ на престолѣ среди вѣчнаго свѣта.—Всего нѣсколько пядей ширины имѣетъ мостъ, и не снабженъ онъ ни какими перилами,—и ты, смертный, ты, сынъ тлѣна и праха,—ты, увы, съ того самого дня, какъ сдѣлался странникомъ на землѣ,—долженъ тащиться по этому узкому мосту.—

Посмотри на эту стезю, какъ не широка она! Справа никакой дороги—слѣва тоже, а ты еще добиваешься славы и могущества!—Посмотри, какъ справа и слѣва уничтоженіе и смерть—вздымаются грозными стѣнами, и послѣ этого у тебя еще остается въ груди сердце?—Послѣ этого не лишается рука твоя силы, не умираетъ бодрость въ душѣ?—Или, быть можетъ, ты полагаешь свою силу въ дарахъ твоего счастія,—этихъ дарахъ, которые ты трудолюбиво собиралъ въ кучу,—которые добылъ тебѣ твой лукъ, поймала для тебя твоя сѣть?—Быть можетъ, разсчитываешь ты поставить ихъ плотиною—разгнѣваннымъ волнамъ могучаго моря, когда онѣ вздымаются до неба,—бичуемыя бурею божьею? Но скажи, въ тѣ часы, когда оно шумитъ громовыми раскатами—какъ тебѣ, бѣдному, спасти отъ него твою хижину?—Развѣ ты въ силахъ выдержать борьбу съ бурными волнами океана,—окружающаго тебя со всѣхъ сторонъ? Развѣ можешь ты вырвать у него побѣду?—О, только выпей до дна пѣнящійся кубокъ высокомѣрія, — опьянѣй отъ вина горделивости — и увы, будешь ты, пьяный, шататься на право, на лѣво — по опасной тропинкѣ, которую предстоитъ пройти тебѣ,—до тѣхъ поръ, пока не полетишь ты стремглавъ въ страшныя бездны,—въ водоворотъ міра, этого волнующагося океана...—И будешь ты падать изъ бездны въ бездну, не находя спасенія,—и ни одинъ голосъ не скажетъ: «*О, бездна, отдай его снова намъ!*»

Приписываемое Іедаіѣ Пенини шахматное стихотвореніе «Ma'adanne Melekh» (Лакомства Царя) оказалось по новымъ изслѣдованіямъ апокрифическимъ. Такимъ образомъ «Melizath Hasechok», дидактическое стихотвореніе о шахматахъ, написанное рифмованною прозой *Бонсеніоромъ ибнъ Іахіей* около полустолѣтія до того, въ видѣ зеркала хорошей нравственности и выдержанности, которымъ научаются въ этой глубокомысленной игрѣ,—это стихотвореніе должно быть признаваемо за древнѣйшую поэму этого рода въ ново-еврейской литературѣ. Изъ научныхъ работъ Іедаіи слѣдуетъ упомянуть преимущественно о пользовавшихся меньшею сравнительно съ другими извѣстностью объясненіяхъ къ Мидрашу, въ которыхъ авторъ защищаетъ духовное воззрѣніе Гаггады, о суперъ-коментаріи къ коментарію Пятикнижія Ибнъ Эзры, о нѣсколькихъ философскихъ сочиненіяхъ и переводахъ арабскихъ философовъ, наконецъ о вышеупомянутомъ уже посланіи къ Салomону б. Адерету.

Остальные писатели Прованса остались большею частью неизвѣстны, но вѣроятно между ними не было ни одного, который по своему значенію сравнился бы съ Іедаіею, а ужъ подавно превзошелъ бы его. Уже въ новѣйшее время нашли одну еврейскую и одну *французскую* элегію на мучениковъ города Труа (1288 г.)—обѣ вѣроятно принадлежащія одному и тому же автору, *Іакову б. Іегудѣ* изъ Лотарингіи—въ которыхъ есть «глубокое

выраженіе истинной страсти» и которыя обнаруживають истинное поэтическое дарованіе. Но богатый пѣснями Провансъ былъ родиною еще одного поэта, въ послѣдствіи переселившагося въ Италію и оставившаго послѣ себя значительныя произведенія какъ поэтическія, такъ и научныя. Это—*Калонимосъ б. Калонимосъ*—называвшійся также Maestro Calo—изъ Арля, города, который въ исторіи еврейской науки упоминается очень часто и съ почетомъ. Калонимосъ былъ вмѣстѣ и поэтъ, и ученый. «Онъ—по выраженію о немъ одного изъ современниковъ—просвѣщалъ ученыхъ своими прекрасными переводами», а по словамъ одного позднѣйшаго изслѣдователя—«превосходилъ всѣхъ своихъ современниковъ, какъ левъ». Между людьми, которые въ Провансѣ съ рѣдкимъ рвеніемъ и большимъ знаніемъ дѣла переводили важнѣйшія научныя сочиненія арабовъ (намъ извѣстно, что главнымъ средоточіемъ этого рода дѣятельности былъ вѣдь собственно Провансъ), между Іаковомъ б. Махиромъ, Самуиломъ б. Іегудой, Мозе ибнъ Тиббономъ и др., Калонимосъ рано занялъ почетное мѣсто. Его переводы съ арабского на еврейскій языкъ имѣютъ предметомъ философскія, медицинскія и математическія сочиненія Алфараби, Аверроэса, Косты б. Лука, Ахмеда б. Юсуфа, Гонейна, Эль Кинди, Рабіи, ибнъ Ридвана и другихъ писателей. Почти всѣ они до сихъ поръ находятся еще въ рукописномъ видѣ. Большую часть своихъ переводныхъ работъ Калонимосъ исполнилъ по порученію короля неаполитанскаго Роберта, бывшаго ревностнымъ покровителемъ науки и привлекавшаго къ своему двору многихъ еврейскихъ ученыхъ. По желанію короля Калонимосъ ѣздилъ и въ Римъ, вѣроятно съ научными цѣлями.

Въ Италіи уже въ то время вѣялъ духъ новаго времени. Разложеніе среднихъ вѣковъ началось именно въ ней; здѣсь церковь впервые потеряла свою силу и опору феодальнаго рыцарства; въ этой прекрасной странѣ впервые пробудился къ новой жизни духъ классической древности, и передъ нимъ должны были отступить назадъ средневѣковые идеалы. Данте, первый писатель, посвятившій благородству души, гражданству и свободному духу свою пламенную поэму, совершаетъ съ Виргиліемъ странствіе по міру духовъ; Петрарка и Боккаччіо провозглашаютъ зарю новаго духа любви и терпимости, и свѣжій строй жизни подготовляется на развалинахъ стараго и погибающаго. Такому интеллектуальному движенію не могли оставаться чуждыми и евреи всюду, гдѣ только терпѣли ихъ. Яркія искры этого плодотворнаго огня залетали и къ нимъ, и онѣ освѣщаютъ еврейскую письменность въ формѣ поэтическихъ образовъ и научныхъ произ-

веденій. Невозможно не видѣть въ работахъ Калонимоса и его товарищей вѣянія этого новаго духа,—духа, который сладкозвучными устами пѣснопѣвца провозгласилъ въ притчѣ о трехъ кольцахъ возвышенное ученіе о свободѣ совѣсти,—который побудилъ Боккаччіо поднять бичъ насмѣшки на безумные предразсудки,—который наконецъ—и это самое главное—воодушевилъ Данте къ великой борьбѣ за свободу духа.

Стихотворенія евреевъ, правда, продолжаютъ по прежнему писаться на еврейскомъ языкѣ и слѣдовать образцамъ макамъ въ музивномъ стилѣ, какіе были завѣщаны Харизи и другими предшественниками; но почти ни одно изъ нихъ не остается чуждымъ итальянскаго вліянія; читая ихъ, чувствуешь, какъ новый народный духъ шевелитъ крыльями и вторгается въ чужой языкъ. Изъ самостоятельныхъ работъ Калонимоса самая важная и самая интересная — еврейское стихотвореніе «Eben Bochan» (Пробный Камень). Здѣсь въ первый разъ передъ нами поэтическая сатира въ законченной композиціи. Поэтъ поставилъ себѣ задачею показать своему народу моральное зеркало, въ которомъ всѣ, большіе и малые, раввины и врачи, поэты и ученые должны увидѣть свои пороки и грѣхи. Даже еврейство иногда осмѣивается въ его празднествахъ и обрядахъ. Сатира исходитъ изъ юмористическаго міровоззрѣнія и имѣетъ фундаментомъ глубокую нравственность и религіозную задушевность. Она удовлетворяетъ почти всѣмъ условіямъ, которыя должно предъявлять этого рода стихотвореніямъ, и въ большинствѣ случаевъ избѣгаетъ опаснаго впаденія въ каррикатуру. По временамъ поэтъ, для котораго сатира есть слѣдствіе внутренняго душевнаго побужденія, который хочетъ не просто насмѣхаться, а дѣйствительно исправлять—принимаетъ и серьезный тонъ. Такъ прологъ и эпилогъ стихотворенія составляютъ религіозныя пѣсни, молитвы, въ которыхъ выражаются мысли о ничтожествѣ земной жизни, непостоянствѣ счастья, наслажденіи Богомъ, и оплакиваются бѣдствія евреевъ въ изгнаніи.

Сатира эта начинается объявленіемъ войны отуманеннымъ и ослѣпленнымъ людямъ. Затѣмъ авторъ смотрится самъ въ зеркало и заставляетъ также смотрѣться въ него товарищей. И вотъ идутъ пестрою чередой, рѣзко бичуемыя поэтомъ, всѣ пороки, слабости и преступленія современнаго общества. Самыя забавныя страницы представляетъ глава: «Женщинамъ все-таки лучше», въ которой Калонимосъ скорбитъ, что онъ родился мужчиной...

«Да, по истинѣ того поразила рука Господня—и тотъ долженъ терпѣливо переносить многія муки — и стыдъ и посрамленіе всяческихъ родовъ — кого

природа создала мужчиной:—жизнь его есть поле, жестоко опустошаемое, — и счастье, когда она не тянется слишкомъ долго!—Вотъ если-бъ напримѣръ самъ я былъ женщина,—какъ бы мнѣ удобно жилось и сколько было бы пріятныхъ развлеченій!—Въ интимныхъ женскихъ кружкахъ—меня прославляли бы за добрую нравственность, граціозность, скромность.—Безмятежно сидѣли бы мы за своимъ шитьемъ,—та за пяльцами, эта за веретеномъ,—а въ тѣ славныя ночи, когда такъ мило свѣтитъ луна, — мы собирались бы для обмѣна своихъ впечатлѣній — при огнѣ-ли камина или въ темнотѣ — и передавали бы другъ другу, о чемъ идутъ толки у людей,—о новостяхъ городскихъ и скандалахъ,—о модахъ и общинныхъ выборахъ.—Я бы не ограничивался дюжинными работами,—дѣлалъ бы самое тонкое шитье и вышивки—по бархату и шелку, цвѣты полевые—выдѣланные такъ искусно, точь въ точь какъ живые,—и всякіе другіе рисунки по моделямъ—чашечки цвѣтовъ, деревья, цвѣты, горшки съ растеніями,—и замки, колонны, храмы, ангельскія головки,—словомъ, все, что можно выдѣлать иголкой, — если только владѣешь ею искусно и безукоризненно.—Но иногда я тоже, хоть это и не благородно,—дѣлался бы даже замарашкой,—ибо у женщины важное занятіе и въ томъ,—чтобы тщательно наблюдать за кухней.—Меня бы не пугали пыль, зола на очагѣ,—черная копоть въ горшкахъ и печи.—я нисколько не затруднялся бы топоромъ и пилой дробить дрова, — и раздувать уголь изо всѣхъ силъ, — не взирая на то, что при этомъ въ глаза и въ носъ летитъ зола. — Но особенно дѣятельнымъ оказывался бы я въ тѣхъ случаяхъ—когда предстояло бы стряпать разныя кушанья и каши. А при наступленіи праздниковъ съ ихъ свѣтлыми церемоніями—я очень, даже въ высшей степени заботился бы—о выборѣ надлежащаго украшенія для ушей и рукъ,—шеи и груди, локоновъ и одежды,—выборѣ самого дорогого, что есть въ благородномъ бархатѣ и шелкѣ,—такого всего, что какъ нельзя больше идетъ къ лицу. — И во все горло пѣлъ бы я веселыя пѣсни—и бѣгалъ бы, плясалъ, прыгалъ.—А будь я дѣвушка и достигни зрѣлыхъ лѣтъ,—когда развернулась бы пышно вся моя красота, — какое счастье, если бы небо оказалось благосклоннымъ мнѣ — и изъ урны судьбы позволило мнѣ вынуть себѣ жребій—жениха, сердце котораго воспламенилось бы любовью ко мнѣ—красавца и молодца, который предложилъ бы мнѣ сердце и руку!..—Какое счастіе быть любимою имъ въ тѣсномъ союзѣ душъ, — и какъ любила бы я его отъ всей полноты сердца! — Точно государыня, проводила бы я жизнь—лежа на мягкихъ подушкахъ, окруженная всѣми прелестями любви—окутанная въ бархатъ и богатый шелкъ,— украшенная золотомъ и жемчугами,—которымъ мужъ щедро надѣлялъ бы меня — чтобы усиливать свою любовь и мои прелести».

И такъ далѣе въ этомъ же родѣ. Но наконецъ поэтъ соображаетъ, что вѣдь всѣ эти сѣтованія совершенно напрасны, и заканчиваетъ главу словами:

Приходится, стало быть, терпѣливо покориться; — вѣдь всякое страданіе оканчивается съ жизнью. — Наши мудрецы вѣдь очень серьезно поучаютъ

насъ, — что должно съ благодарностью восхвалять Бога за все, — радостно славить Его за радость и счастье — и съ преданною покорностью Ему даже въ несчастіи. — Пусть же губы мои, хотя и вопреки моему чувству, — произносятъ обычное славословіе: — Мой Богъ и Владыка, вѣчная честь и хвала Тебѣ за то, — что Ты *не* создалъ меня женщиною!..

Но насмѣшка Калонимоса становится гораздо рѣзче, когда онъ изображаетъ испорченность міра вообще и своего времени въ частности. Задушевною молитвою къ Богу о томъ, чтобы Онъ избавилъ свой народъ отъ этого зла, и поэтически воодушевленною картиною мессіанскаго времени оканчивается «Пробный Камень». Болѣе грубымъ юморомъ проникнуто другое, болѣе позднее сочиненіе Калонимоса — «Massekheth Purim» «Трактатъ на праздникъ Пурима» — пародія, въ которой авторъ удачно осмѣиваетъ методу и ходъ мыслей Талмуда и съ глубокою серьезностью говоритъ объ обязанности пить вино въ Пуримъ. Но остроумная и во всякомъ случаѣ безвредная иронія впослѣдствіи, когда веселости и шуткѣ пришлось удалиться изъ жилищъ Іуды, неоднократно истолковывалась въ дурную сторону: Калонимосъ былъ осужденъ, какъ «поэтъ безбожникъ», и многіе экземпляры его сочиненія сожжены.

Третій, во многихъ отношеніяхъ важный трудъ, но исполненный раньше вышеупомянутыхъ, есть переводъ и обработка извѣстной арабской сказки изъ статей Энциклопедіи «чистыхъ братьевъ» въ Басрѣ — «Ichwân uççafa», изображающей диспутъ, происходящій подъ предсѣдательствомъ короля духовъ между людьми и животными касательно взаимныхъ превосходствъ тѣхъ и другихъ. Сказка эта составляетъ часть двадцать перваго трактата Энциклопедіи, трактующаго о различныхъ видахъ животныхъ, удивительномъ строеніи ихъ тѣла и удивительномъ образѣ ихъ жизни. Въ еврейскомъ переводѣ Калонимоса она озаглавлена «Iggereth Ba'ale Chajim» (Разсужденіе о животныхъ). Этотъ «Споръ между человѣкомъ и животнымъ» преслѣдуетъ тоже этическія цѣли въ сатирической формѣ; и здѣсь рѣзко бичуются человѣческія заблужденія и пороки. Вотъ почему тенденція этого сочиненія была особенно симпатична Калонимосу, и онъ поспѣшилъ окончить свой переводъ въ семь дней. Трудъ его имѣетъ большую важность и въ томъ отношеніи, что благодаря ему, вышеупомянутая арабская сказка сдѣлалась извѣстною и на западѣ.

Такимъ образомъ Калонимосъ былъ не только поэтъ, но и ученый и переводчикъ. До настоящаго времени, однако, изъ архивной пыли добыто только его посланіе къ испанскому философу Іосифу Каспи — философское

сочиненіе полемическаго характера. По порученію короля Роберта онъ, повидимому, переводилъ преимущественно медицинскія и математическія сочиненія. Одно изъ нихъ, «Sefer Hamelakhim» (Книга Царей) еще сохранилось въ отрывкахъ, и такъ какъ авторъ здѣсь трактуетъ отвлеченнымъ образомъ о взаимныхъ отношеніяхъ чиселъ между собою, то оно свидѣтельствуетъ о его познаніяхъ въ математикѣ, которою, какъ извѣстно, евреи всегда занимались очень усердно. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно своимъ заглавіемъ указываетъ на высокаго покровителя, который содѣйствовалъ ученымъ занятіямъ Калонимоса.

Современникомъ и другомъ Калонимоса былъ превосходившій его поэтическою самостоятельностью *Эммануилъ б. Саломонъ* изъ Рима (ок. 1270—ок. 1330 г.), прозванный «средневѣковымъ Гейне», а также «еврейскимъ Вольтеромъ», хотя оба сравненія не мѣтки, такъ какъ они съ одной стороны дѣлаютъ этому писателю слишкомъ много чести, а съ другой—недостаточно полно опредѣляютъ сущность его поэзіи. Эммануилъ также имѣлъ своего мецената. Примѣръ, подававшійся владѣтельными дворами, очевидно дѣйствовалъ на другія сферы. И такимъ образомъ появляются также богатые еврейскіе меценаты, содѣйствующіе научнымъ трудамъ своихъ ученыхъ единовѣрцевъ и ихъ поэтической производительности. «Государь» Эммануила побуждаетъ его собрать и привести въ извѣстный порядокъ сочиненныя имъ въ разныя поры его жизни стихотворенія, придавъ сборнику такую форму, какъ будто все это произносилось авторомъ на поэтическомъ состязаніи. Такимъ путемъ возникло значительнѣйшее сочиненіе Эммануила—«Mechabberoth», свидѣтельствующее о силѣ, ломъ остроуміи автора, поэтическомъ дарованіи и умѣньи владѣть языкомъ и напоминающее лучшіе образцы въ этомъ родѣ, преимущественно же «Tachkemoni» Харизи.

О систематичности и законченности композиціи въ этомъ трудѣ, конечно, не можетъ быть и рѣчи, принимая во вниманіе поводъ и способъ его составленія. Это, какъ замѣчено выше, написанные въ разное время и въ различныхъ настроеніяхъ стихи, пародіи, новеллы, эпиграммы, двустишія, сонеты, даже молитвы,—но все это съ юмористическою тенденціею и окраскою. Авторъ беретъ вещи, какъ онѣ есть, и даетъ имъ развиваться въ ихъ собственной комичности. Онъ именно больше комикъ, чѣмъ юмористъ; ибо юмористъ долженъ быть чище, милѣе, и извлекать изъ глубины души ощущенія, служащія «вѣрнымъ отголоскомъ многотоннаго, но при этомъ сохраняющаго свое единство человѣческаго сердца», которыя

ему слѣдуетъ сливать во едино такъ, чтобы производить впечатлѣніе полной, умиротворяющей гармоніи. Такой особенности у Эммануила нѣтъ и слѣда; даже молитвы его написаны въ такомъ тонѣ, что представляются ироническими или пародіями. Рѣдко блеснетъ въ его стихотвореніи искра чувства или поэтической задушевности; онъ всегда объективенъ, остроуменъ, холоденъ, а главное — легко относится ко всему. Эта легкость отношенія, вмѣстѣ съ остроуміемъ, составляютъ основную черту его творчества. Тоже самое замѣчается по временамъ и у Харизи, равно какъ и у многихъ другихъ писателей, но тутъ оно скоро исчезаетъ и обыкновенно уступаетъ мѣсто самой глубокой серьезности. Эммануилъ же остается такимъ постоянно и умышленно, онъ даже грязенъ и циниченъ, и уже поэтому не можетъ производить никакого юмористическаго впечатлѣнія. Смотря на здѣшній міръ въ томъ освѣщеніи, которое придаетъ ему остроуміе Эммануила, мы точно смотримся въ испорченное, кривое зеркало, ибо авторъ не щадитъ самыхъ высокихъ вещей, и самое низкое не представляется ему слишкомъ ничтожнымъ для того, чтобы и это дѣлать предметомъ своей насмѣшки. Конечно, комичный эффектъ достигается, и читатель смѣется; но ничего больше и не желаетъ авторъ. Поэтому странно сравнивать его съ Гейне, а ужъ подавно съ Вольтеромъ, которые оба и въ поэтическомъ смыслѣ стремились къ высокой цѣли и достигали ее.

Но дѣятельность Эммануила всетаки составляетъ своего рода эпоху въ еврейской литературѣ, такъ какъ онъ внесъ въ нее смѣлое остроуміе и безграничную вольность—свойства, появлявшіяся въ ней до тѣхъ поръ только спорадически. Испанскіе поэты воспѣвали силу любви высокими и чистыми звуками; муза ихъ была чиста и цѣломудрена, какъ лилія Сарона; муза Эммануила была создана изъ болѣе грубаго матеріала, скачки его остроумія напоминаютъ болѣе итальянскихъ поэтовъ, чѣмъ еврейскихъ, которые и въ сатирическихъ стихотвореніяхъ преслѣдуютъ преимущественно этическія, или исключительно религіозныя цѣли. Если такимъ образомъ Эммануилъ стоитъ почти одиноко въ исторіи еврейской поэзіи, то представлялось конечно естественнымъ поискать аналогическихъ явленій въ родственныхъ областяхъ. Но было бы преувеличено видѣть въ староитальянскомъ раввинѣ одного изъ первыхъ защитниковъ доктрины освобожденія плоти, или называть его «Mechabberot» pendant къ «Тристану и Изольдѣ», гдѣ спиритуалистическая идея тоже побѣждается сенсуализмомъ чувства любви. Эммануилъ не отрицалъ спиритуалистическую идею еврейства; его насмѣшка преслѣдуетъ только ея уклоненія и въ этомъ

случаѣ не останавливается на пол-пути, такъ какъ необузданный поэтъ не щадитъ и самыхъ священныхъ вещей. Поэтому ортодоксія послѣдующаго времени и осуждала Эммануила, въ убѣжденіи, что эта насмѣшка должна имѣть пагубныя послѣдствія.

Форма, въ которой Эммануилъ примѣняетъ еврейскій языкъ къ проявленіямъ своего смѣлаго остроумія, тоже имѣетъ образцами больше древне-провансальскихъ и итальянскихъ писателей, чѣмъ еврейскихъ; самые разнообразные виды поэзіи пестро смѣшиваются въ 28 вратахъ его книги. Прекраснѣйшія между его стихотвореніями — сонеты съ перемежающимися риѳмами; лучшія по языку тѣ, которыя написаны поэтическою прозой. Музивный стиль употреблялъ Эммануилъ съ тою же смѣлостью, которою отличались въ этомъ отношеніи его предшественники; только у него злоупотребленіе библейскимъ словомъ переходитъ въ циническія шутки и веселыя выходки.

Что же касается до содержанія этихъ произведеній, то трудно представить картину его, именно по отсутствію законченности и стройности въ композиціи и вслѣдствіе того, что отдѣльныя новеллы, пародіи, письма, вопросы и отвѣты, похвальныя рѣчи и стихотворенія не связаны между собой никакою крѣпкою нитью. Но двадцать восьмыя врата его сочиненія имѣютъ опредѣленный планъ, способный возбудить живой интересъ. Эта глава написана подъ вліяніемъ «Божественной Комедіи» Данте и также изображаетъ странствіе по раю и аду. Эммануилъ былъ друженъ съ Данте, и сохранился его сонетъ на итальянскомъ языкѣ, въ которомъ онъ оплакиваетъ смерть великаго поэта. Извѣстны также два сонета друзей Данте— Бозоніо ди Агоббіо и Чино ди Пистоя, изъ которыхъ видно, что еврей «Маноэлло» былъ свой человѣкъ въ кругу Данте. И дѣйствительно, у Маноэлло были съ авторомъ «Божественной Комедіи» многіе пункты соприкосновенія. «Оба они восприняли въ себя весь образовательный матеріалъ прошедшаго; Данте—церковные, схоластическіе и романтическіе элементы, Эммануилъ—библейско-талмудическіе и маймуново-философскіе и ново-еврейскіе. Оба переработали этотъ разнообразный матеріалъ въ одно органическое цѣлое и создали изъ него новый видъ поэзіи». Само собою разумѣется, что способомъ совершенія этой работы они значительно отличаются другъ отъ друга. «Данте сочиняетъ божественную комедію, Эммануилъ — человѣческую». Кто хочетъ вполнѣ уяснить себѣ это различіе, пусть сравнитъ главу, въ которой Эммануилъ забавно изображаетъ свою, преисполненную комическаго самовосхваленія встрѣчу съ коментировавшимися имъ библей-

скими писателями, и тѣ пѣсни «Чистилища», гдѣ Данте исповѣдуется Беатриче въ своихъ грѣхахъ и съ такимъ потрясающимъ смиреніемъ, но въ тоже время съ такою религіозною радостью говоритъ объ испытаніи въ вѣрѣ, надеждѣ и любви, которому подвергаютъ его три апостола. Но еще болѣе обнаруживается вышеупомянутое различіе при сравненіи поэтическаго достоинства обоихъ произведеній и принимая во вниманіе то прочное и образовательное вліяніе, которое до сихъ поръ имѣетъ безсмертная поэма Данте. Если итальянецъ неизмѣримо превосходитъ въ этомъ отношеніи еврейскаго коллегу своего, то этотъ послѣдній, относительно образа мыслей, отнюдь не уступаетъ Данте; онъ даже стоитъ выше его по гуманности и просвѣщенности взгляда. Въ его «раю» нашли себѣ мѣсто и тѣ набожные люди всѣхъ народовъ, которыхъ Данте не впустилъ въ свое жилище блаженныхъ. Данте еще не совсѣмъ одержалъ побѣду надъ схоластикой, онъ старался соединить ее съ романтизмомъ; Эммануилъ уходитъ за предѣлы схоластики, но перестаетъ вѣрить и въ романтизмъ. Его стихотвореніе заканчивается истиннымъ гимномъ будущности человѣчества:

> Все равно, какое названіе ни дано—той или этой странѣ высочайшимъ божествомъ,
> Надъ всѣми людьми царитъ вѣдь—одна и та же сила,
> Которая невидимо хранитъ весь міръ—и все, въ немъ существующее.
> Одно и тоже высшее существо—умѣетъ читать въ сердцахъ всѣхъ людей,
> И отеческая душа его видитъ повсюду доброе.
> И одинъ и тотъ же вѣрный пастырь—соберетъ всѣ стада,
> Когда засвѣтитъ великое утро, — которое снова соединитъ всѣхъ разсѣянныхъ.

Крайне трудно даже по существующимъ прекраснымъ переводамъ стихотвореній Эммануила дать точное понятіе о его поэзіи. Главнымъ образомъ осмѣиваются у него «рогоносцы» и безобразныя женщины. «Только тогда можно кинуть женщину — говоритъ онъ — когда она очень стара и безобразна». И когда онъ хочетъ охарактеризовать какого нибудь ненавистнаго для него человѣка, то самымъ дѣйствительнымъ средствомъ представляется ему сравненіе съ безобразною женщиною: «Я ненавижу его также сильно,— какъ влюбленный ненавидитъ женщину, которая держитъ себя цѣломудренно — какъ безобразная женщина боится зеркала — и какъ дочери веселья противна воздержность». Изображеніе мукъ въ аду натурально не входило въ планъ Эммануила. Напротивъ того, въ его Inferno очень весело. Онъ встрѣчаетъ тамъ величайшихъ философовъ всѣхъ націй, помѣщая ихъ сюда конечно иронически.

«Вотъ Аристотель, блѣдный и обезображенный, за то, что онъ вѣрилъ въ вѣчность міра. — Вотъ поджариваютъ Галена, великаго врача — за его выходки противъ Моисея. — Вотъ Алфараби приходится раскаяваться въ томъ, — что онъ осмѣливался говорить—будто соединеніе человѣческаго духа съ духомъ божьимъ—смѣшная бабья болтовня и будто души умершихъ—снова возвращаются на землю въ новыхъ тѣлахъ.—Тутъ въ уголкѣ Платонъ—плачется на свое заблужденіе — что онъ считалъ свои слова пророчествомъ — и идеямъ придавалъ реальность. — Здѣсь Иппократъ, не желавшій никому позволить — узнать его мудрость. — Тамъ осмѣивается Авиценна, выдумавшій — что въ здѣшнемъ мірѣ — человѣкъ можетъ быть рожденъ безъ отца-человѣка».

Въ восхваленіяхъ женской красоты Эммануилъ неистощимъ. Тутъ его поэзія ближе всего подходитъ къ итальянскимъ образцамъ его знаменитыхъ современниковъ. Одинъ изъ его граціознѣйшихъ сонетовъ написанъ на прекрасные глаза возлюбленной.

О, милая газель. Восторгомъ
Наполняетъ твой взглядъ, подымаясь къ свѣту,
Ибо изъ чарующихъ глазъ
Исходитъ міръ, способный осчастливить даже боговъ,
И лучи, затмѣвающіе сіяніе солнца.
Губы твои —ворота утренней зари,
Украшающія охваченное пламенемъ небо.
А эти глаза, не небесныя ли звѣзды они, —
(Такой вопросъ часто я задавалъ себѣ)
Которыя только Богъ могъ послать издали,
Чтобы они освѣщали дни нашей жизни,
И чтобы красота другихъ существъ убѣждалась,
Что она похожа на былинку среди большой дороги.

Перемежающимися ксеніями написана сатирическая параллель между двумя дѣвушками: красавицею Тамаръ и безобразною Беріей:

Тамаръ подымаетъ рѣсницы,—и на небо смотрятъ звѣзды;
Опускаетъ взглядъ, и просыпаются тѣ,—которыхъ уже покрыла могильная земля.
Берія подымаетъ глаза, — и ужасъ убиваетъ василисковъ;
Отъ этого взгляда — не удивляйтесь — убѣгаетъ самъ чортъ.
Тамары божественную красоту—можетъ ли изобразить языкъ смертный?
Вѣдь сами боги думаютъ—что она родилась въ небѣ.
Берія приноситъ пользу міру—особенно осенью, предъ сборомъ плодовъ,
Когда только рожами можно спугнуть чорта.
Тамаръ! Если-бъ тебя видѣлъ Моисей,—онъ кинулъ бы
Мѣдное изображеніе змѣи,—и твоимъ образомъ исцѣлилъ бы человѣчество.

Берiа! Если оставляетъ меня на время скорбь,—то совсѣмъ не исчезаетъ
она никогда:
Стòитъ мнѣ встрѣтить тебя—и скверное настроенiе возвращается.
Тамаръ, кудреобильная,—утромъ привѣтствуетъ солнце; но оно
Прячетъ въ облака свою голову,—потому что стыдится своей лысины. —
Берiа! Если случится мнѣ—встрѣтить тебя въ день новаго года,—
То я знаю, что этотъ годъ—не будетъ для меня благопрiятный.
Тамаръ улыбается—и исцѣляетъ кровавыя раны сердца,
Подымаетъ голову—и со стыдомъ прячутся звѣзды.
Берiю право слѣдовало бы—переселить къ ангеламъ—
Тогда небо непремѣнно—поспѣшило-бы уйти на землю.
Тамаръ похожа на луну.—Но одна разница между ними:
Великолѣпное сiянiе Тамаръ—никогда не тускнѣетъ.
Берiа имѣетъ кое-что божеское:—говорятъ, что никто
Не можетъ взглянуть въ лице боговъ—безъ того, чтобъ почувствовать
страшное раскаянiе.
Тамаръ! Будь похоже созвѣздiе «Дѣвы»—на тебя, никогда солнце
Не побѣжало-бы отъ «Дѣвы»,—чтобъ перейти къ «Вѣсамъ!»
Берiа! Знаешь-ли,—почему Мессiя все медлитъ приходомъ?
Ужъ давно наступило его время,—но онъ прячется отъ тебя.
Тамаръ! Ты спрашиваешь, — совершаются ли еще теперь божественныя
чудеса?
Посмотри въ зеркало!—Оно доказываетъ, что чудеса еще существуютъ.

Но этотъ легкiй и веселый поэтъ Эммануилъ написалъ также нѣсколько очень серьезныхъ экзегетическихъ сочиненiй и коментарiи къ «Пятикнижiю», «Псалмамъ», «Притчамъ Саломона», «Пѣснѣ Пѣсней» и другимъ библейскимъ книгамъ *—и всѣ эти труды нисколько не отдаляются отъ господствовавшей въ то время аллегорически—схоластической манеры. Въ свое время они даже цѣнились очень высоко, и его коментарiй къ «Притчамъ» былъ одно изъ первыхъ сочиненiй, оттиснутыхъ на еврейскихъ книгопечатныхъ станкахъ въ Италiи. Но славу себѣ онъ прiобрѣлъ собственно какъ поэтъ, и «съ удивленiемъ видимъ мы, какъ еврейская муза, обыкновенно держащая себя такъ цѣломудренно и съ такимъ достоинствомъ, и даже въ тѣхъ случаяхъ, когда ей приходится, какъ напр. въ «Пѣснѣ Пѣсней», воспѣвать самымъ чувственнымъ образомъ любовь, запечатлѣвающая это чувство выраженiемъ глубокой и благородной сердечности,—какъ эта самая муза у Эммануила несется въ дикой вакхической пляскѣ, вѣтреничаетъ, вызы-

* Слѣдуетъ замѣтить, что почти всѣ экзегетическiя сочиненiя Эммануила изданы нынѣ автографическимъ способомъ извѣстнымъ аббатомъ П. Перро въ Парижѣ. *Ред.*

ваетъ похотливые взгляды и не стыдится никакой наготы». Но этотъ же человѣкъ становится глубоко-нравственнымъ и искренно набожнымъ, когда ему нужно выступить на защиту своей вѣры или уясненіе ея; и какъ нельзя лучше характеризуетъ его то обстоятельство, что основную мысль «Пѣсни Пѣсней» онъ резюмировалъ въ положеніи: *«Любовь есть средоточіе, вокругъ котораго вращается все ученіе Торы»*.

По одной геніальной гипотезѣ, Эммануилъ въ мудромъ руководителѣ Даніилѣ, котораго онъ избралъ себѣ для странствія по раю, имѣлъ цѣлью возвеличить своего друга Данте. Если оно дѣйствительно такъ, то фактъ этотъ былъ бы весьма характеристиченъ для положенія еврея, чувствующаго себя до такой степени дома въ кругу, который поставилъ задачею своей жизни развитіе самого народнаго элемента, національнаго языка и національной литературы, и въ противоположность фантастическому бреду и чудесамъ прошедшаго времени создалъ въ обществѣ склонность къ правдѣ въ природѣ и жизни.

Чѣмъ болѣе эта романтическая литература разработывалась и ясною, простою прозою изображала привлекательныя происшествія, чѣмъ болѣе поэтому новелла заступала мѣсто рыцарскаго романа, тѣмъ усерднѣе обращались писатели къ сказкамъ и преданіямъ востока, представлявшимъ въ этомъ отношеніи богатый матеріалъ. И если бы Маноэлло могъ еще читать разсказы своего младшаго современника Бокаччіо, то онъ узналъ бы многое, если не большую часть, изъ восточнаго легендарнаго цикла, часто служившаго посредникомъ для передачи западу индѣйскихъ, персидскихъ и арабскихъ сказокъ и повѣствованій. Двойной еврейскій и латинскій переводъ «Kalilah we Dimnah», сдѣланный крещенымъ евреемъ *Іоанномъ Капуанскимъ* (1262—1278 г.), «Mischle Sandabar» и другихъ сочиненій, преимущественно же 39 разсказовъ «Disciplina Clericalis» *Петруса Альфонсуса*, тоже крещенаго еврея (1106 г.), большею частью заимствованные изъ арабскихъ и еврейскихъ источниковъ—составляютъ источники, изъ которыхъ черпали «Fabliaux», «Gesta Romanorum», «Cento novelle antiche», а изъ этихъ послѣднихъ—Бокаччіо для своего «Decamerone». Что евреи при этомъ вплетали сюда свои собственные легендарные циклы, видно изъ странствій многихъ сказаній, родина которыхъ—Талмудъ или Мидрашъ и которыя нашли себѣ путь даже въ новые сборники сказокъ. Такъ восточная легенда объ Александрѣ оставалась во время всѣхъ среднихъ вѣковъ самымъ любимымъ повѣствовательнымъ матеріаломъ; священникъ Лампрехтъ даже пользуется для своей

«Пѣсни объ Александрѣ» раввинскими легендами и для объясненія значенія загадочнаго камня выводитъ на сцену еврея. Приписываемая Гаону Ниссиму книга *Ниссима*, внука Ашера б. Мешуллама, также обязана своимъ возникновеніемъ этой смѣси легендъ тринадцатаго столѣтія. Она имѣетъ нѣсколько заглавій, изъ которыхъ самое извѣстное—«Sefer Ma'asioth» (Книга Исторій), и представляетъ собою сборникъ гаггадическихъ разсказовъ и нравственныхъ изреченій изъ Талмуда, Мидраша и прежнихъ сочиненій той же литературы. Впрочемъ источники Ниссима критически еще не открыты; но хорошо извѣстно, что его книга заключаетъ уже въ себѣ сказанія изъ нѣмецкихъ литературныхъ цикловъ, между тѣмъ какъ съ другой стороны онъ въ свою очередь посредственно дѣйствовалъ на нихъ. Въ нѣмецкихъ проповѣдяхъ тринадцатаго столѣтія находятся многіе мидрашимъ, изложенные на манеръ Ниссима, а изреченіями, пѣснями и суевѣрными дѣяніями Каббала оказала нѣкоторое вліяніе на народную жизнь и народную литературу среднихъ вѣковъ. Такимъ образомъ при каждомъ сравнительномъ соображеніи въ литературѣ всегда невольно является мысль, какъ трудно «провести границу между творческою дѣятельностію человѣческаго духа и его только возобновляющеюся производительною силой», какъ трудно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ критически рѣшить, первобытенъ-ли данный продуктъ, или заимствованъ откуда либо.

Само собою разумѣется, что и вліяніе иноземныхъ литературъ на евреевъ было велико. Мы уже упоминали, что во всѣхъ философскихъ и поэтическихъ произведеніяхъ итальянскихъ евреевъ тринадцатаго и четырнадцатаго столѣтія уже слышится свѣжее вѣяніе пробудившагося духа. Надежнѣйшее свидѣтельство тому представляетъ намъ Эммануилъ, который въ своихъ достоинствахъ есть представитель древне-провансальскихъ формъ стихотворства и философской схоластики, а въ своихъ недостаткахъ—представитель самомнѣнія и фривольности, которыя не были чужды и современникамъ. Эммануилъ самъ создалъ свою школу въ еврейской литературѣ. Ни его товарищамъ, ни преемникамъ не удавалось найти тотъ легкій тонъ, съ которымъ онъ иронизировалъ надъ міромъ, и никто не отваживался писать въ такомъ же фривольномъ тонѣ. А между тѣмъ этотъ тонъ былъ въ ту пору въ самомъ воздухѣ Италіи, и поэзія была какъ дома и между евреями той страны. Мало того: ею даже занимались, какъ искуствомъ, какъ средствомъ пріобрѣтенія. О многихъ писателяхъ того времени существуютъ на этотъ счетъ положительныя извѣстія. Одинъ изъ нихъ, очень

высоко цѣнившійся Эммануиломъ, былъ *Іегуда б. Моисей Романо* (1292 г.). Этого Іегуду—въ послѣдствіи прозывавшагося philosophus divinus—считаютъ учителемъ еврейскаго языка короля Роберта неаполитанскаго. Особенную дѣятельность онъ проявлялъ, какъ переводчикъ съ латинскаго, и былъ, можетъ быть, первый еврей, который ясно взглянулъ на заблужденія и уклоненія схоластической философіи и съ которымъ знаніе христіанскихъ источниковъ пріобрѣло самые широкіе размѣры въ еврейскомъ литературномъ кругу. Его переводы, сохранившіеся въ рукописи, имѣютъ большею частью подлинниками сочиненія схоластическихъ философовъ, каковы Альбертъ Великій (Albertus Magnus), Ѳома Аквинскій, но также и труды аристотелевскіе и арабскіе, напримѣръ, книгу «de causis», нѣсколько писаній Аверроэса и Аристотеля, философскіе трактаты Боэція и Эгидія. Іегуда Романо былъ вмѣстѣ съ тѣмъ авторомъ самостоятельныхъ научныхъ трудовъ, каковы коментарій къ большому ритуальному сочиненію Маймуни и глоссарій, написанный частью по еврейски, частью по итальянски, а также стихотвореній—и Эммануилъ отводитъ ему въ своемъ Раѣ мѣсто, какъ «вѣнцу мыслителей и поэтовъ». Въ своей переводческой дѣятельности, разсчитанной преимущественно на еврейскихъ читателей, Іегуда руководился, какъ онъ объясняетъ, «желаніемъ показать своимъ единоплеменникамъ, гордившимся своими знаніями, что и другія націи, особенно христіанскія, не были лишены мудрости и науки».

Въ это же время особенно дѣятельно трудились въ качествѣ переводчиковъ вышеупомянутый *Зерахія б. Исаакъ б. Шеалтіель*, и кромѣ его—врачъ *Натанъ б. Элеазаръ Хамати*—быть можетъ, изъ Ченто—переведшій съ арабскаго канонъ Авиценны, медицинскіе афоризмы Маймуни и многіе другіе научные труды. Вообще въ эту пору въ еврейской общинѣ Рима, повидимому, шла кипучая умственная жизнь. Поэты, экзегеты, философскіе писатели и изслѣдователи Талмуда имѣли здѣсь свое мѣстопребываніе; какъ религіозною, такъ и свѣтскою поэзіею занимались усердно и съ любовью, идеи школы Маймуни защищались мужественно и ограждались отъ всякихъ нападеній. Въ продолженіе ста лѣтъ отъ 1270 г. до 1370 г. мы видимъ въ Италіи цѣлый рядъ фамилій—Анавимъ *, Неаримъ и Бетель, dei Piatelli, Fanciulli—откуда выходятъ выдающіеся дѣятели во

* Фамилія *Анавимъ* была извѣстна въ Италіи гораздо раньше; къ ней причисляли и знаменитаго р. Натана изъ Рима, составителя лексикона *Арухъ* (въ XI столѣтіи). *Ред.*

всѣхъ областяхъ еврейской литературы. Даже женщина, *Паула*, дочь какого-то Авраама (1288 г.), изъ фамиліи dei Mansi, пріобрѣтаетъ громкую извѣстность своими библейскими и талмудическими познаніями.

Всѣхъ ихъ затемняетъ слава Эммануила, удивительнаго человѣка съ двойнымъ ликомъ фривольнаго поэта и набожнаго экзегета. Даже религіозная поэзія современниковъ оттѣсняется на задній планъ его арлекинадами, и за исключеніемъ именъ и нѣсколькихъ, случайно сохранившихся стихотвореній, мы не имѣемъ почти никакихъ фактическихъ свидѣтельствъ о творчествѣ въ области синагогальной поэзіи этого эпигонскаго періода.

Литургическая поэзія въ «піютѣ», какъ и въ «селихѣ», въ Испаніи, какъ во Франціи, Германіи и Италіи, повидимому, закончила свое движеніе и утвердила обрядовую сторону религіи во всѣхъ направленіяхъ. Жестокія преслѣдованія порождали большею частью только *скорбныя пѣсни*; постоянныя страданія находили себѣ вѣрное выраженіе въ молитвахъ, писавшихся прозой. Поэты «селихи» послѣ Меира б. Баруха нечто иное, какъ воспринимающіе прежнее творчество поэты въ ту пору, когда источникъ поэзіи уже изсякъ.

Только одинъ поэтъ—*Нахумъ*—заслуживаетъ упоминанія во всемъ рядѣ преемниковъ великой классической эпохи. Исторія литературы отводитъ ему мѣстопребываніемъ южную Испанію или даже Африку; но въ его стихотвореніяхъ разстилается вѣчно голубое небо Италіи, и оттуда вѣетъ ея прекрасное чувство наслажденія природой. Между ними извѣстны только два; они полны такимъ свѣжимъ сочувствіемъ къ жизни природы, какое едва-ли находило себѣ мѣсто въ ново-еврейской поэзіи со времени гимновъ Исаака б. Гаята.

„Крокосъ и нардъ цвѣтутъ на моемъ лугу.
Терновый кустъ вянетъ, уничтожились слѣды волчецовъ.
Гдѣ протекаютъ зеркально-прозрачные ручьи,
Тамъ—смотри—роскошно красуется миртъ.
Садовое дерево сбрасываетъ зимній покровъ,
И блещетъ въ свѣтлой радости, въ праздничной одеждѣ.
Горлица воркуетъ,
Жаворонокъ щебечетъ.
Они снова на своемъ посту!
О, ликуйте въ чистой радости, братья!
Громко раздается ваше торжествующее пѣнье,
Возвѣщая во всей вселенной могущество божье.
Она—нѣжно тихими звуками,
Онъ—звонкими трелями,

Поютъ отъ полноты души.
Въ пестрой красотѣ своей,
Въ нарядномъ одѣяніи разстилаются гряды розъ.
Вѣнецъ гранатнаго дерева
Красуется своими красными и бѣлыми цвѣтами;
И наслаждается его великолѣпіемъ чужеземецъ,
Наслаждается спящій и бодрствующій.
А когда начинаетъ проноситься свѣжее дыханіе вечерняго вѣтра,
Тогда струится съ цвѣтовъ и кустовъ роса,
Роса, освѣжающая то, чтò засыпаетъ,
Дающая силу изнемогающему отъ жажды.
Съ востока блещетъ свѣтъ,
Солнце лучезарно прокладываетъ себѣ дорогу.
Въ зелени моего сада
Вышелъ изъ земли сучокъ, и разросся онъ великолѣпнымъ деревомъ.
О, если бы до слуха моего коснулась вѣсть,
Что изъ рода Давидова выроститъ зеленѣющій сучокъ!
Мои страданія узналъ и понялъ мой другъ,
Любовно обернулся онъ къ родинѣ его!
Часъ освобожденія пробилъ для того,
Кто съ надеждой носилъ свои цѣпи.

Правда, одинокимъ жаворонкомъ представлялся тотъ, кто пѣлъ эти нѣжныя, задушевныя пѣсни, не находившія себѣ никакого отголоска въ ту пору вымершаго пѣснотворчества. Но основной тонъ, ясно слышащійся въ нихъ, повторяется во всѣхъ религіозныхъ пѣсняхъ той эпохи, гдѣ бы ни создавались онѣ: въ Испаніи или Германіи, Италіи или Провансѣ; это—скорбь о Сіонѣ, сѣтованіе о современныхъ бѣдствіяхъ, жажда освобожденія. Такимъ образомъ содержаніе во всѣхъ стихотвореніяхъ одинаково. Но ни одинъ изъ поэтовъ недостаточно значителенъ или оригиналенъ для того, чтобы запѣть на новый ладъ, или даже дѣлать варіаціи на старые звуки съ истинно поэтическою силою, истинно поэтическимъ чувствомъ.

Теперь именно наступила зимняя пора ново-еврейской поэзіи. Поэзія бѣжала отъ ледяного дыханія раціонализма и могильной тьмы Каббалы. Изрѣдка только слышалась какая нибудь воинственная пѣснь, какая нибудь рѣзкая эпиграмма, среди однообразныхъ, повторявшихъ все прежній мотивъ религіозныхъ стихотвореній, которыя имѣли источникомъ не столько поэтическое чувство, сколько привычку и религіозную традицію. Такія воинственныя стихотворенія писались особенно усердно въ началѣ XIV столѣтія, когда многочисленные отступники въ Испаніи вызывали еврейскихъ

писателей на бой, который они вели на языкѣ своей вѣры и туземном.

Подобно итальянским евреям, и евреи христіанской Испаніи принимали участіе въ развитіи и разработкѣ романской литературы и романскаго языка. Извѣстно, что одинъ мавританскій еврей, *Ибнъ Алфаніе*—впослѣдствіи крестившійся и сдѣлавшійся приближеннымъ Сида — написалъ первую хронику Сида, слѣдовательно—древнѣйшій источникъ для послужившей предметомъ стольких пѣснопѣній біографіи этого рыцаря—сочиненіе, изъ котораго потомъ черпали испанскіе поэты и историки. Въ двѣнадцатомъ же, вѣроятно, столѣтіи *Валентинъ Барухіусъ* (Барухъ) изъ Толедо написалъ романъ о Comte Lyonnais, Palanus, на красивомъ и чисто-латинскомъ языкѣ—повѣствованіе, впослѣдствіи обошедшее почти всю Европу и давшее Вольтеру матеріалъ для двухъ трагедій: «Танкредъ» и «Артемира». Что «Disciplina clericalis» обращеннаго Петруса Альфонса—въ еврействѣ Моисей Сефарди—сдѣлалась народною книгой, бывши въ Европѣ первымъ сборникомъ сказокъ въ восточномъ духѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ образцомъ дидактической книги новеллъ донъ-Жуана Мануэля «El conde Lucanor»—объ этомъ мы уже говорили.

По всему этому не должны мы особенно удивляться, встрѣчая позже между первыми кастильскими трубадурами еврея *Сантоба*—Шемтоба—*де Карріона* (1560 г.), какъ одного изъ знаменитѣйшихъ между ними, который былъ близокъ къ королю Педро II, посвящалъ ему стихотворенія и давалъ совѣты. Его «Consejos y Documentos al Rey Don Pedro» (Совѣты и указанія королю Донъ-Педро), состоящіе изъ 628 романсовъ, принадлежатъ къ лучшимъ созданіямъ молодой кастильской поэзіи, какъ по содержанію, такъ и по формѣ. Они проникнуты глубокою преданностью государю, но при этомъ—и приверженностью автора къ своей вѣрѣ, которую онъ добровольно исповѣдуетъ при королевскомъ дворѣ и духовныя сокровища котораго умѣетъ искусно примѣнять для своихъ стихотвореній. Что онъ преподносилъ королю горькія истины въ формѣ сладкихъ пилюль, что въ немъ вызываютъ презрѣніе всѣ, рабски преклоняющіеся и перебѣгающіе къ побѣдоносной церкви, что онъ чувствуетъ себя равноправнымъ съ богатыми и знатными и смѣло караетъ пороки современниковъ, какъ еврейскихъ, такъ и испанскихъ—всѣ эти обстоятельства не могутъ не порождать симпатическаго отношенія къ нашему трубадуру. Сочувствіе это возрастаетъ по мѣрѣ того, какъ мы знакомимся больше и больше съ его

«Consejos», въ которыхъ онъ слѣдующими стихами защищается отъ упрека, выпавшаго на его долю, точно также, какъ не могъ избавиться отъ него нѣмецкій миннезингеръ Зюскиндъ Тримбергскій:

„Роза, хотя и окруженная шипами—все-таки чудесно благоухаетъ,
Не портится вкусъ вина отъ того — что оно созрѣваетъ по унавоженіи землю;
И хорошія изреченія не теряютъ своей цѣны—даже и исходя изъ устъ бѣднаго еврея".

Многіе изъ его романсовъ кажутся просто переводами изъ Гаггады, такъ искусно умѣетъ Сантобъ пользоваться сокровищницею талмудическихъ изреченій для своихъ «совѣтовъ». Такой характеръ имѣютъ преимущественно его стихи на счетъ дружбы:

Не можетъ быть большаго сокровища—какъ имѣть около себя друга;
Но ничто не сравнится съ несчастіемъ—быть одинокимъ въ свѣтѣ.
Ибо одинокая жизнь—вызываетъ самыя печальныя мысли;
Мудрецъ говоритъ: „Дайте мнѣ общество—или иначе смерть".
Но какъ ни тяжела одинокость—еще тяжеле сосѣдство
Человѣка, уклоняющагося отъ правды—и идущаго по пути лжи.

Одновременно съ произведеніями Сантоба сочинялись уже и синагогальные гимны на провансальскія мелодіи, а въ одномъ шахматномъ стихотвореніи *Моисея Хасана* изъ Царагуи былъ примѣненъ каталонскій діалектъ. Когда затѣмъ наступили болѣе печальныя времена, и гоненія евреевъ сдѣлались обычнымъ явленіемъ также въ христіанской Испаніи, тогда многіе начали покидать вѣру своихъ отцовъ и согрѣваться лучами господствующей церкви, которая относилась къ прозелитамъ съ особенною благосклонностью. Между этими обращенными находится также еврей *Жуанъ Альфонсо де-Баэна*, который въ пятнадцатомъ столѣтіи, при Жуанѣ II, собралъ въ «Canzoniero» и дополнилъ собственными стихотвореніями и сатирами древнѣйшія произведенія трубадуровъ, въ томъ числѣ и еврейскаго лейбъ-медика *донъ-Мосе Царцала*. Что «новымъ христіанамъ» было не легко сбить съ мѣста старыхъ, это понятно. Не менѣе понятно, что они старались поддержать свои притязанія на занятіе почетной позиціи самыми сильными нападеніями на вѣру предковъ и на ея непоколебимыхъ приверженцевъ. Въ «Canzoniero» Жуана Альфонсо де-Баэна помѣщены четыре стихотворенія крещенаго еврея Педро Ферруса, въ которыхъ его единоплеменники осыпаются насмѣшками и бранью. Но и евреи—въ томъ числѣ раввинъ города Алкалы—не молчали. Въ ихъ отвѣтѣ говорится:

„Продолжай только надъ Богомъ изощрять свое остроуміе!
Ни на что иное не годится оно,
Когда сидишь въ почетѣ и богатствѣ."

Въ благодарность за это неофиты въ свою очередь осмѣивались старохристіанскими рыцарями и пѣвцами. Изображеніе этихъ поэтическихъ боевъ принадлежитъ къ всеобщей исторіи литературы; исторія же литературы еврейской должна упоминать имена только тѣхъ обращенныхъ, которые играли роль въ исторіи евреевъ и вызывали въ ихъ литературѣ жаркую полемику. Между ними особенно видное мѣсто занимаетъ *Абнеръ* изъ Бургоса—въ христіанствѣ Альфонсъ—выступавшій противъ своихъ прежнихъ единовѣрцевъ въ еврейскихъ и испанскихъ сочиненіяхъ. Къ одному изъ своихъ прежнихъ друзей—философу Исааку Полкару—этотъ Альфонсъ обращается съ слѣдующими укоризненными словами:

Если рыканіе льва—можетъ потрясти тебя,
То, трусъ, думай съ трепетомъ—о страшномъ судѣ!

На что Полкаръ тотчасъ же отвѣчалъ:

Рыканіе льва, крики, брань—представляются мнѣ только овечьимъ блеяніемъ;
Черви, мнящіе себя львами—бѣгутъ отъ моей пяты.
Нѣтъ, я не трушу, я знаю—что̀ открыла истина;
Но то что̀, какъ тебѣ кажется, нашелъ ты—вызвало у меня только смѣхъ.

Однимъ изъ искуснѣйшихъ стихотворцевъ въ области сатирической полемики и острой эпиграммы былъ въ ту пору религіозной борьбы *Соломонъ б. Реубенъ-Бонафедъ* (1408 г.), который избралъ для себя идеаломъ не больше и не меньше какъ Габироля, такъ какъ и онъ подвергался гоненіямъ въ Сарагоссѣ. Изъ его эпиграммъ, отличавшихся рѣзкостью и мѣткостью, извѣстны особенно двѣ; но вторая нѣкоторыми критиками приписывается одному изъ его современниковъ:

Иногда дуракъ въ своей глупости находитъ то,
Чего никогда не усмотритъ мудрый;
Такъ Валаамъ не увидѣлъ ангела,
Тогда какъ ослица замѣтила его.

Х. вчера еще былъ школьникомъ, сегодня
Онъ уже глупо важничаетъ въ обществѣ.
Школа быстро подвинула его впередъ:
Утромъ былъ онъ просто сволочь, вечеромъ сдѣлался оберъ-сволочью!

Сатира его направлена какъ противъ евреевъ въ Сарагоссѣ, при чемъ

онъ цитируетъ Габироля какъ утѣшителя, такъ и противъ религіознаго диспута въ Тортозѣ, который и въ другомъ отношеніи пріобрѣлъ немаловажное значеніе для еврейской литературы. Диванъ стихотвореній Бонафеда повидимому * сохранился только въ рукописи.

О другихъ стихотворцахъ того времени извѣстно мало опредѣлительнаго и мало значительнаго. Манеру Іосифа ибнъ Сабары и Іуды ибнъ Саббатаи въ области этико-сатирическаго романа усвоилъ *Нехеміа б. Менахемъ Каломити* (1418 г.), написавшій романъ «Война Правды», о которомъ, однако, нѣтъ никакихъ другихъ свѣдѣній. Быть можетъ, въ это же время въ отдаленной *Персіи* одинъ еврей написалъ на туземномъ языкѣ библейскую эпопею, совершенно по образцу Фирдуси и его «Schahname», а другой перевелъ на персидскій языкъ для шаха Kublahi **, Пятикнижіе и Псалмы.

Важнѣе этихъ писателей полемисты и поэты, дѣйствовавшіе въ Сѣверной Испаніи въ концѣ четырнадцатаго столѣтія и которые сдѣлались извѣстны по ихъ поэтическимъ произведеніямъ также только въ новое время. «Когда мыслители и религіозные вожаки ревностно посвятили себя отпору внѣшнихъ нападеній, тогда и потребность фантазіи въ болѣе свободномъ наслажденіи и въ болѣе свѣтломъ, болѣе радостномъ удовлетвореніи нашла себѣ обширное поле дѣятельности отчасти между тѣми же самими дѣятелями. Эти видимо противоположныя направленія суть два различныхъ элемента, свидѣтельствующіе о вліяніи христіанской культуры». Почти всѣ эти писатели уже знакомы и свободно обращаются съ туземнымъ языкомъ; они составляютъ общество въ родѣ «Gay saber» и занимаются также разработкой веселой науки «gaya scienza». Подобно трубадурамъ, и они ставили себѣ высшею цѣлью совершенство формы, а на поэтическое чувство смотрѣли, какъ на предметъ побочный. Стихотворенія ихъ не сохранились въ подлинникѣ, но извѣстны только по сборникамъ, которые составлялись однимъ кружкомъ стихотворцевъ уже почти два столѣтія спустя. Между этими поэтами заслуживаетъ особеннаго вниманія уже упомянутый *Соломонъ Бонафедъ*, мастеръ сатиры и пародіи, затѣмъ *Соломонъ б. Мешулламъ да-Фіера*, *Моисей Аббасъ*, врачъ, и *донъ Видаль Бенвенисте*, меценатъ, которому всѣ они посвящаютъ большую часть своихъ

* Слово повидимому (scheint) излишне, такъ какъ означенный диванъ навѣрно не изданъ. *Ред.*

** Чит. *Kubilai* (Кубилай). *Ред.*

гимновъ. Соломонъ да-Фіера былъ повидимому самый плодовитый между ними; онъ по преимуществу панегиристъ, и сочиненія его—гимны въ честь его покровителя, о которомъ онъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что «послалъ ему новую пѣснь по образцу тѣхъ, которыя онъ нашелъ въ пѣсняхъ христіанскаго языка». Это именно — стихотвореніе съ двойными рифмами, и авторъ говоритъ въ немъ:

Съ завистью смотрю я на птицу въ твоемъ домѣ.
Ахъ, я хотѣлъ бы быть этой ласточкой, о томъ только и мысль моя.
Оставить тебя, мой дорогой, уже не въ моихъ силахъ,
Ибо что замѣнитъ мнѣ тебя въ этой жизни?
Плоды знанія, такъ обильно украшающіе твою жизнь,
Изливаютъ изъ себя мудрость; они сокровища, доставляющія блаженство.
Каждая пядь земли въ твоемъ домѣ богата почестями,
Усладительна и подобна медовымъ сотамъ.
А древо познанія, разсцвѣтающее тамъ,
Щедро насыщаетъ человѣческій умъ.
Въ твоемъ кругу всѣ становятся умѣлыми и мудрыми,
Оттого-то всѣ и слѣдуютъ по твоему пути.
Глазами своего духа взираю я, точно какъ на звѣзды,
На тебя, чей образъ не могу я отстранить отъ себя.
Я твой слуга, я въ плѣну у твоего свѣтлаго духа,
Тебя одного вѣчно жаждетъ моя душа!

Въ такомъ родѣ взаимно воспѣвали другъ друга поэты; совсѣмъ иной былъ, конечно, тонъ, въ которомъ они нападали на своихъ противниковъ. Диванъ Соломона да-Фіера, озаглавленъ «Sefer Schirim и—Melizoth we-Ketabim» (Книга Пѣсень, Изрѣченій и Писемъ), такъ какъ и риторическими письмами въ хорошей рифмованной прозѣ, даже на испанскомъ языкѣ, онъ обмѣнивался съ *Моисеемъ Аббасомъ*.

Вслѣдствіе того, что на поэзію эти писатели смотрѣли, какъ на ремесло, понятно, что пріискивались и вспомогательныя средства для изученія искусства писать стихи. Такимъ путемъ стали появляться лексиконы рифмъ, сочиненія по риторикѣ и синонимикѣ. *Соломонъ да-Фіера* оставилъ такой—сохранившійся только въ рукописи—лексиконъ рифмъ, подъ заглавіемъ «Imre Noasch» (Слова Отчаянія). Два прежнія сочиненія въ этомъ родѣ, относящіяся впрочемъ больше къ этимологіи и грамматикѣ, суть: приписывавшееся прежде Іосифу Кимхи «Ba'al Hakhenafajim», авторъ котораго назывался *Іосифъ б. Хаимъ* и жилъ около конца тринадцатаго столѣтія,—и книга «Aremath Hachitim» (Хлѣбный амбаръ), написанная *Іудою Сициліано* въ Римѣ, о которомъ мы знаемъ только

чрезъ посредство Эммануила. Родственникъ Соломона да-Фіера, *Іосифъ ибнъ Лаби*—донъ Видаль б. Бенвенисте—изъ Сарагоссы, былъ писатель, знакомый также съ латинскимъ языкомъ и переводившій медицинскія сочиненія. О его поэтическомъ дарованіи свидѣтельствуетъ неоднократно приписывавшаяся ему моральная притча «Melizath Efer we-Dinah» (Притча объ Эферѣ и Динѣ); она написана рифмованной прозой и стихами, и перенесла въ еврейскую литературу часто варіировавшійся въ романической литературѣ разсказъ о влюбленномъ старикѣ, который сватается къ молодой красавицѣ, но потомъ не можетъ жениться на ней. Нравоученіе, выводимое авторомъ изъ этого разсказа, доказываетъ достаточное отсутствіе вкуса въ авторѣ, какъ и само произведеніе свидѣтельствуетъ о низкой степени поэтическаго дарованія.

Источникъ поэзіи изсякъ, и чѣмъ дальше уходило впередъ время, тѣмъ больше ослабѣвали сила и поэтическое творчество эпигоновъ. Рядомъ со многими поэтами синагоги, которые, однако, не имѣютъ особенно отличительнаго характера, появляется въ Италіи, къ концу этого непроизводительнаго для поэзіи періода, именно въ началѣ пятнадцатаго столѣтія, только одинъ поэтъ, *Моисей б. Исаакъ изъ Ріете* (1388—1430 г.). Въ своемъ стихотвореніи «Mikdasch meat» (Маленькая Святыня) онъ изобразилъ терцинами, въ подражаніе «Божественной Комедіи» Данте, еврейскій рай, и вмѣстѣ съ тѣмъ создалъ первый законченный эпосъ на еврейскомъ языкѣ. Заслуга его въ томъ, что примѣненіемъ terza rima онъ замѣнилъ отжившія старыя формы въ еврейской поэзіи новыми. Въ поэтическомъ отношеніи, этого «еврейскаго Данте» можно сравнить съ царемъ итальянскихъ поэтовъ развѣ только по глубинѣ и по темному смыслу многихъ мѣстъ; но что касается силы фантазіи и поэтическаго чутья, то здѣсь онъ стоитъ гораздо ниже автора «Божественной Комедіи». Тѣхъ фантастическихъ порывовъ и пламенныхъ образовъ, которыми полно произведеніе Данте, въ «Маленькой Святынѣ» набожнаго Моисея нѣтъ и слѣда. Только изрѣдка, вдохновляемый предметомъ, возносится онъ на крыльяхъ поэтическаго вдохновенія, чтобы затѣмъ снова впасть въ тонъ ученой рифмованной хроники. Такимъ образомъ его поэма имѣетъ болѣе критическое, чѣмъ поэтическое достоинство. Ее можно назвать стихотворною исторіею литературы, такъ какъ авторъ проводитъ здѣсь главныхъ дѣятелей этой литературы, начиная отъ вѣка таннаимъ, амораимъ и гаонимъ и кончая его собственнымъ временемъ, а также самыхъ выдающихся философовъ греческихъ, арабскихъ и еврейскихъ. Но для духа, господствовавшаго въ то время,

характеристично и поучительно то обстоятельство, что строго нравственный, въ старости предавшійся даже Каббалѣ, авторъ не впустилъ въ свой рай—гдѣ, конечно, образъ жизни самый серьезный и набожный — даже Эммануила, за то, что онъ «воспѣвалъ любовь», и раціоналистическихъ философовъ еврейскаго народа.

Поэма раздѣлена на двѣ части, изъ которыхъ первая—Ulam (Входъ), представляетъ собою настоящее историко-литературное введеніе и дѣлаетъ обзоръ важнѣйшихъ философскихъ системъ до Маймуни; вторая же — Hekhal, есть храмъ, куда авторъ вводитъ героевъ и великихъ дѣятелей своего народа. Часть этого второго отдѣла составляетъ сознаніе автора въ грѣхахъ, по образцу тѣхъ философско-поэтическихъ соображеній, которымъ открылъ дорогу Габироль своимъ «Царскимъ Вѣнцомъ».

Сочиненіе это оставалось въ забвеніи до новаго времени. Правда, позднѣйшіе историки пользовались имъ, какъ источникомъ; часть религіозныхъ пѣсенъ оттуда была даже переведена одною еврейскою поэтессою на итальянскій языкъ. Но только новому изслѣдованію обязана поэма Моисея своимъ выходомъ изъ этого забвенія; было, однако, справедливо замѣчено, что Моисей да-Ріети, въ старости, какъ говорятъ, сожалѣвшій о времени, потраченномъ имъ на поэзію, въ этомъ послѣднемъ случаѣ оказался гораздо больше проницательнымъ въ критическомъ отношеніи, чѣмъ его новѣйшіе панегиристы. Въ эти преклонные годы непріязненнаго отношенія его къ поэзіи были, вѣроятно, сдѣланы имъ переводы медицинскихъ и философскихъ книгъ, а также написано полемическое оригинальное сочиненіе, приписывающееся библіографами Моисею да-Ріети, котораго можно считать послѣднимъ поэтическимъ отпрыскомъ вѣка эпигоновъ.

Что этотъ вѣкъ былъ временемъ близкаго знакомства съ философіею, ея системами и борьбами, и распространенія ихъ — это можно хорошо видѣть между прочимъ и изъ стихотвореній Ріети. Но если ставить эпигоновъ поэзіи рядомъ съ эпигонами философіи — въ томъ случаѣ, если не разрабатывали въ одно и тоже время обѣ эти области — то преимущество всегда прійдется отдавать первымъ. Они по крайней мѣрѣ прелестью новыхъ формъ и богатствомъ языка стали выше своихъ великихъ предшественниковъ, которые, конечно, подготовили для нихъ этотъ языкъ относительно гибкости и благозвучности; эпигоны философскаго изслѣдованія не могутъ указать ни на какое превосходство свое предъ другими. Карликъ, стоящій на плечахъ великана, видитъ дальше этого послѣдняго; но

кругозоръ этихъ послѣрожденныхъ съуживается постепенно все больше и больше до тѣхъ поръ, пока они не бросаютъ благополучно своего якоря въ пристани Каббалы. Только съ началомъ пятнадцатаго столѣтія еврейская религіозная философія принимаетъ оригинальный оборотъ, обнаруживая стремленіе освободиться отъ господства Аристотеля и стать на собственныя ноги.

Только одинъ выдается изъ хора тѣхъ по-маймуновскихъ философовъ, которые слѣдуютъ за Маймуни и Аверроэсомъ по проложенной этими последними дорогѣ спекулятивнаго мышленія, — да и этотъ одинъ выдается не столько оригинальностью, сколько смѣлостью своего мышленія, до тѣхъ поръ неслыханною въ кругу еврейскихъ философовъ. На робкую оппозицію отваживались уже и прежде отдѣльные изслѣдователи; Леви б. Авраама, игравшаго такую значительную роль во второй борьбѣ за произведенія Маймуни, считаютъ даже предкомъ нашего изслѣдователя, отецъ котораго, *Герсонъ б. Саломонъ*, написалъ одно естественно-научное сочиненіе.

Леви б. Герсонъ — звавшійся также Leon di Bannolas или Ралбагъ — (1288 — ок. 1344 г.), былъ ученый далеко не заурядный; произведенія его уже при жизни автора находили себѣ надлежащую почетную оцѣнку, но по смерти его подверглись сильнымъ нападеніямъ со стороны набожныхъ. Его литературная дѣятельность распространяется по различнымъ направленіямъ. Онъ былъ богословъ, естествоиспытатель, врачъ, астрономъ и философъ, и во всѣхъ этихъ областяхъ сдѣлалъ не мало замѣчательнаго. Главное мѣсто между его трудами занимаетъ конечно сочиненіе по религіозной философіи и библейской экзегетикѣ. Точка зрѣнія его здѣсь либеральная и нестѣсняющаяся никакими посторонними соображеніями. Онъ также старается соединить религію и философію; но въ этой попыткѣ онъ не руководится воззрѣніями Маймуни, а дѣйствуетъ вполнѣ самостоятельно и чисто критически. Мало того — въ немъ замѣчается даже склонность твердо установить истину и въ тѣхъ случаяхъ, когда она рѣшительно противорѣчитъ традиціоннымъ религіознымъ взглядамъ. Такъ онъ съ большою неустрашимостью ставитъ метафизическія проблемы, нисколько не заботясь о томъ, что онѣ вызовутъ протестъ со стороны набожныхъ. «Для этихъ людей — говоритъ онъ однажды по этому поводу — совершенно достаточна *вѣра*; ну, пусть они и держатъ ее при себѣ и не тревожатъ себя знаніемъ!» Но какимъ смѣлымъ мыслителемъ ни былъ Леви б. Герсонъ, едва-ли вѣроятно, что онъ началъ свои изслѣдованія не на фундаментѣ именно прочнаго религіознаго изслѣдованія. Фунда-

ментъ этотъ непоколебимый; свобода изслѣдованія не можетъ потрясти его, ибо «отъ времени созрѣваетъ истина»; этимъ изреченіемъ онъ также сохраняетъ за собой свободу мышленія и относительно догмата. Такимъ образомъ Леви б. Герсонъ, хотя и стоялъ на точкѣ зрѣнія Маймуни, но собственно опередилъ ее, и только въ Спинозѣ находитъ равнаго себѣ свободомысліемъ философа, который старается изслѣдовать истину ради ея самой, не стѣсняя себя никакими соображеніями и предосторожностями, и безъ всякихъ историческихъ основаній, которыя вѣдь были совершенно чужды среднимъ вѣкамъ.

Результаты своихъ работъ Леви б. Герсонъ свелъ въ главномъ сочиненіи своемъ «Milchamoth Adonai» (Войны Господа), которое правда не представляетъ собой полную систему религіозной философіи, но имѣетъ внутреннюю связь, по которой могутъ быть объяснены важнѣйшіе вопросы спекулятивнаго мышленія. До того уже Герсонъ написалъ книгу къ коментаріямъ Аверроэса, подъ заглавіемъ «Sefer Hahekesch» (Книга правильнаго сравненія), гдѣ эти коментаріи частью объяснялись, частью вызывали опроверженіе. Потомъ онъ написалъ ариѳметическое сочиненіе «Sefer Hamispar» (Книга числа) и многіе толкованія коментаріевъ Аверроэса. Наконецъ онъ сосредоточилъ свою научную дѣятельность въ двухъ областяхъ—спекулятивной философіи и библейской экзегетики.

Въ «Войнахъ Господа»—сочиненіи, которое по причинѣ либеральности его направленія, было впослѣдствіи прозвано «Войнами съ Господомъ»—Леви б. Герсонъ начинаетъ именно съ того пункта, на который философскій міръ былъ поставленъ Аверроэсомъ, а еврейско-богословскій—Маймуни. Его толкованія относились главнымъ образомъ къ безсмертію души, пророчеству, идеѣ божественной воли, Промыслу, движеніямъ сферъ, сотворенію міра. Есть тутъ и касающійся астрономіи отдѣлъ, въ которомъ находится описаніе одного, изобрѣтеннаго авторомъ астрономическаго инструмента и который собственно для папы Климента VI былъ переведенъ на латинскій языкъ. Въ пользу научнаго значенія этого астрономическаго трактата говоритъ то обстоятельсто, что уже долго послѣ того Кеплеръ усиленно старался добыть его себѣ гдѣ нибудь.

Что касается философскихъ идей Леви б. Герсона, то въ нихъ невозможно не усмотрѣть существеннаго шага впередъ въ области еврейской религіозной философіи. Тутъ никакого примѣненія готовой греческой философіи къ ученію Библіи, никакого высказыванія того, чему учитъ религія, въ категоріяхъ Платона и Аристотеля; тутъ — разсмотрѣніе мета-

физическихъ идей съ точки зрѣнія чистой діалектики, т. е. при вопросѣ, удовлетворяетъ-ли, и на сколько, каждая мысль требованіямъ логики касательно несомнѣнности и истины и способна-ли она, и на сколько, давать извѣстныя познанія,—все равно, согласуются-ли эти послѣднія, или нѣтъ, съ религіозными правилами. Что результаты этого діалектическаго процесса въ концѣ концовъ могутъ быть также примирены и съ ученіемъ Библіи—это совершенно независимо отъ изслѣдованія и относится къ области философской экзегетики, вѣдѣнію которой вѣдь и подлежитъ главнымъ образомъ дѣло этого примиренія.

Это обстоятельство ясно обнаруживается уже въ первомъ вопросѣ—вопросѣ о возможности индивидуальнаго безсмертія. Леви б. Герсонъ объясняетъ его по способу Маймуни: онъ сперва приводитъ взгляды Аристотеля, затѣмъ дополняетъ ихъ арабскими коментаріями, съ которыми или соглашается, или противопоставляетъ имъ иное воззрѣніе. Такъ онъ принимаетъ градаціонное безсмертіе, сообразно степени пріобрѣтеннаго познанія. Точно также опредѣляетъ онъ разницу между пророчествомъ и простымъ предвѣщаніемъ—тѣмъ, что первое имѣетъ своимъ фундаментомъ научное знаніе: пророкъ долженъ быть и мудрецомъ. Пророчество тоже имѣетъ различныя ступени, смотря по степени умственнаго совершенства. Совершенство это сообщается человѣку чрезъ посредствующаго фактора—духовъ сферъ. Весь совокупный порядокъ космоса замышленъ и осуществленъ высшею интелигенціею (Богомъ). Такъ называемые духи сферъ представляютъ собою только одну часть космоса, и каждый отдѣльный изъ нихъ, совершенно отличныхъ другъ отъ друга, знаетъ только исходящій изъ него порядокъ. Ихъ гармонія создается духомъ земного міра (Sekhel hapoel), который въ свою очередь отличается отъ Бога тѣмъ, что постигаетъ только земное бытіе въ его совершенствѣ. На этой-то генеалогіи строитъ Леви б. Герсонъ свое смѣлое ученіе о пророчествѣ, которое онъ считаетъ сообщеніемъ одного духа другому,

Основнымъ для этого условіемъ онъ считаетъ силу духовной способности и вытекающую изъ нея возможность такимъ образомъ изолировать духъ, чтобы дѣятельность чувствъ и фантазіи совершенно пріостановилась, и этотъ духъ этимъ путемъ становился способнымъ воспринимать сообщеніе духа всеобщаго, всеобнимающаго. Въ основательной послѣдовательности онъ доходитъ далѣе до важнаго и своеобразнаго въ греко-арабской философіи вопроса о значеніи Бога. Какъ Маймуни, и онъ того мнѣнія, что божественное знаніе есть апріорное и интуитивное, т. е. что Богъ знаетъ вещи не такъ, какъ мы,

по самимъ вещамъ, а зная общую причину всего, знаетъ и все единичное, проистекающее изъ этой причины. Но Леви не раздѣляетъ мнѣнія этого своего учителя, что знаніе Бога распространяется на всякое единичное, какъ таковое, такъ какъ съ этимъ положеніемъ едва-ли можно согласовать вопросъ о характерѣ возможнаго и фактъ свободной воли человѣка. По воззрѣніямъ же Леви б. Герсона, такое соединеніе все-таки возможно. Знаніе Бога есть собственно знаніе самого себя, которое открываетъ предъ нимъ весь отъ него проистекающій міровой порядокъ; но къ этому принадлежатъ также и природа возможнаго и фактъ человѣческой свободы, словомъ — знаніе порядка, каковъ онъ на самомъ дѣлѣ, необходимаго, какъ необходимаго, и возможнаго, какъ возможнаго. Онъ отрицаетъ какъ спеціальное знаніе, такъ и спеціальное предвидѣніе. Онъ учитъ, напротивъ, что Провидѣніе въ общемъ управляетъ вещами; тѣмъ не менѣе, такъ какъ Провидѣніе нѣкоторымъ образомъ распространяется на вещи по извѣстнымъ градаціямъ, смотря по отношенію, въ которомъ существо находится и къ духу и вмѣстѣ съ тѣмъ къ Богу—и Леви въ концѣ концовъ долженъ признать для человѣка, какъ для высшей градаціи, и высшую ступень Провидѣнія. Но всего дальше отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ Леви б. Герсонъ удаляется въ ученіи о сотвореніи міра, между тѣмъ какъ одинъ изъ философовъ-предшественниковъ, Исаакъ Альбалагъ, лишь весьма осторожно пытался объяснять его въ пользу философіи. Онъ первый, который осмѣливается рѣшительно оспаривать ученіе «о сотвореніи изъ ничего». Но послѣ того, какъ онъ остроумно доказалъ, что міръ не могъ возникнуть ни изъ абсолютнаго ничего, ни изъ извѣстной матеріи—и онъ въ концѣ концовъ переходитъ къ примирительному заключенію, что міръ возникъ одновременно изъ ничего и изъ извѣстнаго нѣчто. Это нѣчто есть первоматерія, которая, не имѣя никакой формы, есть одновременно и ничто. Какъ при всѣхъ философскихъ доводахъ, онъ, Леви б. Герсонъ, и тутъ— и тутъ именно болѣе, чѣмъ гдѣ либо—старается доказать ихъ согласіе со словомъ Библіи или по крайней мѣрѣ основывать ихъ на этомъ словѣ. Это приводитъ насъ къ экзегетическимъ трудамъ этого свободнаго мыслителя, которые страннымъ образомъ пользовались впослѣдствіи особенною популярностью, хотя точку зрѣнія, съ которой Леви б. Герсонъ смотритъ на Библію и комментируетъ ее, основательно должно считать ошибочной и исторически давно оставленной, такъ какъ онъ результаты философскаго міровоззрѣнія, вышедшаго изъ совершенно иныхъ предположеній, стремился во что бы то ни стало втиснуть насильно въ слова Библіи. Послѣднее для него по-

этому—не только откровеніе религіозныхъ истинъ, но его учебникъ всякаго знанія. Леви б. Герсонъ снабдилъ всю Библію своими комментаріями, опирающимися на Ибнъ-Эзрѣ и Маймуни. Характеристичность его экзегетики составляетъ связь философіи и религіознаго убѣжденія, которая составляетъ собою основную ея черту. Всѣ свои спекулятивныя идеи онъ находитъ въ Библіи, свою теоретическую философію—въ «Пѣснѣ Пѣсней», а практическую—въ «Іовѣ» и «Екклезіастѣ». Но симпатичность этой экзегетики для послѣдующаго времени заключалась менѣе въ этомъ философствующемъ примиреніи, чѣмъ въ этическомъ моментѣ, который повсюду особенно выдвигается Леви б. Герсономъ. Онъ, можетъ быть, былъ первый, во всякомъ случаѣ одинъ изъ первыхъ, который послѣ каждой главы Библіи указывалъ и объяснялъ ея *нравственное значеніе*. Эти указанія на возможность пользоваться даннымъ мѣстомъ для морали (Toalijoth) впослѣдствіи имѣли такой успѣхъ, что были изданы отдѣльно отъ его комментаріевъ; они-то вызвали то высокое уваженіе, которыми этотъ смѣлый перипатетикъ и свободный мыслитель пользовался у тогдашнихъ поколѣній, не смотря на множество нападокъ и обвиненій, которыя неоднократно сыпались со стороны ученыхъ раввиновъ противъ его религіозно-философскихъ изслѣдованій, конечная цѣль которыхъ было примиреніе іудаизма съ ученіемъ Аристотеля. Что онъ не достигъ этой цѣли, не могъ достичь ее—это очень ясно, если принять во вниманіе тѣ предположенія, изъ которыхъ онъ исходилъ. Но онъ достигъ противуположнаго, именно, что впослѣдствіи мыслители въ логической послѣдовательности должны были придти къ идеѣ—возстать противъ Аристотеля, такъ какъ примиреніе его философіи съ Библіей оказалось невозможнымъ.

Понятно, что современники Леви г. Герсона не были еще способны отважиться на такое дѣло. Да и не было между ними ни одного, который могъ бы сравниться съ нимъ знаніемъ и дарованіемъ *. *Моисей б. Іошуа* изъ Нарбонны—поэтому и звавшійся также *Нарбони*, а другими—maestro Vidal—былъ тоже ревностный перипатетикъ, свободномыслящій изслѣдователь, но не самостоятельный мыслитель, какъ Леви б. Герсонъ, Онъ писалъ коментаріи къ главнѣйшимъ арабскимъ философамъ, къ Аверроэсу,

---

* Относительно познаній Леви слѣдуетъ замѣтить, что недавно стало извѣстно описаніе изобрѣтеннаго имъ математическо-астрономическаго инструмента подъ заглавіемъ *Мегале-Амукотъ*. Это описаніе было переведено на латинскій языкъ для папы Климента VI. См. выше, стр. 675. *Ред.*

Алгаззали, къ философскому роману *Ибнъ Тофайля*: «Hai ibn Jokdan», который уже прежде былъ обработанъ на еврейскомъ языкѣ подъ заглавіемъ «Chai ben Mekiz», и къ «Moreh» Маймуни, которую онъ старался объяснить по аверроистическимъ идеямъ. Его взгляды не уступаютъ смѣлостью и либеральностью бенъ-Герсоновскимъ, но онъ не высказываетъ ихъ такъ ясно и такъ неустрашимо, какъ это дѣлаетъ послѣдній. Напротивъ того, мысли свои онъ старается скрывать подъ насмѣшкой и ироніей или отдаленными намеками—работа, которую ему значительно облегчаетъ его сжатый и часто темный стиль. Въ этой послѣдней особенности онъ оправдывается тѣмъ, что пишетъ только для философовъ, а не для профановъ. Быть можетъ, философы и извлекли пользу изъ этихъ коментаріевъ, но потомство не обратило на нихъ никакого вниманія, развѣ только пускавшіяся отъ времени до времени проклятія другимъ философскимъ сочиненіямъ обрушивались за одно и на нихъ.

Большею извѣстностью, чѣмъ Нарбони, но меньшимъ значеніемъ пользовался третій философъ-писатель въ началѣ четырнадцатаго столѣтія, *Іосифъ ибнъ Каспи* изъ л'Аржантьеръ, который велъ такую же кочевую жизнь, какъ и Ибнъ Эзра, да и во многихъ другихъ отношеніяхъ схожъ съ этимъ замѣчательнымъ мыслителемъ. Іосифъ ибнъ Каспи написалъ больше 36 сочиненій, которыя почти всѣ относятся къ философіи, и составилъ даже перешедшій къ потомству списокъ ихъ. Большинство этихъ трудовъ повидимому написаны по одной опредѣленной системѣ и носятъ—намекая на имя автора—общее заглавіе «Keleh Kesef» (Серебряные Сосуды). Важнѣйшіе между ними—двойной коментарій къ «Moreh» Маймуни, затѣмъ объясненія къ Ибнъ Ганнаху и Ибнъ Эзрѣ, въ которыхъ авторъ старается установить новую философскую экзегетику, и къ Аристотелю и Аверроэсу, этическія и логическія сочиненія которыхъ онъ объясняетъ и излагаетъ по теоріямъ маймуновской школы. Каспи — трудолюбивый и проникнутый горячимъ стремленіемъ къ философскому познанію изслѣдователь, служащій представителемъ аристотелевской школы Маймуни въ ея самыхъ крайнихъ теоретическихъ выводахъ. «Отчего не жилъ я во время Маймуни, или отчего онъ не родился позже»! Такъ скорбитъ онъ, горько негодуя на то, что цѣль его жизни осталась недостигнутою. И въ завѣщаніи, оставленномъ сыну, онъ горячо и настоятельно убѣждаетъ его соединять любовь къ философіи съ преданностью религіи, и вмѣстѣ съ Библіею и Талмудомъ изучать также философію и естественныя науки, главнымъ же образомъ—«священную книгу», «Moreh».

Религіозно-философское воззрѣніе его коренится въ трехъ правилахъ: признавать Бога, какъ самую высшую, единственную, духовную силу, любить Его и почитать. Но такъ какъ человѣкъ не можетъ постоянно вращаться въ чистомъ воздухѣ идей, а долженъ жить на землѣ, то ему даны постановленія и запрещенія, съ цѣлью постоянно напоминать ему о высшемъ источникѣ всякаго бытія и мышленія. Думать о Богѣ—это для Каспи, какъ и для Маймуни, самая священная обязанность человѣка. Но онъ заходитъ еще дальше учителя, приписывая религіозному мышленію человѣка чудесную силу, которою, по его мнѣнію, можно разрѣшать самыя трудныя теософическія загадки. Въ своемъ коментаріѣ къ «Moreh», который собственно имѣетъ задачею дополненіе и сокращеніе этого труда Маймуни, Каспи говоритъ, что чрезъ посредство никогда не прекращающейся мыслительной дѣятельности человѣкъ возвышается къ познанію Бога и этимъ путемъ вступаетъ въ связь съ общимъ міровымъ духомъ, такъ что Богъ входитъ въ его голову. Ибо «Богъ есть мышленіе, и мышленіе есть Богъ». Противъ его философски направленной экзегетики, для которой представляются уже странными измѣняющіяся названія Бога въ книгѣ Бытія, Калонимосъ, какъ уже упомянуто выше, выступилъ со своимъ циркулярнымъ посланіемъ.

Еще менѣе, пожалуй, значительнымъ, чѣмъ Каспи, слѣдуетъ признать *Исаака ибнъ Іосифа ибнъ Полкара*, который тоже жилъ въ первой половинѣ четырнадцатаго столѣтія. Съ нимъ мы уже познакомились, какъ съ эпиграмматистомъ, дѣйствовавшимъ въ борьбѣ противъ нападавшихъ на еврейство прозелитовъ. Но и съ партіями внутри самаго еврейства сражался онъ не менѣе рѣшительно. Изъ его трудовъ, большею частью переводовъ и обработокъ, или полемическихъ сочиненій, важно только одно: «Ezer Hadath» (Помощь для Религіи). Это произведеніе, въ пяти отдѣлахъ критически разбирающее всѣ партіи въ еврействѣ и въ концѣ доказывающее необходимость очищеннаго философскаго взгляда на религію, заключаетъ въ себѣ интересный, часто со стихами перемѣшанный діалогъ между философіею и еврействомъ—діалогъ, который выставляетъ въ ясномъ свѣтѣ спорные пункты между ними и, не прибавляя къ прежде говорившемуся ничего существенно новаго, имѣетъ однако культурно-историческій интересъ относительно того времени и его тенденцій, а при этомъ представляетъ писательское дарованіе Полкара и его фантазію въ болѣе благопріятномъ видѣ, чѣмъ его философскую оригинальность. Представитель еврейства, Thorani, выступаетъ въ этомъ діалогѣ старикомъ съ длинною

сѣдою бородой, въ молитвенномъ плащѣ; защитникъ философіи—смѣлый и пламенный юноша. Диспутъ ихъ происходитъ на большомъ народномъ собраніи въ улицахъ Іерусалима. Видя, что спорящіе не могутъ прійти ни къ какому соглашенію, народъ наконецъ предоставляетъ рѣшеніе царю, и тотъ постановляетъ слѣдующій Саломоновъ приговоръ: Богъ благостно надѣлилъ человѣка двумя свѣтильниками—ума и вѣры. Слѣдовательно оба имѣютъ законное право существованія и не должны стремиться погасить другъ друга. Посредствомъ своего духа человѣкъ воспаряетъ въ высшій міръ; разумъ руководитъ его мыслями, религія—его дѣйствіями. Но такъ какъ человѣкъ не можетъ жить ни исключительно теоретическою, ни исключительно практическою жизнью, такъ какъ практика должна быть руководима соображеніями ума, а теорія—дѣйствіемъ, то религію и философію людямъ слѣдуетъ имѣть своими руководительницами въ жизни, заботясь, чтобы онѣ не враждовали другъ съ другомъ, а оставались тѣсно соединенными. Такимъ гармоническимъ примиреніемъ вѣроятно удовлетворялись тогдашніе умы. Для мыслителей болѣе высокаго полета подобныя общія фразы конечно были недостаточны; они—какъ Леви б. Герсонъ—или уходили въ глубь вещей и тутъ конечно становились въ противорѣчіе съ положительнымъ, или, для избѣжанія настоятельныхъ вопросовъ и сомнѣвій, кидались въ раскрытыя объятія мистики, царство которой расширялось все болѣе и болѣе и дѣлало лучшіе умы послушными рабами постепенно извращавшагося таинственнаго ученія.

Но и философы того времени—собственно только переводчики или коментаторы. Было бы однако несправедливо унижать значеніе, которое они, именно благодаря этого рода дѣятельности, имѣютъ для исторіи развитія схоластической философіи. Всѣ арабскіе философы, Алкенди, Алфараби, «чистые братья», Авиценна, Алгаззали, Авемпаце, Абубацеръ, Аль-Батальюси, преимущественно же Аверроэсъ, были переведены евреями въ этомъ періодѣ, начинающемся съ Іегудой ибнъ Тиббономъ и продолжающемся болѣе двухъ столѣтій. Арабскіе истолкователи Аристотеля такъ оклиматизировались въ еврейской литературѣ, словно они нѣкогда пользовались гражданскими правами въ Іудеѣ; мало того—часть ихъ даже дошла до насъ только въ еврейскомъ переводѣ. Коментаріи этихъ переводчиковъ доставили западу пониманіе греческой и арабской философіи.

Но при этомъ переводились и значительнѣйшія сочиненія по медицинѣ, естествознанію, астрономіи, математикѣ, и не мало поэтическихъ произведеній. Почти ни одна отрасль человѣческаго знанія не осталась нетронутою въ этой работѣ. Нельзя не изумляться, читая въ каталогахъ свѣдѣнія объ этихъ переводахъ—въ каталогахъ, ибо сами сочиненія еще лежатъ большею частью въ пыли библіотекъ и ждутъ тамъ своего воскресенія, которое значительно разсѣяло бы темноту, до сихъ поръ окутывающую тотъ періодъ въ исторіи литературы. Даже руководство къ уходу за лошадьми, гиппіатрика, выработанная шталмейстеромъ императора Фридриха II, Іорданомъ Руфомъ, была сочтена достойною перевода, равно какъ и разсужденіе объ искуствѣ «разрѣзывать кушанья и подавать ихъ за столомъ владѣтельныхъ особъ».

Эту богатую переводную литературу весьма трудно представить даже въ краткихъ чертахъ, ибо, кромѣ философовъ греческихъ и арабскихъ, во второй половинѣ этого періода, когда послѣ борьбы изъ-за сочиненій Маймуни религіозная жизнь прочно установилась, стали переводить и схоластическихъ философовъ, отъ Константина Африкануса и до Ѳомы Аквинскаго, Альберта Великаго и др.; а вмѣстѣ съ переводами съ арабскаго на еврейскій языкъ появляются и переводы съ латинскаго и на латинскій, даже на туземные языки, на сколько эти послѣдніе въ то время существовали уже какъ языки письменные. Эта неутомимая дѣятельность въ области перевода и коментированія имѣла источникомъ глубокое сознаніе, что современный этимъ людямъ періодъ былъ періодомъ эпигонства, цѣплявшійся за крупныя величины прошедшаго. А большое значеніе эта переводческая работа пріобрѣла отъ самого способа ея—способа, который былъ одинаково далекъ отъ поверхностнаго отношенія къ дѣлу или недостатка пониманія, равно какъ и отъ представлявшагося естественнымъ эксплуатированія для собственныхъ религіозныхъ цѣлей. Многократно цитировавшаяся игра словъ, что эти versiones суть собственно perversiones, давно уже признана совершенно неосновательною. Правда, что на этихъ сочиненіяхъ, уже благодаря еврейской одеждѣ, въ которую они теперь облачились, лежало въ переводѣ нѣчто своеобразно религіозное; но только изрѣдка, большею частью въ поэтическихъ произведеніяхъ, встрѣчаемъ мы, сравнительно съ подлинникомъ, существенныя измѣненія содержанія въ интересахъ или цѣляхъ еврейства. Взглядъ на свою работу самихъ переводчиковъ хорошо характеризуется нѣсколькими стихами, которые одинъ изъ

лучшихъ между ними, уже упоминавшійся Іуда б. Моисей Романо, предпослалъ въ видѣ введенія одному изъ своихъ трудовъ:

Когда Іуда увидѣлъ тебя, стоящимъ передъ ангеломъ
Въ забрызганномъ грязью платьѣ, — тогда онъ далъ тебѣ великолѣпную одежду
И на чело твое повязалъ—драгоцѣнное украшеніе.

Естественно, что усердная дѣятельность переводчиковъ прежде всего обратилась на написанныя по арабски—сочиненія единовѣрцевъ. Но уже задолго до того еврейскіе писатели или прозелиты ислама—переводили на арабскій языкъ медицинскія и другія естественно-научныя сочиненія грековъ, сирійскихъ христіанъ. Греческіе астрономы и математики—Птоломей, Эвклидъ, Архимедъ, Никомахъ, и др., арабскіе астрономы—Алкенди, Абу-Машеръ, Алхазеръ и др., главнымъ же образомъ медицинскія сочиненія грековъ, сирійцевъ и арабовъ, появляются въ переводахъ и переработкахъ съ арабскаго, а начиная съ 13-го столѣтія—съ латинскаго, испанскаго, итальянскаго—на еврейскій, отчасти же и съ этого послѣдняго на вышеупомянутые языки. Всѣ эти работы, по отзыву самаго компетентнаго знатока этой литературы, отличаются большимъ знаніемъ дѣла и носятъ на себѣ печать живаго научнаго рвенія. Въ настоящее время можно уже смѣло утверждать, что едва-ли хотя одно выдающееся произведеніе греческой и арабской науки осталось не переведеннымъ, и не трудно себѣ представить, какая участь постигла бы эти сокровища древности безъ этой посредствующей дѣятельности. Поэтому мало значенія имѣютъ для насъ тѣ недостатки, которые встрѣчаются въ вышеупомянутыхъ переводахъ. И если дѣйствительно справедливо, что позднѣйшее время, вслѣдствіе всѣхъ этихъ литературныхъ странствій и измѣненій, узнало Аристотеля только по латинскому переводу съ еврейскаго перевода одного коментарія, который былъ составленъ по арабскому переводу сирійской обработки одного греческаго текста—то съ другой стороны не слѣдуетъ забывать также, что это позднѣйшее время, быть можетъ, и вообще не узнало бы Стагирита безъ этого литературнаго странствія, причемъ, надобно принимать въ соображеніе и пользу, которую эта неустанная переводческая работа принесла схоластическому развитію идей и распространенію наукъ. Какъ только метафизика, физика, психологія и этика Аристотеля, равно какъ и вся неоплатоническая литература арабскихъ и еврейскихъ коментаторовъ, сдѣлалась извѣстною въ христіанскихъ кругахъ, началось существенное расширеніе и преобразованіе схолостической философіи. Уже

только впослѣдствіи подлинные греческіе тексты, стали переходить изъ Константинополя на западъ и переводились на латинскій языкъ Вильгельмомъ ф. Мербеке, Генрихомъ Брабантскимъ и др. Понятно, что увеличеніе этой отрасли дѣятельности влекло за собою и большее распространеніе самихъ наукъ въ еврейскихъ сферахъ. Въ этомъ отношеніи періодъ эпигоновъ стоитъ выше предшествующаго, когда науками, не находившимися въ прямой связи съ еврействомъ, занимались только немногіе, хотя и выдающіеся люди. Но важнѣйшимъ моментомъ въ этомъ періодѣ усиленной научной дѣятельности должно считаться содѣйствіе, оказываемое ей просвѣщенными государями, каковы: Фридрихъ II, Карлъ и Робертъ Анжуйскіе, Яиме I, Альфонсъ X Кастильскій, многіе папы и меценаты. О еврейскихъ переводчикахъ, которыхъ побуждалъ работать Фридрихъ II и которые подъ наблюденіемъ Михаила Скотуса и Германа Алеманнуса, перевели на латинскій языкъ сочиненія Аристотеля съ арабскими коментаріями, мы уже говорили; очень можетъ быть, что и первый латинскій переводъ «Moreh» былъ сдѣланъ по инициативѣ послѣдняго изъ Гогенштауфеновъ, по крайней мѣрѣ, есть свидѣтельство, что Фридрихъ II былъ знакомъ съ этимъ трудомъ. Іаковъ Анатоліо перевелъ для него сочиненія Аристотеля и коментаріи Аверроэса. *Іегуда б. Соломонъ Когенъ*, (1258 г.) изъ Толедо, находился съ этимъ государемъ въ перепискѣ по вопросамъ геометріи. Онъ написалъ астрономическое сочиненіе на арабскомъ языкѣ и потомъ самъ перевелъ его на еврейскій подъ заглавіемъ «Midrasch Hachokmah (Ученіе Мудрости). Сверхъ того онъ перевелъ на еврейскій языкъ компендіумъ Алпетрагіуса, знаменитаго арабскаго астронома, который въ противоположность системѣ Птоломея, поставилъ новую теорію—именно, что болѣе медленное движеніе земли съ востока на западъ слѣдуетъ объяснять не собственнымъ противодвиженіемъ, а уменьшающимся, по мѣрѣ удаленія отъ высшей двигающей сферы, вліяніемъ именно этой сферы.

Карлъ Анжуйскій также покровительствовалъ еврейскимъ ученымъ и давалъ имъ работу. Онъ выписалъ изъ Туниса черезъ одно посольство знаменитое медицинское сочиненіе «El Havi» арабскаго врача *Разеса* и поручилъ переводъ его съ арабскаго на латинскій языкъ (1279—1280 г.) еврейскому врачу *Фарадшу б. Салему* изъ Джирдженти—котораго звали также Фаррагутъ и ошибочно признавали лейбъ-медикомъ Карла Великаго. Много и другихъ медицинскихъ сочиненій было переведено Фарадшомъ, который послѣ Моисея б. Саломона, долженъ считаться единственнымъ въ Салерно извѣстнымъ писателемъ изъ евреевъ въ области медицины, ибо по-

казаніе о связи ученыхъ евреевъ съ происхожденіемъ медицинской школы въ Салерно давно уже признано за вымыселъ. *Моисей б. Саломонъ* въ написанномъ имъ коментаріи къ «Moreh» приводитъ также изреченіе Фридриха II и различныхъ христіанскихъ ученыхъ, съ которыми онъ находился въ научныхъ сношеніяхъ. Во время борьбы за и противъ Маймуни онъ былъ однимъ изъ самыхъ передовыхъ бойцевъ за право свободнаго философскаго изслѣдованія. Но если евреи не имѣютъ никакого значенія для салернской медицинской академіи въ первый періодъ ея существованія, то въ послѣдствіи ихъ знакомство съ салернскою литературой принесло несомнѣнно хорошіе плоды. До сихъ поръ еще существуетъ въ рукописи больше двадцати анонимныхъ произведеній — еврейскіе переводы трудовъ знаменитѣйшихъ салернцевъ, которые важны какъ для знакомства съ самими подлинниками, такъ и для опредѣленія степени участія, принимавшагося евреями въ исходившей изъ этой школы научной дѣятельности. Недостаточно исторически изслѣдовано также участіе евреевъ въ основаніи медицинской школы въ Монпелье. Свѣдѣніе о томъ, что Іаковъ б. Махиръ находился въ сношеніяхъ съ этимъ учрежденіемъ, не подтвердилось фактически. Только къ концу четырнадцатаго столѣтія въ медицинскомъ факультетѣ Монпелье находимъ еврейскаго студента; это — *Авраамъ Абигдоръ*, которому принадлежитъ также переводъ на еврейскій языкъ нѣсколькихъ учебниковъ этого заведенія. Такимъ образомъ оффиціальное участіе евреевъ въ основаніи этихъ обѣихъ академій сводится къ ряду вымысловъ, которые въ тринадцатомъ столѣтіи были придуманы, вѣроятно, съ апологетическими цѣлями; но за то ихъ значеніе для медицинской науки возрастаетъ по мѣрѣ того, какъ раскрываются сокровища библіотекъ и знакомятъ насъ съ переводческою дѣятельностью еврейскихъ ученыхъ.

Защиту и покровительство находили евреи также въ Робертѣ Анжуйскомъ, бывшемъ горячимъ приверженцемъ науки. Наиболѣе выдавался между ними авторъ «Пробнаго Камня», Калонимосъ б. Калонимосъ, который по порученію этого государя перевелъ съ арабскаго—между прочимъ и на латинскій—много астрономическихъ и философскихъ сочиненій. Моисей Ріети разсказываетъ даже, что Робертъ бралъ уроки еврейскаго языка у извѣстнаго намъ уже поэта и переводчика схоласническихъ сочиненіи, Іуды Романо. Младшій современникъ этого ученаго, *Шемаріа б. Эліа изъ Негропонте* — котораго звали также Икрити, критяникъ — писатель впрочемъ незначительный, хотя плодовитый, посвятилъ (въ 1328) Роберту— съ необычайно льстивымъ вступленіемъ—свой коментарій къ «Пѣснѣ Пѣс-

ней». Въ этомъ посвященіи говорится: «Всѣ книги св. Писанія мною объяснены; мой трудъ заключаетъ въ себѣ почти тысячу тетрадей, которыя всѣ написаны по порученію короля; изъ нихъ, я посылаю нашему повелителю и государю коментарій къ первой главѣ Книги Бытія и къ Пѣснѣ Пѣсней».

Ревностное сочувствіе къ поэзіи и наукѣ, оказавшееся полезнымъ и для еврейской науки, обнаруживали также христіанскіе короли Кастиліи, не хотѣвшіе въ этомъ отношеніи уступать магометанскимъ калифамъ. Уже при Яимѣ I — христіанскіе и еврейскіе ученые въ Барселонѣ работали совмѣстно въ духѣ вышеупомянутаго литературнаго синкретизма; но дѣятельность ихъ не только была направлена на переводы, а имѣла кромѣ того цѣлью содѣйствовать неуяснившемуся еще въ то время образовательному процессу ихъ новаго отечества. Между первыми учеными, сдѣлавшими литературное употребленіе изъ каталонскаго языка, находился *Іегуда б. Аструхъ*, еврейское вѣроисповѣданіе котораго представляется однако весьма спорнымъ вопросомъ и который по порученію героя-короля составилъ извлеченіе изъ сентенцій арабскихъ философовъ. Эти «Dichos y sentencias de Filosofos sacados de libros arabes», существующіе до сихъ поръ въ рукописи, натурально облечены въ одежду восточной афористической мудрости и состоятъ главнымъ образомъ изъ сентенцій и поговорокъ, которыя уже Гонейнъ б. Исхакъ-эль-Абади собралъ изъ византійскихъ и восточныхъ источниковъ въ своемъ трудѣ «Apophtegmata Philosophorum», въ послѣдствіи переведенномъ Іегудой Харизи на еврейскій языкъ подъ заглавіемъ «Musare Haphilosophim» и бывшемъ въ большомъ употребленіи въ еврейскихъ ученыхъ сферахъ. Восточное происхожденіе обнаруживаютъ и многія сентенціи написанной самимъ королемъ «Книги Мудрости»—«lo libro de la Saviesa»—и не представляется невѣроятнымъ участіе и въ этомъ трудѣ евреевъ, участіе, которому слѣдуетъ, быть можетъ, приписать этическую окраску, придающую этому королевскому труду, составленному изъ столь разнообразныхъ источниковъ, видимое единство. На томъ же языкѣ писали въ послѣдствіи *Моисей Хасанъ*, о шахматной поэмѣ котораго мы уже упоминали, *донъ-Моисей Царцалъ*, *Моисей б. Натанелъ* и др.

Но ни одинъ государь не занималъ еврейскихъ ученыхъ въ такой степени, какъ Альфонсъ X Мудрый. Онъ, отдавшій еврею должность своего казначея, привлекалъ евреевъ и къ участію въ его научныхъ работахъ по астрономіи. Астрономія была, какъ извѣстно, любимою наукою короля,

изъ рукъ котораго ускользнула земля вслѣдствіе того, что онъ уже черезъ чуръ сильно хватался ими за небо. Подъ его именемъ поэтому появились «Альфонсовы Таблицы», которыя по его порученію были составлены многими учеными, преимущественно же — *Исакомъ ибнъ Сидомъ*, канторомъ въ Толедо, и вслѣдствіе того, что ими были устранены многія ошибки въ Птоломеевыхъ таблицахъ, долго еще пользовались большимъ значеніемъ. Правда, астрономическій конгрессъ, яко-бы созванный для этой цѣли Альфонсомъ, оказался миѳомъ, который однако до сихъ поръ продолжаетъ существовать въ видѣ факта во многихъ историческихъ и математическихъ сочиненіяхъ. Единственно правдивымъ въ этомъ вымыслѣ остается извѣстіе, что Альфонсъ призывалъ къ своему двору христіанскихъ, арабскихъ и еврейскихъ ученыхъ и поручалъ имъ научныя работы. Изъ еврейскихъ ученыхъ, кромѣ обработавшаго такъ называемые «Альфонсовы Таблицы», слѣдуетъ назвать еще вышеупомянутаго *Іегуду б. Саломона Когена*, *Самуила Эль Леви* и *Авраама* изъ Толедо; первый изъ этихъ трехъ перевелъ на испанскій языкъ два арабскихъ сочиненія—христіанскаго врача Косты б. Лука «de sphaera Solida», и Абулхасана «О неподвижныхъ звѣздахъ», дополнивъ ихъ четырмя главами объ астрологическихъ инструментахъ и измѣреніяхъ, сдѣланныхъ подъ руководствомъ короля. Во всѣхъ этихъ работахъ вѣроятно принималъ участіе и постоянно упоминаемый при нихъ Самуилъ Эль Леви. Подобно астрономическому конгрессу оказался вымысломъ и будто бы сдѣланный евреями для короля переводъ Библіи съ подлинника на испанскій языкъ. Только въ области астрономіи проявлялась дѣятельность еврейскихъ ученыхъ, собиравшихся при дворѣ Альфонса Мудраго, и труды которыхъ важны для науки потолику, поколику они доказываютъ, въ какой значительной степени евреи вліяли на распространеніе знаній и умноженіе астрономическихъ результатовъ—важныхъ результатовъ, которые въ великую эпоху Тихо де Браге и Кеплера—отчасти тоже чрезъ посредство еврейскихъ переводчиковъ—«существенно способствовали установленію теоретической астрономіи и правильнаго взгляда на движеніе планетъ въ небесномъ пространствѣ».

Тоже и въ области математики. Математика—Chokhmah limudith—признавалась въ еврейской, составившейся по образцу арабской, энциклопедикѣ подготовленіемъ къ философіи, и труды еврейскихъ изслѣдователей въ этой области нуждаются еще въ тщательномъ пересмотрѣ для того, чтобы оказаться плодотворными въ исторіи математики. Однако не только посредниками и переводчиками, но и самостоятельными писателями

въ этой отрасли науки являются евреи въ ту и другую эпоху. Кромѣ уже упомянутыхъ Леви б. Авраама, Іакова б. Махира, Леви б. Герсона и др., которые занимались астрономіею не только по связи ея съ еврейскимъ календаремъ, а слѣдовательно и съ Галахой, слѣдуетъ упомянуть главнымъ образомъ о *Исаакѣ б. Іосифѣ Израэли* (1330 г.), въ сочиненіи котораго «Jesod Olam» (Основаніе Вселенной) эта связь обнаруживается, правда, сильнѣе. Это сочиненіе—несомнѣнно важнѣйшій самостоятельный трудъ еврейскаго ученаго въ средніе вѣка—было написано по побужденію ученаго Ашера б. Іехіеля изъ Толедо, о нелюбви котораго къ научнымъ занятіямъ другаго рода мы уже упоминали. Оно распадается на пять главъ, изъ которыхъ въ первой излагаются необходимыя предварительныя знанія по математикѣ, во второй же заключается описаніе системы міра—натурально на Птоломеевыхъ началахъ. Въ третьей главѣ изображены движенія солнца и луны, и это изслѣдованіе приводитъ вѣрующаго автора къ поэтическому размышленію о связи религіознаго чувства съ непрекращавшимися у евреевъ со времени царя Давида занятіями астрономіею. Только въ четвертой и пятой главахъ представлены съ полной основательностью и подробностью система еврейскаго лѣтосчисленія и календарь праздниковъ, съ приложеніемъ относящихся сюда таблицъ. Сочиненіе Израэли до сихъ поръ еще не изслѣдовано спеціалистами по отношенію къ его научному содержанію и значенію для исторіи развитія астрономіи. Тѣмъ не менѣе, свѣдущими людьми уже признано, что точка зрѣнія Израэли въ астрономіи и космографіи была значительно опередившая свое время. Если уже Маймуни и Авраамъ б. Хійя признавали шарообразную форму земли за несомнѣнное и само собою понятное явленіе, то Израэли сдѣлалъ изъ этого положенія простые выводы, что всякое небесное тѣло является глазу наблюдателя не въ томъ мѣстѣ, гдѣ помѣстилъ бы его находящійся въ центрѣ земли глазъ, а отодвинутымъ за уголъ, который на ученомъ языкѣ называется параллактическимъ. На основаніи этого предположенія Израэли опредѣлилъ параллаксъ луны совершенно вѣрно и раціонально. Подобныя тонкія наблюденія вообще еще чужды другимъ сочинителямъ учебниковъ въ томъ періодѣ. Между ними заслуживаютъ упоминанія развѣ только авторъ популярнаго сочиненія «Schesch Kenafajim» (Шесть Крыльевъ), *Эммануилъ б. Іаковъ Бонфиліо* изъ Тарраскона (1346 г.), равно какъ и его оппонентъ *Исаакъ б. Саломонъ ибнъ Альхадибъ*. Эти «Шесть Крыльевъ» впослѣдствіи даже нашли себѣ греческаго коментатора въ лицѣ *Саломона б. Эли Шарбитъ*

Газагаб *. Эммануилъ б. Іаковъ написалъ также исторію Александра Македонскаго, которая, подобно такой же работѣ Самуила ибнъ Тиббона. составлена изъ арабскихъ и латинскихъ источниковъ.

Естественно-научнымъ учебникомъ въ духѣ того времени, съ пчелинымъ трудолюбіемъ собиравшаго всѣ существовавшія тогда знанія, было знаменитое сочиненіе «Schaar Haschomajim» (Врата Неба) *Герсона б. Соломона*, отца смѣлаго изслѣдователя Леви б. Герсона. Этотъ, сохранившійся въ неполномъ видѣ трудъ, былъ первоначально разбитъ на три части, изъ которыхъ въ первой трактовалось собственно естествознаніе, во второй—астрономія, конечно по Птоломею и его арабскимъ толкователямъ, въ третьемъ—метафизика. Вполнѣ сохранилась только первая часть, и она даетъ намъ понятіе о размѣрѣ естественнонаучныхъ знаній евреевъ въ томъ періодѣ. Все сочиненіе есть компиляція изъ переведенныхъ на еврейскій языкъ философскихъ трудовъ грековъ и арабовъ, къ которымъ авторъ присоединилъ кое-что, узнанное и слышанное имъ самимъ. Главнымъ источникомъ для него служилъ тотъ же писатель, изъ котораго обильно черпали и всѣ его предшественники и современники—Аристотель. Слѣдуя арабскимъ компендіямъ и переводамъ изъ этого философа, а также Гиппократу, Галенусу, Авиценнѣ, Аверроэсу и др., Герсонъ описываетъ всѣ явленія природы, важнѣйшее изъ зоологіи, ботаники, и минералогіи, то, что совершается въ небесныхъ сферахъ, и наконецъ сущность и силы души.

Но ни этотъ трудъ, ни другіе компендіи того періода эпигоновъ не пріобрѣли такого вліянія и такого значенія, какими пользовался даже до 18 столѣтія трудъ *Меира б. Исака Алдаби* (1360 г.), одного изъ внуковъ Ашера б. Іехіеля. Потому-ли, что добродушный и религіозно-искренній тонъ, принятый авторомъ, привлекательно дѣйствовалъ на массу, или благодаря тому, что искусная компиляція устраняла необходимость изученія всѣхъ самостоятельныхъ работъ, изъ которыхъ она черпала — какъ бы то ни было, а книга «Schebile Emunah» (Пути Вѣры **) часто перепечатывалась и усердно читалась; этому не мѣшало и то обстоятельство, что здѣсь въ сущности не заключалось ничего такого, чего не говорили часто буквально такими же выраженіями, уже прежде другіе, въ томъ числѣ и

* Слѣдуетъ замѣтить, что это сочиненіе было впослѣдствіи переведено (съ греческаго перевода) и на русскій языкъ подъ названіемъ „Шестокрылъ"; оно пользовалось большою популярностью встарину на Руси. *Ред.*

** Должно быть: пути (или стези) вѣры. *Ред.*

Герсонъ б. Соломонъ—и что точка зрѣнія автора была довольно ограниченная, даже каббалистически несвободная. Первоначальнымъ назначеніемъ книги было — сдѣлаться сборникомъ религіозныхъ ученій всѣхъ предшественниковъ. Но по мѣрѣ того, какъ работа подвигалась впередъ, знакомый съ естественными науками авторъ привлекалъ въ этотъ трудъ все, заслуживавшее вниманія, какъ находившееся въ связи съ религіею: философскія воззрѣнія на Бога и міръ, на пророчества и Мессію, всю астрономію и географію въ извѣстныхъ тогда предѣлахъ, ученіе о строеніи человѣческаго тѣла и о способностяхъ души, наконецъ даже діэтетику, къ которой онъ присоединилъ много врачебныхъ правилъ, заимствованныхъ изъ собственнаго опыта. Сочиненіе оканчивается подробнымъ разсужденіемъ объ устномъ законѣ, о Гаггадѣ, о царствѣ Мессіи и о воскресеніи мертвыхъ. Важно оно только, какъ характеристика степени научныхъ знаній того времени—времени, которое довольствовалось тѣмъ, что скромно сбирало крохи, падавшія съ трапезъ великихъ предшественниковъ, и не дѣлало ни малѣйшаго усилія, ни самой слабой попытки для дальнѣйшей разработки этихъ идей и ученій, для критическаго освѣщенія или опроверженія ихъ.

Только одинъ ученый той поры, *Эстори б. Моисей Гафархи* — вѣроятно бывшій родомъ изъ Флоренки въ Испаніи—производитъ болѣе благопріятное впечатлѣніе, благодаря тому, что онъ старается представлять научный матеріалъ на основаніи собственныхъ соображеній и расширить область еврейской литературы въ томъ направленіи, которое почему-то до тѣхъ поръ оставалось ей чуждымъ. Эстори былъ именно первымъ и важнымъ топографомъ Палестины, куда онъ выселился послѣ того, какъ Филиппъ Красивый изгналъ евреевъ изъ Франціи. Въ продолженіе семи лѣтъ объѣзжалъ онъ св. землю во всѣхъ направленіяхъ, одушевляемый желаніемъ точно узнать ея объемъ и наружный видъ, точно также какъ и дѣйствительное положеніе мѣстъ, упоминаемыхъ въ библіи. Затѣмъ, въ 1322 г. онъ написалъ свое сочиненіе «Kaftor wa—Ferach», которое, какъ замѣчено выше, принадлежитъ къ лучшимъ работамъ по топографіи Палестины. Въ немъ, вмѣстѣ съ многочисленными, поясняющими старыя національныя сочиненія замѣчаніями, находится перечень всѣхъ, посѣщенныхъ авторомъ мѣстъ, а также—важныя изслѣдованія о границахъ, объемѣ, отдѣльныхъ частяхъ, положеніи и разстояніяхъ въ Палестинѣ. Мѣстоположеніе Іерусалима и храма и флора Палестины описаны такъ тщательно, что одинъ новый географъ, познакомившійся съ этимъ, долго остававшимся въ

забвеніи и только въ прошедшемъ столѣтіи снова выплывшимъ наружу трудомъ, отзывается съ полной похвалой о точности описаній и другихъ показаній Эстори и отдаетъ имъ предпочтеніе предъ географическими трудами своихъ собственныхъ современниковъ, прибавляя къ этимъ похваламъ замѣчаніе, что даже такой ученый, какъ Данте, помѣстилъ Іерусалимъ въ срединѣ обитаемаго паралельнаго круга, тогда какъ, напротивъ того, еврейскій географъ поставилъ его по крайней мѣрѣ на приблизительно вѣрномъ мѣстѣ.

Но такихъ самостоятельныхъ работъ въ этомъ эпигонскомъ періодѣ мы находимъ весьма немного, тѣмъ болѣе еще потому, что въ средніе вѣка вообще узкую границу между подлинникомъ и переработкой нельзя провести съ такою точностью, какъ это представляется возможнымъ въ новое время. Такимъ образомъ многія сочиненія, которыя мы считаемъ оригинальными, суть, быть можетъ, ничто иное, какъ вольные переводы прежнихъ трудовъ или переработка ихъ. Притомъ же понятіе о плагіатѣ было и въ еврейскомъ ученомъ мірѣ тѣхъ столѣтій мало кому извѣстно. Писатели нисколько не стѣснялись воспроизводить цѣлые отдѣлы или части изъ предшествовавшихъ сочиненій, арабскихъ и еврейскихъ, даже не называя по имени настоящаго автора; точно также, само собой разумѣется, не стѣснялись послѣдующіе издавать въ видѣ собственнаго самостоятельнаго труда и этотъ еврейскій переводъ, безъ всякихъ существенныхъ измѣненій. Наука считалась наслѣдственнымъ и общимъ достояніемъ, и понятіе объ умственной собственности, бывшее вообще чуждымъ въ средневѣковой литературѣ, долго еще оставалось таковымъ же и для литературы еврейской. Только научной критикѣ новаго времени выпало на долю воздавать каждому свое и установить правильное соотношеніе между подлинникомъ, переводомъ, переработкой—и простымъ плагіатомъ. Но до тѣхъ поръ, пока эта работа не вполнѣ сдѣлана и результаты ея не находятся передъ нами въ совершенно ясномъ видѣ, всякое заключеніе о степени участія евреевъ въ средневѣковой научной дѣятельности будетъ только гадательное. Съ другой стороны было бы безцѣльно приводить только имена самыхъ выдающихся дѣятелей этой эпохи по различнымъ отраслямъ знанія, не имѣя возможности представить, хотя въ самыхъ крупныхъ чертахъ, характеристику ихъ литературной производительности.

Болѣе двухсотъ такихъ переводчиковъ и коментаторовъ принимали участіе въ этой умственной работѣ — работѣ, которая несмотря на всѣ папскія буллы и вопреки всякимъ догматамъ, утвердила господство въ

средневѣковую эпоху Аристотелей философіи. И болѣе двухъ столѣтій продолжается перерывно эта дѣятельность, на которую можно смотрѣть, какъ на первый отдѣлъ этого эпигонскаго періода.

Если въ поэзіи, философіи и точныхъ наукахъ въ эту пору эпигонства мѣсто оригинальнаго творчества заступила значительная литературная дѣятельность, и если теперь расширился кругъ научныхъ воззрѣній, то этимъ можно было еще въ нѣкоторой степени удерживать отъ грозившаго паденія умственную жизнь евреевъ въ Испаніи и сосѣднихъ съ нею странахъ. Но гораздо хуже пошло дѣло въ узкой области науки богословской, какъ талмудизма, такъ и библейской экзегетики и грамматики. Только одинъ экзегетъ выдается въ это время изъ среды остальныхъ, и хотя онъ также не можетъ быть признанъ оригинальнымъ дѣятелемъ, но все таки въ немъ мы видимъ ученаго, который былъ способенъ удовлетворять и высокимъ научнымъ требованіямъ. Это *Танхумъ б. Іосифъ* изъ Іерусалима, жившій вѣроятно во время Кимхидовъ. Изъ его арабскихъ коментаріевъ на Библію сдѣлались недавно извѣстными вполнѣ или отчасти коментаріи къ книгамъ Іисуса Навина, Судей, Самуила, Царей, къ «Аввакуму» и къ «Плачамъ». Въ нихъ обнаруживается ясное и простое пониманіе библейскаго слова, одинаково чуждающееся и аллегорическаго, и философскаго толкованія, и стоящее главнымъ образомъ на почвѣ грамматики. Танхуму принадлежатъ кромѣ того многіе переводы Глоссаріи и введенія—все это на арабскомъ языкѣ и съ очевидною цѣлью — открыть говорившимъ по арабски на востокѣ единовѣрцамъ знакомыя автору сокровища еврейско-испанскаго періода процвѣтанія науки и литературы. Танхумъ—почитатель Маймуни, которому онъ безусловно слѣдуетъ въ экзегетическихъ и религіозно-философскихъ вопросахъ, точно также какъ относительно грамматики онъ держится руководящихъ началъ Ибнъ Ганнаха. Критическихъ изслѣдованій и гипотезъ онъ не избѣгаетъ; но старанія его направлены, главнымъ образомъ, къ тому, чтобы приспособить комментарій къ слову Писанія. Отъ его глоссарія къ «Iad Hachasaka» Маймуни, который долженъ былъ быть по первоначальному замыслу талмудически-арабскимъ словаремъ и сослужить ту-же службу для языка раввинской литературы, какую сослужили работы Ибнъ-Ганаха для библейскаго,—осталось одно только поучительное введеніе *, по которому

* Самъ словарь Танхума (подъ названіемъ: Al-Murschid al-Kafi) также сохранился въ рукописи въ Англіи и въ Петербургѣ. *Ред.*

можно судить о направленіи и филологической точкѣ зрѣнія автора. Лексикографъ Моисей б. Исаакъ Ганакданъ изъ Лондона, первый представитель Англіи въ еврейской литературѣ, вѣроятно, тоже принадлежитъ тому времени и направленію. Отдѣльные трактаты его по предмету вокализаціи и акцента еврейскаго языка были уже и ранѣе извѣстны, хотя, правда, въ отрывкахъ только. Его большой словарь «Sefer Haschoham» (Книга драгоцѣннаго камня) изданъ лишь за послѣднее время *. Книга эта обнаруживаетъ вліяніе испанскаго направленія, въ качествѣ главныхъ представителей котораго Ибнъ-Ганнахъ, Ибнъ-Езра и Соломонъ Пархонъ были хорошо знакомы ея автору.

Существенно иную картину представляютъ собою экзегетическіе опыты испанскихъ, германскихъ и провансальскихъ современниковъ. Несложныя воззрѣнія сѣверо-французской школы и ея главы Раши были давно позабыты, и даже на мѣсто философской методы толкованія Ибнъ-Эзры выступило нѣчто новое, что хотя и продолжало тѣсно держаться буквы учителя, но все болѣе и болѣе уклонялось отъ его духа. Простая библейская экзегетика замѣнялась схоластически-аллегоричной, которая съ теченіемъ времени окончательно завоевала себѣ первенство. Однимъ изъ наиболѣе видныхъ экзегетовъ этой послѣдней школы навѣрно былъ въ то время *Самуилъ Ибнъ-Царца* (1368), называемый Ибнъ-Сне, изъ Валенціи, сочиненіе котораго «Mekor Chajim», (Источникъ жизни) одинаково важно для исторіи еврейской религіозной философіи и литературы. Это—толкованіе Библіи въ смыслѣ Ибнъ-Эзры; авторъ выступаетъ съ эпиграфомъ: «кто не познаетъ, тотъ и не вѣруетъ; кто познаетъ—вѣритъ», и сообразно съ этимъ положеніемъ и старается изъяснять слово Писанія. Чего недостаетъ ему въ самобытности, то онъ замѣняетъ своей обширной эрудиціей. Онъ удѣляетъ мѣсто въ своемъ комментаріи самымъ разнообразнымъ философскимъ и догматическимъ воззрѣніямъ; тамъ и сямъ онъ дѣлаетъ уступку и обычаю своего времени, не брезгуя и астрологическими объясненіями; въ цѣломъ, однако, онъ строго придерживается пути учителя, который, какъ извѣстно, тоже благоволилъ къ астрологіи, въ теченіи всѣхъ среднихъ вѣковъ выступавшей въ связи съ философіей перипатетиковъ. И другое сочиненіе Ибнъ-Царцы «Michlol Jofi» (Идея пре-

* Словарь Моисея Лондонскаго еще не изданъ, и до сихъ поръ англичанинъ Collins напечаталъ только грамматическое введеніе въ Сеферъ Гашогамъ. *Ред.*

краснаго), которое слѣдуетъ разсматривать, какъ родъ философскаго комментарія къ Гаггадѣ, слѣдуетъ тѣмъ же основоположеніямъ. Принципъ традиціи—его критерій, а почитаніе Талмуда у него безпредѣльно. «Мужи Талмуда знали и постоянно говорили одно только истинное; если мы находимъ ихъ воззрѣнія не во всемъ согласными съ данными науки или философіи, то вина въ томъ наша: мы недостаточно глубоко, значитъ, вникли въ ихъ слово и не ощупали сокровеннаго зерна, которое они скрыли подъ шелухою. Посему-то для насъ и обязательно изреченіямъ древнихъ учителей давать надлежащее истолкованіе». Не удивительно ли, что человѣка съ подобными религіозными представленіями могли вскорѣ затѣмъ задѣвать и порицать какъ еретика?

Менѣе извѣстенъ, чѣмъ Ибнъ Царца, но все же значительнѣе его, былъ простодушный и свободомыслящій Іосифъ б. Элiезеръ, который, между прочимъ, написалъ надъ-комментарій къ Инбъ Эзрѣ подъ заглавіемъ «Zafnath Paneach», изъ котораго въ позднѣйшія времена были старательно удалены самыя смѣлыя положенія. Такъ, напримѣръ, стремясь оправдать загадочные намеки Инбъ Эзры на авторство Пятикнижія, Іосифъ б. Эліезеръ просто объяснялъ. Ясно, что то либо другое писалъ не Моисей, а Іошуа, или одинъ изъ пророковъ. На самомъ дѣлѣ, однако, все это одно и то-же, и только глупца можетъ это тревожить. Если въ Писаніи сказано: «не слѣдуетъ ничего добавлять», то это относится къ законамъ, но никоимъ образомъ не къ словамъ и повѣствованіямъ Библіи. Послѣдствій подобныхъ еретическихъ воззрѣній самъ простодушный мужъ, однако, не постигалъ, и, выбалтывая съ замѣчательнымъ свободомысліемъ еще много другихъ тайнъ, глубоко скрытыхъ Ибнъ Эзрой, онъ все-таки стоитъ на почвѣ безусловной вѣры и преподноситъ свое произведеніе благочестивому внуку Маймуни. Откровенность и непосредственность, съ которыми Іосифъ б. Еліезеръ высказывается въ своемъ трудѣ о самыхъ затруднительныхъ вопросахъ библейской критики, заслуживаетъ внимательнаго разсмотрѣнія при изученіи того круга и времени. Прочіе пояснители Ибнъ Эзры были менѣе смѣлы; они болѣе стараются выставить въ самомъ яркомъ видѣ правовѣріе учителя и истолковывать все загадочное въ немъ въ смыслѣ вѣры. Занятіе Ибнъ Эзрой служитъ, однако, настолько же отличительнымъ признакомъ этой второй эпохи не самостоятельныхъ изслѣдователей, насколько почитаніе Маймуни было въ свое время самой характеристичной чертой перваго періода. Изъ числа другихъ пояснителей остроумнаго изслѣдователя заслуживаютъ быть упомянутыми только еще Самуилъ б. Саадья Мо-

тотъ и Эзра б. Соломонъ Гатиньо. Надъ-комментарій перваго изъ нихъ, «Megillath Setarîm» по большей части печатавшійся вмѣстѣ съ толкованіемъ Ибнъ Царцы, находится по направленію и по принципу во внутренней зависимости отъ этого послѣдняго. Извѣстенъ еще полукаббалистическій комментарій того же автора къ молитвамъ «Tehilloth Adonaï» (Хвала Господа). Эзра Гатиньо предусмотрительно подраздѣлилъ свой комментарій на двѣ половины и даетъ объясненія обыкновенныхъ мѣстъ Ибнъ Эзры отдѣльно отъ объясненій его «таинствъ», предназначая послѣднія только для «избранныхъ».

Если вышеназванные экзегеты имѣли еще все-таки въ Ибнъ Эзрѣ образецъ и путеводную звѣзду, которые предохраняли ихъ, по крайней мѣрѣ, отъ заблужденій каббалы, за то самостоятельнымъ толковникамъ Библіи таковой звѣзды совершенно недоставало, и они блуждали между астрологически-каббалистическимъ обожаніемъ буквы и какимъ-то алегоричнымъ раціонализмомъ своего рода, а эти оба направленія все болѣе и болѣе удалялись отъ здороваго пониманія Библіи. Представителемъ перваго направленія у самаго Ибнъ Царцы выставляется жившій въ Португаліи Давидъ б. Іомтобъ ибнъ Вилья (1320). Это плодовитый сочинитель, который былъ какъ у себя дома въ различныхъ областяхъ знанія и издалъ руководство къ стихосложенію и метрикѣ для своего отечественнаго языка рядомъ съ философскимъ библейскимъ комментаріемъ, въ которомъ онъ предоставилъ большой просторъ мистическому толкованію. Уклоняясь отъ этого послѣдняго, недавно открытое философское произведеніе того-же автора «Iesodoth Hamaskil» полно ясныхъ воззрѣній. Авторъ въ этомъ трудѣ своемъ выставилъ 13 законовъ или символовъ вѣры іудаизма и между прочими также слѣдующій: награда и наказаніе для души не представляютъ извнѣ приходящаго состоянія, а лежатъ въ ней самой, въ удовлетвореніи и наслажденіи совѣстливою, религіозною и нравственною жизнью, или въ страданіи отъ порочнаго образа жизни. Помимо этого понятія, философскимъ и экзегетическимъ воззрѣніямъ Ибнъ Виллы недостаетъ, однако, единаго, логичнаго хода мыслей.

И на арабскомъ языкѣ было написано, послѣ комментаріевъ Танхума, кое-что по гомилетикѣ Пятикнижія до того неизвѣстнымъ Натанелемъ б. Исаія (1329). Въ странахъ Востока, гдѣ арабскій элементъ еще долго продолжалъ господствовать, и въ позднѣйшіе вѣка еврейскіе медики и учители закона появляются въ качествѣ писателей на этомъ языкѣ. Такъ, напримѣръ, въ пятнадцатцатомъ столѣтіи Зехарья б. Соломонъ писалъ

арабскіе комментаріи къ Мидрашу и толкованія къ Пятикнижію въ духѣ раціональной экзегетики; тогда же, вѣроятно, писалъ и Абрагамъ б. Соломонъ изъ Санаа, который въ своей компиляціи, обнимающей всю Библію, слѣдуетъ по пути Танхума въ своихъ грамматическихъ и лексическихъ положеніяхъ и, подобно этому послѣднему, тоже предпосылаетъ своему труду общее подготовительное введеніе.

Апогеемъ того, что могло создать раціоналистическое направленіе экзегетики въ маймонидское время, служатъ комментаріи Леви б. Герсона. Раціоналистической манерѣ этого писателя слѣдовали многіе и въ позднѣйшія времена, но во всякомъ случаѣ съ далеко меньшимъ успѣхомъ. Между ними выдѣляется извѣстный понынѣ только по отрывкамъ его комментарія къ Библіи, Нисимъ б. Моисей изъ Марселя (1306); этотъ писатель усвоилъ себѣ вольнодумную точку зрѣнія по отношенію къ чудесамъ и въ нѣкоторыхъ случаяхъ далеко превзошелъ свой прототипъ *. Позже еще Аронъ б. Моисей Алраби изъ Катаны, принадлежащій къ тому же направленію, выставилъ не мало неосновательныхъ и смѣлыхъ обобщеній въ духѣ раціоналистической школы, между которыми то, что Пятикнижіе переведено будто бы съ арабскаго, есть вѣроятно, самое чудовищное. Алраби много путешествовалъ; имѣлъ аудіенціи въ Римѣ у папы, вступалъ въ диспутъ въ Іерусалимѣ съ караимами. Изъ его твореній извѣстны только объясненія къ комментаріямъ Раши къ Пятикнижію.

Легко объяснимо, что толкованіе раціоналистами Писанія въ вышеприведенномъ смыслѣ весьма мало или даже нисколько не въ состояніи было удовлетворить благочестивыя души. Усматривая въ словѣ Писанія аллегоріи, символы, философскія категоріи, раціоналисты черезъ это сами теряли изъ-подъ ногъ ту почву, на которую опирались и къ которой въ концѣ концовъ опять принуждены были возвращаться. Потому-то религіозное чувство, усиленное печальными обстоятельствами того времени, преимущественно прибѣгало къ каббалистамъ, коихъ истолкованіе Библіи способно было доставить сердцамъ болѣе напряженное воодушевленіе и болѣе глубокое удовлетвореніе. Комментарію Леви б. Герсонъ можно противопоставить, какъ высшую точку того, чего могла достичь *каббалистическая* экзегетика—

* Слѣдуетъ замѣтить, что Нисима, писавшаго въ 1306 году, никоимъ образомъ нельзя считать послѣдователемъ (да еще позднѣйшимъ!) Леви б. Герсона, который писалъ свои экзегетическія сочиненія въ 1325—1338 гг. *Ред.*

толкованіе Бахьи б. Ашера. Но послѣдующіе писатели этого направленія превзошли и его, все глубже и глубже погружаясь въ таинства каббалы и предоставляя все большій просторъ толкованію буквы. Догматомъ ихъ было—обиліе разныхъ значеній въ словѣ Библіи. «Слово писанія», говорили они, «подобно дереву, въ которомъ ты замѣчаешь и различаешь корень, стволъ и кору, сердцевину и вѣтви, листья, цвѣты и плоды». Вслѣдствіе этой страсти открывать въ Писаніи чудеса, каббалисты, наконецъ, достигли того же аллегоричнаго изложенія Библіи, какъ и раціоналисты, съ тою только разницею, что каббалисты стремились и все историческое и фактическое въ Библіи превратить въ нѣчто одухотворенное, въ то время какъ тѣ, съ другой стороны, не стѣснялись и все духовное сгущать и дѣлать тѣлесно воспринимаемымъ. *Типичная* экзегетика каббалистовъ искала и находила въ словѣ Библіи не только одни разсказы о минувшемъ, но и указанія для настоящаго и пророчества отдаленнаго будущаго; намеками подобнаго рода—Remez—они, понятно, пользовались для того, чтобы чеканить на словахъ Писанія свои мистическія идеи. Они стремились въ этомъ отношеніи къ первому образцу, котораго, однако, не достигали. Полукаббалистическій комментарій Нахмани именно и былъ образцомъ этой типично-мистической школы, которая впослѣдствіи бралась объяснять въ одномъ и томъ же духѣ и Библію, и Зогаръ. Первый изъ числа подобныхъ библейскихъ комментаторовъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ и первый толкующій о Зогарѣ, это—итальянецъ Менахемъ изъ Реканати (1290—1330), который написалъ также объясненія къ молитвамъ и пользовался большимъ уваженіемъ какъ въ кругу талмудистовъ, такъ и среди каббалистовъ. Комментарій его былъ впослѣдствіи не разъ поясняемъ каббалистами и даже переведенъ на латинскій языкъ Пико-делла-Мирандола.

Менахемъ Реканати, которому приписываютъ также, хотя и не съ полной достовѣрностью, сочиненіе по вопросамъ Галахи, еще порою, рядомъ съ таинствами каббалы, допускаетъ и простой смыслъ слова Писанія; онъ даже еще относится съ большимъ благоговѣніемъ къ памяти Маймуни и часто при своихъ доказательствахъ ссылается на философовъ; зато у послѣдователей его все это вполнѣ затушевывается самой несообразной численной и буквенной символикой, которая, вмѣсто того, чтобы пояснять слово Писанія, скорѣе затемняла его смыслъ. Труды позднѣйшихъ каббалистовъ въ четырнадцатомъ и первой половинѣ пятнадцатаго столѣтія всѣ слѣдуютъ этому направленію и всѣ большею частію скомпонованы по одному и тому же плану. Они занимаютъ средину между комментаріемъ къ Библіи и толко-

ваніемъ на Зогаръ. Къ этому еще иногда примѣшивается небольшая доля мистической философіи окраски нео-платонниковъ, главнымъ же образомъ преданія каббалы, ея ученія и загадки. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ и ученый талмудистъ Шемтобъ-Ибнъ-Гаонъ, ученикъ Соломона б. Адерета. Онъ долго колебался между наукой и каббалой и даже написалъ комментарій къ «Mischneh Tora» Маймуни, подъ заглавіемъ «Migdal Oz» (Крѣпость побѣды), въ которомъ пытается оборонить Маймуни отъ нападокъ Абрагама б. Давида. Въ концѣ концовъ онъ все-таки бросился въ объятія таинственнаго ученія и посвятилъ ему цѣлый рядъ сочиненій, въ которыхъ старается, между прочимъ, даже Маймуни представить однимъ изъ его адептовъ. Духовная атмосфера, господствовавшая тогда въ Іерусалимѣ, кажется, охватила и тѣхъ писателей того времени, которые изъ Испаніи переѣхали въ Палестину. Влеченіе быть поближе къ источнику таинствъ гнало въ ту пору всеобщаго гоненія много мечтательныхъ душъ въ Святую землю. Одинъ изъ извѣстныхъ каббалистовъ-писателей, Исакъ б. Іосифъ Хело, адресовалъ даже оттуда посланія о мѣстныхъ обстоятельствахъ еврейскимъ общинамъ своего отечества. Они напечатаны подъ общимъ заглавіемъ «Schebile Ieruschalajim» (Границы Палестины) * и не разъ даже были переведены на другіе языки.

Туже приблизительно точку зрѣнія на каббалу, какую имѣлъ Шемтобъ ибнъ Гаонъ, усвоилъ себѣ и Іосифъ б. Абрагамъ Ибнъ Ваккаръ изъ Толедо, хотя, вообще говоря, испанцы только въ рѣдкихъ случаяхъ совершенно отрицаютъ преданія своей родины и пренебрегаютъ наукой. Даже въ самыхъ глубокихъ заблужденіяхъ своихъ они все еще представляютъ весьма благотворную противоположность французскимъ и германскимъ каббалистамъ, на горизонтѣ которыхъ свѣтило еврейско-испанскаго періода расцвѣта или вовсе не восходило, или давно уже погасло. И Іосифъ-Ибнъ-Ваккаръ все еще ищетъ съ неостывающей энергіей соглашенія между философіей и таинственными ученіями. Онъ пишетъ «Всеобщее обозрѣніе»—«Hama'amar hakolel»—каббалы, философіи и астрономіи и стремится привести въ концѣ всѣ три къ извѣстному соотношенію. Его главнымъ трудомъ было, кажется, объективное и строго систематичное изслѣдованіе по части ученія о Сефирахъ, которое, однако, и привело его отъ философіи къ мистикѣ. Но именно потому, что онъ перешелъ къ каббалѣ отъ философскихъ предположеній, Іосифъ-Ибнъ-Ваккаръ представлялъ изъ себя одного изъ свое-

* Точнѣе: стези Іерусалима. *Ред.*

образнѣйшихъ писателей своей эпохи и даже усвоилъ себѣ отрицательную точку зрѣнія на основную книгу таинственнаго ученія, на Зогаръ. Въ книгѣ Зогаръ, поясняетъ Іосифъ-Ибнъ-Ваккаръ, съ рѣдкимъ вольномысліемъ, попадается не мало заблужденій, такъ что слѣдуетъ ее остерегаться.

Между тѣмъ каббала прогрессировала. Одно людское поколѣніе минуло—и пора колебанія и соглашенія между обѣими силами вѣка должна была уступить мѣсто безусловному господству каббалы. Шемтобъ-Ибнъ-Гаонъ и Іосифъ-Ибнъ-Ваккаръ стремились еще спасти философію и защитить Маймуни, за то ихъ послѣдователи выказали себя гораздо рѣшительнѣе и Шемтобъ-Ибнъ-Шемтобъ не стѣснялся болѣе клеймить Маймуни, Ибнъ-Эзру и другихъ великихъ людей прошлаго именемъ еретиковъ, а Леви б Герсона называть обманщикомъ народа. Въ своемъ сочиненіи «Sefer Emunoth» (Книга вѣроученій) онъ открыто и безъ оговорокъ объявляетъ войну философіи, подкапывающей вѣру, и поднимаетъ каббалу на ея щитѣ. Не его вина была въ томъ, что онъ не воспламенилъ съизнова почти на столѣтіе прерванную борьбу изъ-за писаній Маймуни. Только много времени спустя, его нападки были весьма рѣшительно отражены Моисеемъ б. Исакъ-Алашкаромъ въ маленькомъ сочиненьицѣ *, часто присоединявшемся въ печати къ книгѣ Шемтоба. Алашкаръ, который и самъ, впрочемъ, не былъ чуждъ таинствен-ныхъ ученій, свое толкованіе заключаетъ слѣдующими словами: «Въ самомъ дѣлѣ я не пойму, какъ это наши предшественники могли терпѣть эту книгу, которую слѣдовало бы предать пламени». Еще далѣе Шемтоба шагнулъ его современникъ Абрагамъ б. Исакъ изъ Гренады, который въ своемъ каббалистическомъ сочиненіи «Berith Menuchah» (Союзъ покоя) сказалъ слово во всякомъ случаѣ не за миръ, а за войну противъ науки и первый даже осмѣлился высказать мнѣніе, что тотъ, кто познаетъ божество не по каббалистическимъ представленіямъ, принадлежитъ къ числу невѣрующихъ.

Столь отважное выступленіе каббалистовъ на первый планъ было еще дѣятельно подкрѣплено и поддержано тайною, псевдоэпиграфическою литературой. На что смѣлѣйшіе изъ каббалистовъ не дерзали не только ссылаться, но даже просто намекнуть, здѣсь могло быть высказано безъ стѣсненія, могло быть безбоязненно вложено въ уста какого нибудь древняго законоучителя. Эта псевдонимная литература тайнаго ученія въ

---

* Возраженіе Алашкара находится между его отвѣтами (Тешубатъ, № 117). *Ред.*

то время пышно расцвѣла и произвела несказанное замѣшательство въ рядахъ вѣрующихъ. Два сочиненія выдаются среди этой литературы какъ по своимъ страннымъ заглавіямъ, такъ и по всему еще болѣе странному содержанію; эти произведенія принадлежатъ, вѣроятно, автору, выдававшему себя за потомка танаита Нехуньи б. Гакана, имя котораго каббалисты упоминаютъ съ почетомъ. Одно изъ этихъ сочиненій «Kanah» посвящено религіознымъ предписаніямъ, другое «Peliah» —библейскимъ главамъ о міросотвореніи. Изъ обоихъ произведеній, однако, авторъ которыхъ преимущественно слѣдуетъ по пути каббалиста-мечтателя Абрагама Абулафіи, ясно выглядываетъ плохо скрываемая тенденція задѣть талмудическій іудаизмъ. И дѣйствительно, разъ изучались таинства мистики по внушеніямъ небесной Metibta (Высшая школа), то и слѣдовало дерзать болѣе остальныхъ. Такъ далеко зашла уже каббала, что осмѣливались сокрушать «ограду», окружавшую «законъ», чтобъ на мѣсто его водворить ученіе мистики. Разрушительная тенденція несовсѣмъ ловко составленныхъ вышеупомянутыхъ двухъ сочиненій, должна была бы быть ясной и для самихъ адептовъ каббалы, еслибъ ихъ духъ не былъ омраченъ туманами мистики. «Никто не строитъ дома, не очищая площади, и если на ней и находится матеріалъ, годный для постройки, то и онъ долженъ быть снесенъ, чтобы можно было возвести новое строеніе. Точно также и наше ученіе должно быть разрушено и растворено, дабы мы его тѣмъ прочнѣе возвели вновь». Вотъ почти девизъ, извлеченный изъ этихъ двухъ сочиненій, которыя нападали на талмудическій іудаизмъ и его представителей съ оружіемъ, взятымъ изъ талмудическаго же арсенала.

Подобнаго рода тенденція, опасная и по своимъ цѣлямъ, и по своему пріему борьбы, должна была, понятно, привести и къ замѣшательству въ нравственныхъ понятіяхъ. Разъ одинъ современникъ осмѣливался вложить въ уста отпрыску древней танаитской фамиліи смѣлѣйшую полемику противъ Талмуда, то другому могло уже придти въ голову просто на просто изобрѣсти цѣлую древне-каббалистическую литературу съ авторами и оглавленіями книгъ и такимъ богоугодным предпріятіемъ формально канонизировать древность и почитаніе каббалы. Уже Шемтобъ ибнъ Шемтобъ, во всякомъ случаѣ вполнѣ вѣруя, и самъ выводилъ въ роли оруженосцевъ каббалы многіе талмудическіе авторитеты, о которыхъ исторія ничего не имѣетъ сказать. Но его въ этомъ отношеніи далеко превзошелъ Моисей Ботарель (1400), тоже испанецъ, который уже прямо съ предвзятымъ намѣреніемъ выводилъ на сцену вымышленныя имъ личности въ ка-

чествѣ древнихъ авторитетовъ и подтасовывалъ подъ нихъ мнѣнія и книги, никогда не существовавшія. Въ своемъ комментаріи къ «Sefer Iezirah», который онъ, кажется, писалъ для одного христіанина-ученаго, маэстро Жуана, онъ цитируетъ, какъ передовыхъ бойцевъ каббалы, аморая р. Аше, гаоновъ Саадью и Гаію, Натронаи и Аарона изъ Вавилона, поэта Елеазара Калира, ученаго Меира изъ Ротенбурга, далѣе Баруха Іомтоба, Іегуду б. Шемарья, Реубена Гасефарди, Саббатаи, Моисея бенъ Исака, Іосифа Гаашкенази, которые всѣ никогда и не существовали—и, наконецъ, цѣлый рядъ вымышленныхъ заглавій книгъ, лишь бы доказать древность каббалы и возвысить ея авторитетъ. Рядомъ съ этимъ онъ переводитъ сочиненіе Нострадамуса объ астрологіи, пророчества и предсказанія звѣздъ о Мессіи и спасеніи. Болѣе ловкій, чѣмъ его соратники, онъ умѣетъ съ лицемѣрной скромностью выхвалять философію и при этомъ однако обвинять ее въ еретичности. Онъ прославляетъ Аристотеля, но вѣритъ въ дѣйствительность амулетовъ и охотно дозволяетъ молвѣ трубить повсюду о немъ, какъ о чародѣѣ. Таковымъ почитало уже этого хитраго обманщика поколѣніе каббалистовъ слѣдующаго столѣтія, которое выступило въ гораздо меньшемъ количествѣ, чѣмъ ихъ главные представители, но почти лишено всякихъ самобытныхъ проявленій.

Если мы сравнимъ съ этими передовыми бойцами новаго таинственнаго ученія современныхъ имъ представителей галахическаго изученія закона, то съ готовностью признаемъ какъ нравственное достоинство, такъ и научное значеніе послѣднихъ. Одни они не дали себя уловить въ сѣти каббалы, не смотря на то, что въ тѣ мрачныя времена весьма заманчивымъ представлялось, должно быть, погружаться въ глубины мистики и обрѣтать тамъ утѣшеніе и упованіе на близкое, часто и заранѣе вычисленное, мессіанское спасеніе. Ихъ утѣшеніемъ и упованіемъ было единственно занятіе «ученіемъ», которому они съ радостью предавались, которое старались оградить прочнымъ валомъ постановленій и правилъ, дабы ни внутреннимъ, ни внѣшнимъ врагамъ не удалось разрушить ихъ святилище. Въ этихъ людяхъ не было также недостатка въ мужествѣ открыто выступить противъ каббалы, хваставшейся расположеніемъ народа и древностью своихъ авторитетовъ. Они съ большой рѣшительностью предостерегали всѣхъ отъ увлеченій таинственнаго ученія и напоминали о возвратѣ въ старый кругъ занятій Галахой. Одинъ изъ первыхъ талмудистовъ того времени,Ниссимъ б. Рубенъ изъ Гароны—сокращенно Ранъ (1350) — порицаетъ даже Нахмани за

его наклонность къ каббалистическимъ пріемамъ и проповѣдуетъ противъ ложныхъ надеждъ, возлагавшихся на исчисленный каббалистами годъ спасенія. До самостоятельнаго творчества не возвышается однако и этотъ талмудистъ; но его новеллы къ отдѣльнымъ трактатамъ Талмуда, а равно и его отвѣты (респонсы) и комментаріи къ галахамъ Алфаси отличаются замѣчательной ясностью и пользуются большимъ уваженіемъ въ соотвѣтственной литературѣ.

Ниссимъ былъ также знаменитъ, какъ проповѣдникъ, и его «двѣнадцать проповѣдей», которыя прежде неправильно приписывались другому одноименному автору, указываютъ на своеобразное религіозное краснорѣчіе, которое значительно развилось въ средѣ испанскихъ евреевъ послѣмаймунистской эпохи. Религіозное наставленіе еще, понятно, не выходило за предѣлы Гаггады и было въ равной мѣрѣ посвящено экзегетическимъ изслѣдованіямъ, общему анализу и изложенію религіозныхъ обязанностей. Рѣчи подобнаго содержанія—Deraschoth—держали Нахмани, Бахья б. Ашеръ, Ниссимъ б. Рубенъ и другіе. Именно этотъ родъ гомилетики былъ доведенъ испанскими евреями послѣдующихъ вѣковъ до замѣчательной степени совершенства.

Въ области Талмуда, однако, Ниссима превосходилъ старшій его современникъ или предшественникъ Якобъ б. Ашеръ (1340), одинъ изъ 8 сыновей Ашера б. Іехіель. Дѣятельность этого учителя на поприщѣ Талмуда можетъ быть названа путеводною въ той мѣрѣ, насколько онъ повліялъ своимъ трудомъ «Arbah Turim» (Четыре ряда) на кодификацію во всѣхъ направленіяхъ накопившагося галахическаго матеріала.

Его трудъ остался и на будущее время основной книгой Галахи, на которую ссылались всѣ послѣдующіе талмудисты и на которой, по необходимости, должны были основываться всѣ талмудическія изслѣдованія позднѣйшихъ вѣковъ. Этотъ кодексъ Якоба б. Ашеръ возникъ, вѣроятно, изъ ощутившейся потребности собрать въ одномъ фокусѣ всю духовную работу въ галахическомъ направленіи, которая успѣла накопиться со времени основнаго труда Маймуни, дабы передать потомству весь этотъ кладъ въ видѣ чего-то единаго и цѣлаго. Якобъ б. Ашеръ и обладалъ надлежащей эрудиціей и авторитетомъ для приведенія въ исполненіе подобнаго творенія, хотя ему, конечно, недоставало организующаго духа, объективности и научнаго значенія Альфаси или Маймуни. Вмѣсто систематичнаго проникновенія въ галахическій матеріалъ, мы встрѣчаемъ у него схематичное точное перечисленіе и распредѣленіе, которое хотя внѣшнимъ образомъ и опирается на произведеніе Маймуни, однако, по духу уклоняется отъ

него. Кодексъ распадается на четыре отдѣла, изъ которыхъ первый «Orach Chajim» (Путь жизни) трактуетъ о законахъ для ежедневной жизни, субботы и праздниковъ, второй «Jore Deah» (Ученія о познаваніи)—собственно о кодексѣ религіозной практики, третій «Eben Haezer» (Камень помощи)—о брачномъ правѣ во всемъ его объемѣ, и четвертый «Choschen Hamischpot» (Щитъ права)—о гражданскомъ правѣ.

Въ этихъ четырехъ отдѣлахъ, которые по формѣ приблизительно соотвѣтствуютъ первымъ четыремъ порядкамъ Мишны, сопоставлены съ мелочной подробн ю всѣ законы и нормы, имѣвшія еще силу внѣ Палестины, причемъ въ спорныхъ случаяхъ критеріемъ автору служатъ опредѣленія его отца. Источники и мотивы отсутствуютъ, но за то сопоставлены разнородныя мнѣнія, и заключительныя опредѣленія обоснованы доводами. Сужденія объ этой книгѣ весьма различны, смотря по точкѣ зрѣнія каждаго критика. Одни усматриваютъ сильный вредъ въ подобной кодификаціи галахическаго текущаго матеріала, которая воспрепятствовала всякому дальнѣйшему свободному развитію его уже тѣмъ, прежде всего, что способствовала замѣнѣ свободнаго мышленія религіозной опредѣленностью и талмудическаго изслѣдованія—раввинскою практикой. Въ то же время другіе прославляли этотъ трудъ ради огромной услуги, оказанной имъ въ томъ отношеніи, что онъ ввелъ порядокъ и планъ въ хаосъ талмудической учености, указалъ путь и цѣль дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ, наконецъ, и благодаря логической ясности и образцовому распредѣленію матеріала. Безпристрастная-же оцѣнка, объясняющая отдѣльныя явленія только изъ духа данной эпохи и лишь по отношенію къ ней, узнаетъ духъ періода эпигоновъ въ этомъ заключительномъ кодексѣ Якоба б. Ашера именно потому, что его вызвала потребность того времени, которое оставило свой слѣдъ въ кругѣ талмудическаго ученія и достигло своего апогея при Соломонѣ б. Адеретъ и Ашерѣ б. Іехіилъ. Сообразно съ внутренней зависимостью между различными религіозными занятіями долженъ былъ наступить и въ этой области періодъ изсякновенія творческаго духа. Какъ на самый характерный симптомъ подобнаго недостатка творчества слѣдуетъ указать на обиліе безчисленныхъ кодексовъ, возникшихъ именно въ ту эпоху и стремившихся старательно оформить духовную работу предъидущихъ поколѣній. Остался еще послѣ Якоба б. Ашера и каббалистическій комментарій къ Пятикнижію, занимающійся преимущественно мистической игрой словъ и буквенныхъ счисленіемъ, которыя впослѣдствіи бывали печатаемы чаще, чѣмъ самъ незначительный комментарій. Главнѣй-

шее его произведеніе пережило, однако, всѣ прочіе труды его современниковъ того же направленія и сдѣлалось съ теченіемъ времени предметомъ ревностнаго изученія.

Почти въ то же время, но независимо отъ вышеупомянутаго сочиненія Якоба б. Ашера, называвшагося послѣ просто «Tur»—появилась въ Испаніи и Германіи, какъ уже было упомянуто, еще много другихъ произведеній, преслѣдовавшихъ ту-же цѣль: собрать во едино весь талмудическій матеріалъ и привести его въ извѣстный порядокъ. Изъ авторовъ подобныхъ сочиненій заслуживаетъ быть упомянутымъ прежде всего Аронъ б. Якобъ Гакогенъ изъ Люнеля *; этотъ писатель по изгнаніи евреевъ изъ Франціи, сочинилъ на островѣ Майоркѣ свою книгу въ двухъ частяхъ подъ заглавіемъ «Orchoth Chajim» (Жизненные пути); уцѣлѣла впрочемъ только одна часть этого сочиненія **, именно та, которая обнимаетъ всю область богослуженія и представляетъ простое сопоставленіе относящихся сюда нормъ. Какъ онъ и самъ выражается, «книга написана имъ для тѣхъ, которые подобно ему лишены отечества и книгъ». Какъ на преимущества этого сочиненіе указываютъ на его методъ, богатство содержанія и на то, что въ немъ всюду приведены источники. Именно этимъ преимуществамъ своимъ оно обязано тѣмъ, что было впослѣдствіи обработано и редактировано Шемарьей б. Симха для употребленія германскихъ евреевъ. Сокращенное извлеченіе изъ упоминаемаго произведенія стало извѣстно и даже весьма популярно подъ именемъ «Kol — bo» (по словомъ Kol и bo — инициаламъ двухъ стиховъ псалмовъ, крупными литерами коихъ начинаются оба отдѣла книги). Современникомъ и союзгнанникомъ вышеупомянутаго ученаго былъ Іерухамъ б. Мешуламъ, ученикъ Соломона б. Адеретъ; онъ написалъ въ Испаніи (1340) свой «Sefer Toldot Adam we-Chawa» (Книга потомства Адама и Евы), въ которомъ собраны всѣ законы, имѣющіе силу до и послѣ брака; имъ же незадолго передъ тѣмъ былъ написанъ и кодексъ гражданскаго права подъ заглавіемъ «Mescharim» (Правые). Какъ на главный мотивъ предпринятаго имъ труда, онъ, подобно предшественникамъ своимъ, указываетъ на тотъ, часто затрогиваемый фактъ, что въ основномъ сочиненіи Маймуни не названы источники, чѣмъ затрудняется провѣрка отдѣльныхъ положеній.

---

* С. Д. Луццатто доказалъ, что Аронъ не былъ изъ Люнеля. *Ред.*

** Вторая часть этого соч. находилось между рукописями Луццатто и въ настоящее время принадлежитъ С. И. Гальберштаму изъ Бѣлица (въ австрійской Силезіи). *Ред.*

Самъ онъ овладѣлъ всей областью Галахи вплоть до учителей своихъ и праобразовъ Соломона б. Адерета и Ашера б. Іехіиля, чьими мнѣніями онъ, разумѣется, наиболѣе руководился. Въ ряду современныхъ главъ талмудизма Іерухамъ занимаетъ мѣсто рядомъ съ Іомтобомъ б. Абрагамъ Ишбили (т. е. севильянина)—сокращенно Ритба—и дономъ Видаломъ ди Толоза, непосредственно за Іомтобомъ б. Ашеръ. Дѣятельность Іомтоба преимущественно комментирующая въ духѣ его учителя Соломона б. Адеретъ, онъ сочиняетъ новеллы къ Талмуду, глоссы къ Алфаси и объясненія къ Гаггадѣ. Видалъ ди Толоза, изъ обстоятельствъ жизни коего мало что извѣстно, но который, вѣроятно, занималъ видное положеніе, извѣстенъ, какъ комментаторъ кодекса Маймуни, и трудъ его слѣдуетъ разсматривать какъ первое основательное толкованіе гигантскаго труда этого послѣдняго; рядомъ съ нимъ сочиненіе его ученаго современника Шемтоба ибнъ Гаонъ имѣетъ скорѣе значеніе апологіи Маймуни противъ обвиненій его противниковъ.

Сообразно своему практическому значенію изъ кодексовъ того періода наидолѣе сохранились и оказали наиболѣе вліянія тѣ, которые относились къ предметамъ богослужебнымъ. Помимо того они легли въ основу ритуала позднѣйшихъ столѣтій.

«Галаха и обычай, поэзія и гагада, мистика и философія работали до сихъ поръ для формированія богослужебнаго чина; въ то время удалось упрочить ритуалъ и собрать обычаи и нормы, благодаря, между прочимъ, и тому обстоятельству, что поэтическаго матеріала не прибывало болѣе почти съ начала четырнадцатаго вѣка». Къ этой-то цѣли вели существеннымъ образомъ испанскіе, германскіе и итальянскіе сборники конца 13-го и первой половины 14-го вѣковъ. Для исторіи литературы эти произведенія имѣютъ еще и то значеніе, что они очень часто заключаютъ въ себѣ выдержки изъ болѣе древнихъ сочиненій и много цѣнныхъ историческихъ данныхъ. Кромѣ ранѣе упомянутыхъ существуетъ еще сборникъ того же рода Давида Абударргама *, который въ 1340 г. въ Севильѣ присоединилъ къ объясненіямъ молитвъ такое описаніе и утвержденіе обрядовой стороны культа и книга котораго долго пользовалась всеобщимъ вниманіемъ, далѣе сборники Ашера б. Хаимъ изъ Монцона, чей «Hapardes»

* Точное произношеніе этой фамиліи: *Абудиргамъ* (Абудиргемъ) или *Абударгимъ*. *Ред.*

(Рай) въ десяти своихъ отдѣлахъ занимается исключительно главными молитвами, Менахема б. Аронъ Зераха изъ Толедо, чье объемистое (въ 400 главъ) произведеніе «Zedah la-Derech» (Путеводитель) поставило себѣ цѣлью дать очеркъ всего богослуженія сообразно съ галахой и обычаемъ, а также обосновать его теологически и морально; кромѣ этихъ существуетъ еще и много другихъ сборниковъ разныхъ итальянскихъ и германскихъ учителей, о которыхъ рѣчь впереди, когда мы будемъ говорить о плодотворныхъ галахическихъ трудахъ германскихъ евреевъ.

Ритуальное твореніе одного выдающаго испанца Исака б. Абоабъ, носившее заглавіе «Schulchan Hapanim» (Столъ хлѣбовъ предложенія), затеряно точно также какъ и другое галахическое произведеніе того же автора, жившаго въ 13 вѣкѣ. Счастливый случай, иногда выпадающій на долю иныхъ книгъ, сохранилъ для насъ только третье, и повидимому, главное произведеніе этого писателя, завоевавшее себѣ впослѣдствіи большую извѣстность и еще до сихъ поръ составляющее одно изъ наиболѣе читаемыхъ произведеній народной религіозной литературы. Мы говоримъ о книгѣ «Menorat Hamaor» (Свѣтильникъ), сборникъ гагадическихъ ученій и разсказовъ, заключающій въ себѣ семь отдѣловъ соотвѣтствующихъ семи развѣтвленіямъ свѣтильника въ іерусалимскомъ храмѣ и сопоставленныхъ между собой съ точки зрѣнія морали и религіи. Самъ сочинитель объясняетъ, что онъ издалъ эту книгу въ невѣжественное время для того чтобы пользоваться имъ при проповѣдяхъ и поученіяхъ, ибо очень уже пренебрегли тогда гагадою. Точка зрѣнія его — точка зрѣнія эпигона великой эпохи; онъ знакомъ съ учителями прошедшаго, съ еврейскими и греческими философами, онъ благочестивъ, добродушенъ и религіозенъ, къ тому еще нѣсколько мистиченъ и съумѣлъ приспособить свою книгу по стилю, методу, ходу мыслей и религіознымъ воззрѣніямъ къ потребностямъ того круга читателей, для котораго она первоначально предназначалась и для тѣхъ, которыхъ книга съумѣла въ теченіе вѣковъ образовать для себя. Переведенный на испанскій и нѣмецкій языки «Свѣтильникъ» воспламенилъ и въ женскомъ полѣ вкусъ къ религіознымъ знаніямъ и по праву завоевалъ себѣ мѣсто излюбленной народной книги.

Одинъ только писатель того періода оказался въ состояніи возвыситься надъ кодификаціонными работами и рѣшиться на серьезную попытку критически освѣтить Талмудъ въ качествѣ литературнаго произведенія, это былъ Симсонъ б. Исакъ изъ Хинона, который въ началѣ 14 столѣтія на-

писалъ книгу «Sefer Kerithoth» (Книга договоровъ) *—нѣчто въ родѣ методологіи Талмуда, которая, хотя и не стоитъ на твердой критической основѣ, все же играетъ роль важнаго пособія для ознакомленія съ этимъ литературнымъ произведеніемъ, излагая методически ходъ талмудическихъ преній и форму преподаванія, освѣщая послѣдовательность во времени учителей-преемниковъ, ихъ постановленія, а равно и правила герменевтики талмудической Галахи. По этому образцу въ теченіи двухъ вѣковъ было написано не мало введеній къ Талмуду, не проложившихъ однако дороги къ научному изслѣдованію этого древняго памятника литературы.

Появленіе научно образованнаго и притомъ рѣшительно несочувствующаго каббалѣ изслѣдователя въ ту эпоху тѣмъ замѣчательнѣе, что именно такимъ писателемъ завершилась, такъ сказать, исторія еврейской литературы во Франціи. Страна, выставившая почетный рядъ наиболѣе видныхъ талмудоучителей, начиная съ Раши и кончая послѣдними тосафистами, провинція, нѣкогда воспринявшая изъ Испаніи распространеніе всѣхъ знаній и проложившая пути для поэзіи въ Италію—теперь осиротѣли и захудали. Ученіе раввиновъ и пѣсни поэтовъ онѣмѣли. Только слабымъ отзвукомъ минувшаго величія звучитъ для насъ изъ среды поколѣнія, слѣдовавшаго за Симсономъ б. Исакъ, имя писателя Исака б. Яковъ де Латесъ (1370); онъ происходилъ изъ стариннаго рода ученыхъ; онъ, своимъ сочиненіемъ, извѣстнымъ преимущественно подъ заглавіемъ «Schaàre Zion» (Врата Сіона), хотя самъ авторъ озаглавилъ ее названіемъ «Toldot Jizchak» (Потомство Исаака), образуетъ заключительное звено великой литературной эпохи, памятники коей скромный авторъ старательно отмѣчаетъ въ своемъ произведеніи. Это безпритязательное сочиненіе представляетъ собою въ нѣкоторомъ отношеніи исторію традиціи, въ которой сообщаются свѣдѣнія о цѣпи преемственности, о порядкѣ Мишны и Талмуда, о библейскихъ и позднѣйшихъ обрядовыхъ предписаніяхъ съ присоединеніемъ ко всему этому теологическихъ изслѣдованій. Въ другомъ своемъ произведеніи, дошедшемъ до насъ отчасти лишь въ рукописи, носящемъ заглавіе «Kirjath Sefer» (Городъ книги), тотъ же авторъ занимается объясненіемъ Библіи съ точекъ зрѣнія галахической и философской, ссылаясь очень часто на весьма высоко цѣнимаго имъ Ибнъ-Езру. Его первая книга сдѣлалась цѣннымъ и достовѣрнымъ источникомъ для исторіи еврейскихъ ученыхъ Прованса.

---

* Собственно: *Книга заключенія союза*, потому что, какъ объясняется въ предисловіи книги, авторъ заключилъ союзъ Любви съ Торой. *Ред.*

Еще безрадостнѣй, насколько это только возможно, чѣмъ во Франціи, успѣла за это время сложиться жизнь евреевъ въ Германіи. Протекшія два столѣтія съ ихъ гоненіями и притѣсненіями значительно ухудшили положеніе евреевъ извнѣ и жестоко разстроили ихъ внутренія отношенія. Но при всемъ томъ, что касается религіознаго настроенія, то оно со временъ Іуды Хассида и Элеазара Ворисскаго не только не убавилось, но напротивъ того, еще болѣе окрѣпло. По замѣчательному стеченію обстоятельствъ и каббала въ Германіи не сдѣлала такого успѣха, какъ въ Испаніи. Съ другой стороны, однако, въ гонимыхъ и травимыхъ жертвахъ человѣческаго заблужденія погасло всякое научное стремленіе и самое изученіе Талмуда уже при ученикахъ Меира Ротенбургскаго приняло направленіе, все болѣе уклонявшееся отъ простого метода толкованія Раши въ сторону тончайшей діалектики.

Изъ учениковъ этого великаго талмудоучителя нами уже были выше упомянуты нѣкоторые; такъ прежде всѣхъ Ашеръ б. Іехіилъ, который ввелъ въ Испанію духъ строгаго благочестія въ томъ видѣ, какъ онъ царилъ въ то время между нѣмецкими евреями, и многіе другіе, кромѣ Ашера. Рѣшенія, которые сообщалъ Меиръ Ротенбургскій изъ своего заключенія въ Энзисгеймѣ, обработалъ по указанію учителя Симсонъ б. Цадокъ въ своемъ сочиненіи «Taschbaz» (аббревіатура заглавія: Рѣшенія Симсона б. Цадока). Самымъ уважаемымъ изъ многочисленной школы этой, послѣ того, какъ Ашеръ б. Іехіилъ оставилъ свое нѣмецкое отечество, сталъ Мордехай б. Гиллель, который вмѣстѣ со своими пятью дѣтьми погибъ мученической смертью во время возстанія черни въ Нюренбергѣ въ 1298 г. Его значеніе простирается не только за предѣлы его поколѣнія, но и за предѣлы всего столѣтія. Его дѣятельность была направлена не только на изученіе Талмуда, которому тогда съ большимъ рвеніемъ предавались въ Германіи, не только на религіозную казуистику и отвѣты на ритуальные запросы;—онъ, кромѣ того, попытался не безъ успѣха писать селихоты и даже занятія еврейской грамматикой не были ему совершенно чужды, не смотря на то, что его германскіе современники очень уже пренебрегали ими. Мордахай б. Гиллель изложилъ въ стихотворной формѣ ритуальныя правила шехиты (подобные опыты въ то время были не разъ произведены даже на арабскомъ языкѣ), онъ сочинилъ «селиху» въ глубоко прочувственныхъ стихахъ о своихъ убитыхъ единовѣрцахъ; кромѣ того мы имѣемъ еще въ рукописи его метрическое учебное стихотвореніе объ еврейскихъ гласныхъ. Его языкъ чистъ, хотя и перерывается очень часто талмудическимъ терминами и оборотами, которые тогда глубоко внѣдрились уже въ

новоеврейскій стиль нѣмецкихъ евреевъ. Главная дѣятельность Мордохая была во всякомъ случаѣ на поприщѣ талмудическихъ занятій. «Книга Мордохай»,—такъ называлось его главное сочиненіе, которое скоро удостоилось высокаго почитанія—распространилась повсюду, была комментирована, глоссирована, и пользовалась авторитетнымъ значеніемъ во всѣхъ германскихъ земляхъ въ извлеченіяхъ и въ разныхъ редакціяхъ въ видѣ «рейнскаго Мордохая» и «австрійскаго Мордохая». Мардохай до того строго придерживается въ этомъ сочиненіи галахъ Алфаси, что, собственно говоря, книга его можетъ, судя по формѣ, почитаться за комментарій къ труду великаго законоучителя. Его честолюбіе было менѣе направлено на оригинальность, остроумное изложеніе, самостоятельность, чѣмъ на то, чтобы собрать богатый галахическій матеріалъ. Сочувствіе, которымъ пользовалось его произведеніе уже при жизни его, можетъ служить доказательствомъ тому, что Мардохай б. Гиллель, принадлежащій все-таки къ числу послѣднихъ великихъ законоучителей, постигъ цѣли и понималъ требованія своего времени.

Рядомъ съ Мардохаи б. Гиллель, въ качествѣ его болѣе молодыхъ современниковъ или даже учениковъ этого прославленнаго своею ученостью и добродѣтелями учителя, упоминается еще Хаимъ б. Исакъ, сынъ Исака Оръ Заруа, коего собраніе раввинскихъ постановленій обнародовано только за послѣднее время, далѣе Абигедоръ Гакогенъ, сочинившій также «селихоты», которые вѣрно отразили страданія его единовѣрцевъ, и кромѣ нихъ еще многіе другіе, старавшіеся увеличить унаслѣдованный отъ учителя кладъ знаній. Затѣмъ пришла «черная смерть» и въ свитѣ ея оказались несказанныя скорби для нѣмецкихъ евреевъ. Тогда онѣмѣла пѣсня и умолкла наука. Послѣдняя четверть тринадцатаго и все четырнадцатое столѣтіе составляютъ грустнѣйшую эпоху въ исторіи страданій нѣмецкихъ евреевъ. Кто можетъ искать проявленій духовной жизни въ такія эпохи, которыя полны одной борьбой за жизнь? И кто станетъ удивляться тому, что, когда эпидемія и миновала, долго еще въ еврейскомъ лагерѣ царило гробовое молчаніе, что само занятіе Талмудомъ въ тотъ періодъ, наступившій вслѣдъ за учениками Меира Ротенбургскаго — приблизительно между 1330 и 1380 годами—только скудно прозябало и что изъ среды евреевъ не возстало ни одного выдающагося законоучителя, ни одного вліятельнаго писателя или мыслителя, который могъ бы дать новый толчекъ духовной жизни.

Тутъ повторяется снова тоже явленіе, которое мы уже отмѣтили и

изучили, говоря о періодѣ испанскихъ и провансальскихъ эпигоновъ. За эпохой самостоятельнаго духовнаго творчества слѣдуетъ время собиранія и просѣванія; періодъ путепролагающихъ занятій и твореній великихъ людей смѣняется періодомъ кодексовъ, глоссъ и толкованій; за поколѣніями царей, воздвигнувшихъ высокое зданіе науки, выступаютъ скромные роды переводчиковъ, которые прилежно и старательно собираютъ жатву, которую первые разбросали всюду въ видѣ свѣжихъ сѣмянъ. По справедливости, эту эпоху, послѣдовавшую за періодомъ расцвѣта, можно, не прибѣгая ни къ какимъ аналогіямъ съ другими литературами, назвать періодомъ еврейской схоластики, по скольку она, равно и какъ христіанская схоластика, наровила уловить въ паутину пустого формализма сохранившіеся остатки научнаго богатства при помощи столько же сухой и мелочной діалектики. «Пылкая жизнь талмудическаго изслѣдованія погибла въ безплодной работѣ кодифицированія. На мѣсто познанія вещей выступила способность остроумной дедукціи». А что было и того хуже: занятіе Талмудомъ, это до того времени все общее наслѣдіе и богатство, стало отнынѣ монополией ученыхъ и замкнулось въ тѣсный кругъ посвященныхъ. Изъ подобнаго состоянія духовной апатіи и возникъ вполнѣ послѣдовательно новый порядокъ въ дѣлахъ раввината.

Въ то время, какъ прежде степень учености была единственнымъ мѣриломъ для раввинскаго авторитета — теперь, наоборотъ, каждый желавшій отправлять раввинскіе функціи въ какой нибудь общинѣ, нуждался въ особой для этого авторизаціи и спеціальномъ титулѣ. Почти одновременно съ введеніемъ въ новооснованный тогда вѣнскій университетъ пожалованія титула доктора, и мѣстный раввинъ Меиръ б. Варухъ Галеви (1365) вводитъ промоцію раввиновъ пожалованіемъ титула «Morenu» (нашъ учитель); обычай этотъ, послѣ разныхъ споровъ, впослѣдствіи сталъ всеобщимъ. Институтъ раввината былъ съ тѣхъ поръ тѣсно связанъ съ этимъ титуломъ.

Въ видѣ иллюстраціи положенія науки въ то время, нѣкоторые современные лѣтописцы разсказываютъ съ грустью о томъ, какъ Мататья б. Іосифъ, нѣмецкій талмудистъ, переселившійся во Францію, не нашелъ въ этой странѣ, нѣкогда произведшей блистательнѣйшую школу тосафистовъ, и шести ученыхъ талмудистовъ и что даже изъ основанной имъ наново въ Парижѣ школы вышло всего не болѣе восьми начальниковъ талмудическихъ школъ. Но ни Мататья самъ, ни кто нибудь изъ его учениковъ, не обезсмертили себя какимъ нибудь литературнымъ памятникомъ. Сила творче-

ства была подавлена на этомъ поприщѣ, и шестидесятилѣтній періодъ послѣ Ашера б. Іехіила и Мардохая б. Гиллель представляетъ собою по отношенію къ талмудическимъ изслѣдованіямъ въ Германіи и Франціи—время нищенскаго подбиранія остатковъ, время «осиротѣлаго рода», какъ его называетъ одинъ современникъ въ своемъ сочиненіи. Единственные толчки получили занятія религіозными законами въ то время изъ странъ, которыя были еще совершенно чужды въ области еврейской литературы, а именно изъ Австріи и Венгріи. Тамъ началось съ собранія религіозныхъ обычаевъ и богослужебнаго матеріала, которые должны были быть скомпанованы сообразно рѣшеніямъ Poskim, т. е. авторитетовъ въ этой отрасли, другими словами: тосафистовъ и испанскихъ законоучителей. Къ подобнымъ компилятивнымъ трудамъ располагаютъ какъ недовѣріе къ собственнымъ силамъ, такъ и сознаніе недостатка свѣжести собственнаго духа. Началомъ этого вѣка замыкается, такимъ образомъ, въ области талмудическихъ изслѣдованій великій рядъ Rischonim (первыхъ) *, во главѣ котораго стояли гаоны. Всѣ послѣдующіе принадлежатъ уже къ Acharonim (вторымъ, эпигонамъ) **, чей родъ простирается почти до прошедшаго столѣтія.

Литературныя работы этихъ послѣднихъ ограничились, какъ выше сказано, собираніемъ галахическихъ рѣшеній и ритуальныхъ обычаевъ. Извѣстны сборники подобнаго рода Исака б. Меиръ изъ Дюрена (1320), который въ своей книгѣ «Scha'are Dura» (Врата пламени ***) наглядно сопоставилъ большую часть законовъ о пищѣ и нормы котораго впослѣдствіи пользовались большимъ почетомъ. Много разъ онѣ были комментированы и пополняемы. Менѣе систематично сочиненіе «Aguddah» Александра Зуслина Гакогена (1349) изъ Франкфурта на Майнѣ, которое заключаетъ въ себѣ въ сжатомъ видѣ важнѣйшія рѣшенія старыхъ комментаторовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ также не мало объясненій и практическихъ нормъ самаго автора. Характеристично для времени, человѣка и его сочиненія то изрѣченіе, что нѣтъ болѣе такого Talmid Chakham, такого мудреца, въ смыслѣ талмудическомъ, который могъ бы предъявить претензію на права и званіе такого ученаго! И противъ такого слова почитаемаго учителя не послышалось ни откуда противорѣчія. Все болѣе и болѣе обнаруживалось,

---

* Точнѣе: древнихъ. *Ред.*

** Вѣрнѣе: позднѣйшихъ, новѣйшихъ. *Ред.*

*** Вѣрное значеніе заглавія *Врата* (или *Главы*) *Дюренскія*, такъ какъ *Дура* еврейская транскрипція имени мѣстности *Дюренъ* и вовсе не означаетъ пламя. *Ред.*

обусловленное исчезновеніемъ знанія, стремленіе къ практическимъ учебникамъ и сборникамъ, а каждый новый кодексъ этого разряда въ свою очередь бывалъ уже снабжаемъ комментаріями и глоссами при слѣдующемъ поколѣніи и распространяемъ въ видѣ извлеченій.

И синагогальная поэзія находилась при послѣднемъ издыханіи. «Въ серьезной поэзіи и въ прозаическихъ молитвахъ легко различить то каббалистическій мистицизмъ, то школьный языкъ Аристотелевской схоластики; иная молитва ничто иное какъ рифмованное собраніе положеній, нахватанныхъ изъ морали, науки о небѣ и ученій великихъ мужей—нѣчто, словомъ, столь же непонятное для потомковъ, какъ трудный Саадьянскій піутъ для предковъ». Область синагогальныхъ обычаевъ и богослужебныхъ обрядовъ, напротивъ того, въ то время обрабатывалась съ большимъ рвеніемъ. Этому способствовали преимущественно своими сборниками австрійскіе ученые, главнымъ образомъ Абрагамъ Клаузнеръ (1380)—въ Вѣнѣ, современникъ Меира б. Барухъ Галеви; его «Minhagim» (Обычаи) были въ то время изданы и почитаемы за ненарушимыя религіозныя нормы въ тѣхъ странахъ. Онъ въ качествѣ «великаго среди своего поколѣнія» пользовался большимъ уваженіемъ, какъ среди современниковъ, такъ и у потомства. Рядомъ съ нимъ дѣйствовали въ томъ же направленіи Шаломъ б. Ейзакъ, въ вѣнскомъ предмѣстьи, изслѣдованія котораго собраны его внукомъ Іосифомъ б. Нехемія. Австрійской школѣ соотвѣтствовала школа рейнская, которая занималась тѣмъ же дѣломъ по отношенію къ обычаямъ, господствовавшимъ въ германскихъ общинахъ; главой этой школы слѣдуетъ считать пріобрѣвшаго извѣстность своими судьбами Самуила б. Аронъ Шлетстадта, который переработалъ большое сочиненіе Мардохая б. Гиллель въ извлеченіе подъ названіемъ «Малый Мардохай». Отъ учениковъ этихъ двухъ школъ—германской и австрійской—нельзя, понятно, ждать большаго чѣмъ отъ наставниковъ. И они тоже цѣлью своей жизни ставили себѣ комментированіе, поясненіе и дополненіе компендіумовъ своихъ учителей. Черта времени во всѣхъ одна и таже, являются-ли компендіумы на почвѣ испанской, германской или даже швейцарской, какъ, напримѣръ, «Маленькая книга заповѣдей»—извлеченіе изъ одноименнаго сочиненія Моисея изъ Куси—нѣкого тоже по имени Моисея изъ Цюриха. Каждая страна имѣла свой авторитетъ, свой компендіумъ, свое собраніе обрядовыхъ предписаній. Но ихъ всѣ произвела и питала одна и та-же почва, и потому-то они и были всѣ равны по своимъ воззрѣніямъ и цѣлямъ. Легкое различіе замѣтно только между испанскими и германскими компендіумами; оно касается чаще

всего логическаго содержанія и точки зрѣнія по отношенію къ наукамъ, которыя испанцы все еще продолжали почитать, тогда какъ нѣмцы, никогда, впрочемъ, ими не обладавшіе, вовсе устраняются отъ нихъ. Только по отношенію къ критическому остроумію въ постановкѣ и разрѣшеніи галахическихъ вопросовъ, или развѣ еще степенью болѣе строгой послѣдовательности, различаются между собою учителя и ученики, болѣе раннія и болѣе позднія поколѣнія. Только «Minhagim» Исаака Тырнау, къ которому впослѣдствіи была пріурочена романтическая біографія, оказались въ состояніи добиться въ началѣ XV вѣка всеобщаго признанія. Книга эта, соединенная съ обрядовымъ твореніемъ Якоба б. Моисея Галеви Мелнъ (1427), стала вмѣстѣ съ послѣдней кодексомъ для нѣмецкихъ и польскихъ евреевъ слѣдующихъ вѣковъ. Яковъ Мельнъ Галеви изъ Майнца—извѣстный подъ шифромъ Maharil—снискалъ себѣ большое вліяніе своими поученіями, «рѣшеніями» и «мнѣніями» и далъ своимъ ученикамъ много матеріала для ритуальныхъ сборниковъ. Многіе изъ нихъ до сихъ поръ еще въ рукописи; иные напечатаны и пользуются большимъ уваженіемъ. Собственно галахическое главное произведеніе Якова было редактировано его ученикомъ Соломономъ изъ Ст. Гоара, который уже много времени спустя послѣ смерти учителя привелъ въ порядокъ собранный имъ матеріалъ. Часть мнѣній этого послѣдняго законоучителя тоже отпечатана.

Современникомъ Якова Мельна былъ Соломонъ Рункель, тоже жившій въ Майнцѣ и Вормсѣ. Онъ былъ авторомъ каббалистическаго сочиненія «Chatan Damim» (Кровный родственникъ), которое заключаетъ въ себѣ разные трактаты—преимущественно по части библейской экзегетики—совершенно во вкусѣ игры въ числа и таинственныхъ сокращеній, бывшихъ тогда въ большомъ ходу. Онъ, правда, знаетъ и цитируетъ старыхъ сѣверо-французскихъ экзегетовъ, но пренебрегаетъ проложенными ими путями.

Поворотный пунктъ къ лучшему наступилъ только, кажется, въ серединѣ пятнадцатаго столѣтія. Раввинская ученость снова имѣетъ мужество довѣриться своимъ силамъ: изъ нѣмецкихъ и австрійскихъ талмудическихъ школъ выходятъ снова законоучители, которые придали новый блескъ религіознымъ занятіямъ, которые, оставивъ протоптанныя тропинки, съумѣли указать галахическимъ изслѣдованіемъ новые пути и даже библейскую экзегетику не совсѣмъ исключили изъ круга своихъ занятій. Уже при ученикахъ Якова Мельна Галеви возвысились въ новомъ блескѣ талмудическія академіи въ Майнцѣ, Эрфуртѣ, Прагѣ, Нюренбергѣ и Регенсбургѣ. Замѣчательные наставники дѣйствовали тамъ при самыхъ печальныхъ обстоя-

тельствахъ, при постоянной нуждѣ и возрастающихъ мученіяхъ съ такимъ святымъ рвеніемъ, какъ будто они жили въ глубочайшемъ мирѣ. Казалось, почти ожили вновь остроуміе и духовная даровитость тосафистовъ въ средѣ этихъ мучениковъ за свои религіозныя понятія, которые часто шли изъ своей школы прямо въ темницы или даже на костры. Величайшимъ раввинскимъ авторитетомъ того времени былъ Яковъ Вейль (1430) въ Нюренбергѣ, ученикъ Якова Мельна, который, хотя и до насъ дошло только одно собраніе его постановленій, оказалъ не мало спасительнаго воздѣйствія какъ на духъ и направленіе занятій Талмудомъ, такъ и на возстановленіе уваженія къ наукѣ. Его глубокая ученость, чистая нравственность и благочестіе сдѣлали его способнымъ выступить противъ существовавшихъ порядковъ; онъ съумѣлъ институту раввината, не мало утратившаго въ то время въ уваженіи къ нему и значеніи, придать новое содержаніе и то достоинство, которымъ раввины обладали во всѣ времена во Израилѣ, единственно благодаря знанію и благочестію своему, помимо разныхъ внѣшнихъ опоръ, въ родѣ государственнаго или духовнаго авторитетовъ. Его во многомъ образцовыя «правила шехиты» стали библіографическою рѣдкостью потому, что на старѣйшихъ базельскихъ оттискахъ находятся художественныя украшенія заголовковъ съ виньетками Ганса Гольбейна.

Непосредственно за Яковомъ Вейлемъ слѣдуетъ главнымъ образомъ Израиль б. Петахья Кремзъ изъ Марбурга—обыкновенно называемый Исерлейнъ—талмудическій авторитетъ пятнадцатаго столѣтія и позднѣйшими вѣками сопоставляемый даже съ такой величиной, какъ Ашеръ б. Іехіилъ. Его важнѣйшее произведеніе — это собраніе 354 статей, въ формѣ отвѣтовъ, трактующихъ о самыхъ разнообразныхъ вопросахъ синагогальной обрядовой и общественной жизни; оно носитъ названіе «Terumath Hadeschen» (названо такъ символически по численному значенію буквъ въ словѣ «Deschen») и его результаты большею частію легли въ основаніе позднѣйшихъ сводовъ Галахи. Кромѣ того, послѣ него осталось еще много другихъ «отвѣтовъ» и разъясненій—Biurim—къ комментарію Раши на Пятикнижіе, глоссы къ прежнимъ кодексамъ, а также и нѣсколько литургическихъ стихотвореній. Исерлейнъ, выступивъ рѣшительнымъ защитникомъ свободы ученія, съумѣлъ отстоять съ большой отвагой достоинство науки и автономію общины отъ іерархическихъ нападокъ современныхъ ему раввиновъ. Его духъ достался въ наслѣдіе цѣлой плеядѣ его учениковъ, которые внесли слово учителя каждый въ свою общину. Замѣчательнѣйшимъ ученикомъ Исерлейна и Якова

Вейля былъ Израиль Бруно,—т. е. изъ Брюнна—много испытавшій нуждъ, который только съ трудомъ избавился отъ рукъ палача, посвятившій, однако, всю свою жизнь изученію закона. Сборникъ его «мнѣній» обнародованъ снова только за послѣднее время, послѣ того, какъ почти все первое изданіе полностью было предано пламени.

Библейская экзегетика была развиваема этими учителями, какъ само собою понятно, исключительно въ таинственномъ духѣ каббалы. Въ этомъ родѣ были составлены объясненія и глоссы къ пятикнижію Соломономъ Рункелемъ, Израилемъ Исерлейномъ, нѣсколько анонимныхъ надъ-комментаріевъ и извлеченій изъ творенія Раши, широко распространенный комментарій къ Библіи Менахема б. Меиръ Спира—по своему сочиненію «Ziuni»(Сіонитъ) онъ и самъ носитъ прозвище Ціуни—и, наконецъ, гомилетическія выноски къ пятикнижію Абигедора б. Исакъ Кары изъ Праги. Абигедоръ Кара, который имѣлъ между прочимъ полное право гордиться дружбою германскаго императора, былъ также и литургическимъ поэтомъ, и произведенія его стоятъ гораздо выше уровня тогдашней синагогальной поэзіи. Его гимны и селихоты—это вечерняя заря религіозной поэзіи въ Германіи, солнце которой еще одинъ разъ до своего заката послало свои послѣдніе лучи въ молитвенные дома Іуды. Его пѣсня «Echad Jachid u Mejuchad»—гимнъ, прославляющій монотеистическое вѣрованіе; онъ принятъ почти всѣми синагогами; его селихотъ дышетъ горячимъ религіознымъ вдохновеніемъ и пламенной восторженностью мученичества, воздымающейся превыше всякаго земнаго страданія въ непоколебимомъ упованіи на Бога, Помощника и Спасителя въ нуждѣ, и которая и во время умиранія громко и вдохновенно возвѣщаетъ Его имя и Его славу. Его плачъ и воззваніе о мщеніи, ярко освѣщенные пылающими кострами, на которыхъ тысячи невинныхъ евреевъ были принесены въ жертву прискорбному безумію, получаютъ отъ этого освѣщенія совершенно другой видъ, чѣмъ еслибы они возникли въ другое, болѣе спокойное и менѣе тревожное время

Въ то время въ Германіи уже рѣшились уничтожить евреевъ, такъ какъ они выказали себя упорными по отношенію къ господствующей религіи; въ Испаніи же царила пока эра религіозныхъ диспутовъ между евреями и христіанами; тамъ старались еще путемъ хитрости, подговора, лести и насилія возвратить заблудшихъ овецъ въ лоно единственно спасительной церкви; эти попытки должны были служить въ этой прекрасной странѣ подготовленіемъ ужасныхъ катастрофъ, которые уже наступили тогда въ жизни германскихъ евреевъ. Изъ фазы робкой полемики между тремя ре-

лигіями, столь же старинной, сколько и сами эти религіи, борьба между ними развилась въ публичныя пренія и литературныя битвы. Понятно, отношенія религій одной къ другой были и здѣсь различны. Какъ исламъ, представляя самостоятельную и независимую религію, всегда выказывалъ себя терпимѣе и дружественнѣе по отношенію къ еврейству, съ которымъ у него было даже много точекъ соприкосновенія, такъ и полемика между борцами обѣихъ религій была скорѣе, такъ сказать, академическая. Были и между ними диспуты, на которыхъ со стороны магометанъ, какъ главный аргументъ противъ евреевъ, выставлялось искаженіе Библіи этими послѣдними; но всѣ эти пренія были болѣе теоретическими и исходили скорѣе изъ потребности въ научномъ соглашеніи, чѣмъ изъ практическаго стремленія къ обращенію. Эта полемика между исламомъ и еврействомъ ведетъ свое начало, вѣроятно, уже съ девятаго столѣтія. Слѣды ея мы встрѣчаемъ уже въ позднѣйшихъ Мидрашимъ и Борайтахъ, въ арабскихъ комментаріяхъ Саадьи, возникшихъ изъ чисто апологетическихъ тенденцій, въ полемической литературѣ караимовъ, коихъ сильная оппозиція противъ раббанитовъ во всякомъ случаѣ была гораздо ожесточеннѣе, чѣмъ противъ ислама, на который они изъ предосторожности нападали преимущественно на древне-еврейскомъ языкѣ, въ то время какъ войну противъ первыхъ вели почти исключительно въ произведеніяхъ, писанныхъ на арабскомъ. Литературнаго значенія полемика достигла только во дни новорасцвѣтшей еврейско-арабской литературы. Тогда-то гаонъ Самуилъ б. Хофни Гакогенъ написалъ свою книгу объ «отмѣненіи закона и коренныхъ и побочныхъ ученіяхъ религіи», которая была направлена собственно противъ божественности корана; позже и Іегуда Галеви направилъ преимущественно противъ мусульманъ и караимовъ свою книгу «Al-Chazari», первоначально называвшуюся «Книга доводовъ и доказательствъ въ защитѣ угнетенной вѣры»; противъ него-то и писалъ ренегатъ Самуилъ б. Іегуда Ибнъ Аббасъ свое «Полное опроверженіе іудеевъ», изъ котораго впослѣдствіи, вѣроятно, и было сфабриковано знаменитое письмо Самуила Марокскаго противъ евреевъ. И Маймуни въ своемъ стремленіи связать греко-арабскую науку съ ученіями еврейства тоже выступаетъ противъ ислама. Только около половины тринадцатаго столѣтія, когда гоненія и диспуты были открыты также церковью по опредѣленному плану, тогда и эта полемика нѣсколько оживилась.

Философы и каббалисты болѣе или менѣе пылко нападали на исламъ; магометане—особенно на Востокѣ—очень много пишутъ противъ христіанъ и евреевъ, противъ первыхъ—большею частью съ большимъ озлобленіемъ;

противъ вторыхъ—съ безсильной насмѣшкой. Монографія на еврейскомъ языкѣ Соломона б. Адеретъ уже выше была упомянута. Рядомъ съ нею въ качествѣ важнѣйшаго анти-мусульманскаго сочиненія еврея на арабскомъ языкѣ, слѣдуетъ поставить «Критику изслѣдованій о трехъ религіяхъ» Саада б. Мансуръ Ибнъ Кеммуне (1280), въ которой съ должной объективностью собранъ и объясненъ весь полемическій матеріалъ по этому вопросу. Но всѣ эти указанія не имѣли болѣе глубокаго значенія; борьба очень рѣдко или даже никогда не становилась болѣе или менѣе рѣшительной, а гоненія и стремленія къ обращенію со стороны мусульманъ проявлялись только спорадически тамъ, гдѣ предъ глазами былъ какой-нибудь соблазнительный примѣръ.

Совершенно по другому образцу сложилась полемика между христіанствомъ и іудаизмомъ. Такъ какъ первое выступило въ качествѣ дочери второй, то оно должно было по необходимости свои притязанія на признаніе обосновывать на полемикѣ противъ матери. Іудаизмъ. напротивъ того, какъ лишенный по природѣ стремленія къ прозелитизму и миссіонерству, могъ, натурально, въ этой борьбѣ держаться только въ оборонительномъ положеніи.

Притомъ вѣдь христіанство постоянно казалось еврейству одной изъ высшихъ формъ религіозной мысли, имѣющей задачу уничтожить язычество, и просвѣщенные учители еврейскихъ общинъ всегда признавали эту всемірно-историческую миссію христіанства, что и высказывали открыто. Но такъ какъ церковь однимъ такимъ признаніемъ не удовлетворялась, то во всѣ времена и существовала болѣе или менѣе обостренная полемика между борцами обѣихъ религій. Ясныя указанія на подобныя препирательства мы находимъ еще въ Талмудѣ и Мидрашимъ; это, большею частью, остроумная игра словъ или опредѣленія, касающіяся Галахи, которыя, можетъ быть, могли быть направлены противъ еврейскихъ христіанъ. Диспутъ между Язономъ и Папискомъ, вѣрно, касался подобной темы; также и діалогъ Юстина Мученика съ іудеемъ Трифономъ носилъ такой же полемическій характеръ. Собственно полемическое сочиненіе противъ христіанства, подробное обсужденіе и опроверженіе его мы находимъ только въ двѣнадцатомъ столѣтіи, такъ какъ пресловутое «Toldot Ieschu» (Жизнеописаніе Христа) не можетъ почитаться таковымъ. Этотъ пасквиль не былъ употребляемъ ни однимъ еврейскимъ спорщикомъ, а нѣкоторые прямо-таки на него указываютъ, какъ на враждебный еврейству подлогъ. Но даже уродливыя сказки, образующія основу этого маленькаго сочиненьица, ничего не

значатъ въ сравненіи съ тѣми нападками, которыя узнало еврейство уже во времена отцевъ церкви. Если легенда о Петрѣ заставляетъ апостола принять крещеніе только по принужденію, но въ душѣ оставаться евреемъ, то въ основѣ этого лежитъ только этическая потребность найти себѣ утѣшеніе среди суровой дѣйствительности въ подобныхъ вымыслахъ. Но какъ на полемику противъ христіанства нельзя еще смотрѣть на подобныя сочиненія и преданія. Гораздо вѣрнѣе будетъ разсматривать, вмѣстѣ съ однимъ новѣйшимъ изслѣдователемъ, эту еврейскую легенду о Петрѣ, какъ прибавленіе къ христіанской легендѣ о Петрѣ, какъ о первомъ римскомъ епископѣ. Точно также не слѣдуетъ считать въ рядахъ полемической литературы и такіе библейскіе комментаріи и религіозно догматическія сочиненія, какъ труды Саадьи, Іегуды Галеви, Ибнъ Езры и другихъ; все это возникло изъ чисто апологетической тенденціи и настоящее начало полемики никакъ не раньше половины 12-го вѣка, какъ уже было замѣчено, и притомъ послѣ того уже, какъ христіанская полемика почти цѣлыя столѣтія укрѣпилась во всѣхъ пунктахъ и велась, какъ на арабскомъ, такъ и на латинскомъ языкѣ, и на Востокѣ и на Западѣ. Да и тогда эта полемика началась только по побужденію извнѣ, большею частью на тѣхъ диспутахъ и бесѣдахъ о религіи, которые учреждались тогда папами и правителями для обращенія еретиковъ и исторія которыхъ представляетъ еще не написанную страницу всеобщей исторія культуры. Большая часть еврейскихъ сочиненій этого рода происходитъ, естественно, изъ испанской школы. «Книга завѣта» Іосифа Кимхи должна быть разсматриваема, какъ первое научное сочиненіе еврейской литературы по предмету спора противъ догмъ христіанства. Свои доводы упомянутый авторъ приводитъ со спокойствіемъ и ясностью, безъ всякой горечи и язвительности. «Это убѣжденіе сердца, увѣреннаго въ своемъ спокойствіи, тутъ человѣкъ защищаетъ то, что ему свято, безъ всякаго возбужденія и враждебности».

До Іосифа Кимхи и послѣ него выступали еще Яковъ б. Реубенъ, Моисей б. Тиббонъ, предпринявшій защиту Гаггады противъ враждебныхъ нападокъ, Моисей б. Соломонъ изъ Салерно, характеризующій въ своемъ «Ma'amar Haëmunah» (Трактатъ о религіи) свои диспуты съ христіанскими духовными лицами, съ которыми, впрочемъ, онъ былъ, кажется, въ самыхъ лучшихъ отношеніяхъ (онъ же оставилъ по себѣ и философскій комментарій къ «Moreh»), далѣе Іехіилъ б. Іосифъ, заправлявшій большимъ диспутомъ въ Парижѣ, Натанъ Оффиціалъ и Іосифъ сынъ его, Ме-

иръ б. Симонъ, описавшій свои диспуты съ архіепископомъ нарбонскимъ въ полемическомъ трудѣ своемъ «Milchemeth Mizwah» (Борьба по долгу), Мардохаи б. Іегосефа, котораго «Machzik Haëmunah» (Укрѣпленіе вѣры) было, кажется, направлено противъ того же противника Павла Христіанина, съ которымъ спорилъ и Моисей б. Нахманъ, споръ котораго уже былъ нами описанъ выше; кромѣ упомянутыхъ, еще и нѣкоторые другіе выступали съ полемикой противъ ударовъ, которые все чаще и всѣ ожесточеннаправлялись противъ нихъ со стороны христіанъ.

Главнѣйшей эпохой полемической литературы слѣдуетъ считать періодъ отъ начала четырнадцатаго и почти до половины пятнадцатаго вѣка. Съ пустынныхъ путей искусственной поэзіи и безплодной учености, дорога чрезъ литературу этого періода пролегаетъ въ болѣе интересную область, гдѣ мы находимъ кругъ людей, готовыхъ съ оружіемъ науки въ рукахъ вдохновенно защищать права своей унаслѣдованной вѣры противъ враговъ и отступниковъ. Чѣмъ мрачнѣе складываются обстоятельства евреевъ въ Испаніи, чѣмъ болѣе терпимое мавританство поддается подъ натискомъ воинствующей церкви, тѣмъ ожесточеннѣе становятся нападенія, тѣмъ чаще становятся и диспуты, которые, понятно, поневолѣ должны были заканчиваться побѣдой болѣе сильной стороны, и рядомъ съ этимъ все учащаются и случаи отпаденія отъ еврейства. Въ то время, когда съ одной стороны, сухой раціонализмъ все болѣе превращаетъ образы минувшаго въ символы и аллегоріи, когда, съ другой стороны, благочестивыя души начинаютъ омрачаться обманчивымъ мистицизмомъ — въ средѣ евреевъ въ Испаніи стали покидать знамя люди въ такомъ количествѣ, какъ нигдѣ и никогда впослѣдствіи. А что было хуже всего—это то, что изъ рядовъ этихъ-то неофитовъ и вышла большая часть враговъ Израиля; они сдѣлались орудіями вражескаго гоненія противъ того же ствола, отъ котораго происходили, брали свое оружіе изъ арсенала самаго іудаизма и, дабы доказать собственное правовѣріе, не стѣснялись обрекать на гибель своихъ прежнихъ единовѣрцевъ. Въ первомъ ряду этихъ апостатовъ стоитъ Абнеръ Бургосскій, который перешелъ въ христіанство уже 60-ти лѣтъ отъ роду и страстно нападалъ на евреевъ и еврейство въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ на еврейскомъ и испанскомъ языкахъ подъ именемъ Альфонса изъ Вальядолида. Свои познанія въ еврейской литературѣ онъ употребилъ для того, чтобы полемизировать противъ Гаггады и противъ разныхъ апологетическихъ произведеній. Противъ него возсталъ въ прозѣ и стихахъ, какъ уже было выше упомянуто, другъ его юности Исакъ ибнъ Полкаръ.

Кромѣ того еще Іосифъ Шаломъ написалъ книгу, какъ «отвѣтъ на послашія Альфонса». Съ какой кротостью и гуманностью судили объ ренегатѣ такъ позорно имъ задѣтые евреи, доказательствомъ можетъ служить слово философа Моисея Нарбони, знавшаго лично Абнера: «это былъ свѣтлый мыслитель, серьезный духъ, но онъ не имѣлъ достаточно силы, чтобы снести нависшія надъ нами мученія; онъ не удовлетворился благосостояніемъ душевнымъ, онъ нуждался еще въ благосостояніи плотскомъ, и вотъ онъ со страстностью предался вѣрѣ въ то, что будто бы въ звѣздахъ написано, что злая судьба постигнетъ еврейство, что оно будетъ сокрушено и не избѣгнетъ погибели. Если-же мы воспротивимся этой судьбѣ, то мы только себя погубимъ, не оставивъ и слѣда нашихъ стараній. Лучше поэтому присоединиться къ преодолѣвающему могуществу». Первые диспуты, возбужденные этимъ или другими ренегатами, вызвали появленіе многихъ полемическихъ сочиненій, которыя стремились научно обосновывать то, что было еврейскими учеными высказываемо во время преній, или содержали въ себѣ и то, что не могло быть тогда явно высказано.

Послѣ подобнаго-то диспута въ Севильѣ и сочинилъ Моисей Когенъ де Тордесила свое «Ezer Haĕmuna» (Спасеніе вѣры) (1374), гдѣ въ 17 главѣ приводится діалогъ между представителями обѣихъ религій. Интересно и достойно быть упомянутымъ особо то обстоятельство, что полемическіе писатели, начиная съ Кимхи * и вплоть до самыхъ отдаленныхъ эпигоновъ, большею частью объявляютъ первую точку нападенія, талмудическую Гаггаду, необязательной. Уже Моисей де Тордесила въ предисловіи къ своему сочиненію ставитъ Гаггаду рядомъ съ романсами и параболами, «Kalilah we-Dimah», которыя привлекаютъ къ себѣ толпу, даже приковываютъ вниманіе мудрецовъ своимъ тайнымъ смысломъ, но все-таки не представляютъ никакихъ обязательныхъ догмъ для исповѣдующихъ еврейскую религію. Еще рѣзче оттѣнилъ это обстоятельство Нахмани въ своемъ возраженіи на вопросы фра Паоло и строго благочестивый Іехіилъ Парижскій противъ Николая Донина. «Гаггада», сказалъ этотъ послѣдній: «на которой ты преимущественно основываешь твои обвиненія, для насъ не обязательна; можно въ нее вѣрить или не вѣрить, не переставая чрезъ то быть настоящимъ евреемъ».

Послѣ диспута въ Пампелунѣ, на которомъ сторону христіанъ велъ

---

* Кимхи слѣдовалъ въ этомъ отношеніи примѣру Саадіи Гаона въ полемикѣ послѣдняго противъ караимовъ. *Ред.*

кардиналъ Педро ди Луна—впослѣдствіи папа Бенедиктъ X—Шемтобъ б. Шапрутъ изъ Тудела и написалъ свое «Eben Bochan» (Пробный камень), въ которомъ онъ старается опровергнуть всѣ доказательства, которыя противники почерпали изъ Библіи и Талмуда въ пользу своего ученія. Тотъ-же Шемтобъ писалъ и противъ Альфонса изъ Вальядолида, который напалъ на Якова б. Реубенъ и его «Войны Господа»; онъ же сдѣлалъ превосходный переводъ 4-хъ Евангелій, чтобы подготовить своихъ собратьевъ по вѣрѣ къ предстоящимъ преніямъ.

Въ подобномъ оружіи чувствовалась большая потребность въ тѣ дни испытанія и опасностей, когда послѣ страшнаго гоненія на евреевъ въ 1391 г., положившаго начало институту инквизиціи, многіе изъ лучшихъ массами стали переходить въ лоно господствующей церкви. Христіане называли ихъ марранами, осужденными, и смотрѣли на нихъ съ большимъ недовѣріемъ. Чтобы ослабить это недовѣріе, марраны старались всѣми силами клеветать на своихъ прежнихъ братьевъ, спорить съ ними и даже губить ихъ. Они потѣшались въ прозѣ и стихахъ надъ старой синагогой и нерѣдко доходили до формальныхъ доносовъ. Такъ какъ марраны были большею частью люди образованные, писатели, врачи, художники и т. д. то находившаяся тогда въ періодѣ разцвѣта испанская литература получила отъ этого большой притокъ таланта, юмора и знанія, который въ скорости сталъ настолько замѣтенъ, что коренные представители испанской литературы плакались на то, что народная поэзія начинаетъ «жидовѣть». Собственно еврейская литература отъ этого направленія умовъ, понятно, ничего не выиграла, развѣ только въ томъ отношеніи, что оставшіеся вѣрными сынами Израиля сконцентрировали всѣ свои силы въ борьбѣ противъ отступниковъ, вслѣдствіе чего полемика болѣе чѣмъ въ теченіи столѣтія выдвинута была на первый планъ литературы. Каждый диспутъ, каждое новое сочиненіе неофита вызываетъ возраженія и изслѣдованія со стороны евреевъ, въ которыхъ задѣваемые стараются защищаться, на сколько только это оказывалось для нихъ возможнымъ при тогдашнихъ печальныхъ обстоятельствахъ и тогдашнемъ гнетѣ. Однимъ изъ опаснѣйшихъ апостатовъ этого рода былъ нѣкто Соломонъ Галеви, впослѣдствіи, въ христіанствѣ, подъ именемъ Павла Бургензисъ или а-Санто Марія, достигшій даже сана картагенскаго епископа и канцлера Кастиліи. Вся его литературная дѣятельность посвящена борьбѣ противъ евреевъ и еврейства. Онъ, между прочимъ, по временамъ выпускалъ въ свѣтъ посланія къ выдающимся раввинамъ. Онъ сочинялъ и сатиры на еврейскіе праздники и обы-

чан; одну изъ подобныхъ сатиръ * онъ послалъ даже лейбъ-медику кастильскаго короля Генриха III и великому раввину Португаліи, Меиру б. Соломонъ Алгвадесу, ученому мужу, который, между прочимъ издалъ вмѣстѣ съ Бенвенисти ибнъ Лаби еврейскій переводъ Аристотелевой этики (1465). Онъ строилъ козни и доносилъ на своихъ прежнихъ единовѣрцевъ папѣ и королю. Наконецъ противъ него осмѣлился выступить одинъ еврей, юноша Іосуа б. Іосифъ ибнъ Вивесъ, извѣстный еще подъ именемъ Лорки, по городу Лорка, гдѣ онъ родился. Онъ обращается съ посланіемъ къ прославленному учителю и спрашиваетъ его, какія обстоятельства подвинули его къ переходу въ другую вѣру и къ борьбѣ противъ прежней. Отвѣтъ Павла, сохранившійся до нашего времени въ видѣ посланія, кажется, удовлетворялъ вопрошавшаго болѣе, чѣмъ предполагалось. Въ отвѣтѣ слышится смущеніе и туманность до самаго заключенія, въ которомъ рѣзко подчеркивается необходимость перехода въ христіанство, а подпись гласитъ: «тотъ, который невѣрно познавалъ Бога подъ именемъ Соломона Галеви, но научился постигать Его настоящимъ образомъ подъ именемъ Павла де Бургосъ». Если только не было двухъ Іосуа Лорки, то ученикъ, кажется, послѣдовалъ дѣйствительно примѣру учителя, ибо уже нѣсколько лѣтъ спустя и Іосуа Лорки, подъ именемъ Жеронимо де Сантафе, выступилъ противъ евреевъ во время одного большаго диспута и въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ. Противъ Павла а-Санта Марія выступилъ еще еврейскій философъ Хасдаи Крескасъ въ испанскомъ посланіи, впослѣдствіи переведенномъ и недавно изданномъ по еврейски, гдѣ онъ подвергъ анализу символы христіанской вѣры съ философской точки зрѣнія и отразилъ нападки на духъ еврейства рядомъ весьма остроумныхъ доказательствъ; но главнымъ образомъ противъ Павла возсталъ Профіатъ Дуранъ, ученый и писатель, которому слѣдуетъ отвести почетное мѣсто въ еврейской литературѣ по его научному вкладу въ нее.

Профіатъ Дуранъ—собственно Исакъ б. Моисей Галеви, также Эфоди или Эфодеусъ—принадлежитъ къ числу тѣхъ, которые во время гоненія 1391 г. были вынуждены креститься.

Принявъ рѣшеніе возвратиться въ лоно старой вѣры, онъ условился

* Это утвержденіе не вѣрно: единственная сатира Павла написана имъ еще въ еврействѣ, а именно, по поводу неимѣнія вина на праздникъ Пуримъ, когда набожные евреи позволяютъ себѣ пить неумѣренно. Эта сатира недавно напечатана въ голландскомъ журналѣ „Letterbode“. *Ред.*

съ другомъ своимъ Давидомъ Бонетомъ ибнъ Джорно, находившемся въ такомъ-же положеніи, объ эмигрированіи въ Палестину. Профіатъ долженъ былъ поджидать друга въ одномъ южнофранцузскомъ портѣ. Но вмѣсто Давида пришло только письмо отъ него, въ которомъ онъ, завербованный между тѣмъ Павломъ Санта-Марія въ ряды сторонниковъ новой религіи, старается и друга отклонить отъ его рѣшенія; въ письмѣ онъ обнаруживаетъ большое воодушевленіе христіанствомъ. Отвѣтъ Профіата — шедевръ его ироніи и талантливой полемики. Этотъ отвѣтъ можно считать удачнѣйшимъ произведеніемъ всей полемической литературы еврейства. По начальнымъ словамъ отдѣльныхъ абзацовъ и все посланіе носитъ заглавіе «Al tehi ke—Abotekha» (Не будь какъ отцы твои!), а иронія его настроена на такой тонкій ладъ, что его впослѣдствіи, подъ названіемъ «Alticabotika», выдавали даже за защитительное сочиненіе въ пользу христіанства. «Думаешь что слышишь пульсированіе сердца, вооружившагося философскимъ спокойствіемъ и все-же переполненнаго; кажется, видишь дрожащія движенія руки, какъ она набрасываетъ линіи и, дѣлая усилія быть твердой, все-таки охвачена какимъ-то внутреннимъ содраганіемъ. Только тотъ, въ чьей груди бьется не человѣческое сердце, можетъ озлобиться противъ иного рѣзкаго тона, который звучитъ въ его словахъ, и кинуть камнемъ въ автора». Если намѣреніемъ Профіата въ этомъ письмѣ и было скорѣе повліять на друга своего, чѣмъ на колеблющихся братьевъ по вѣрѣ, за то впослѣдствіи онъ постарался въ научномъ сочиненіи фактически обосновать то, чего касался въ своемъ посланіи.

Но Профіатъ Дуранъ выдвинулся не только въ качествѣ полемическаго писателя и, вѣроятно, также историка (его историческое сочиненіе, впрочемъ, затеряно, кажется), — онъ пріобрѣлъ большую извѣстность и какъ философъ-толкователь своимъ комментаріемъ къ «Moreh», какъ астрономъ-писатель своимъ сочиненіемъ о календарѣ «Cheschеb Haefod» (Поясъ священническаго одѣянія) * и, главнымъ образомъ, въ качествѣ грамматика. Его древнееврейская грамматика «Maase Efod» (Дѣло священническаго одѣянія) ** съ весьма поучительнымъ лексикографическимъ введеніемъ — произведеніе зрѣлаго мыслителя; она пріобрѣла особое значеніе въ обла-

* Слово *Хешебъ* имѣетъ также значеніе *счета*, *вычисленія* и въ этомъ смыслѣ оно здѣсь употребляется. Равнымъ образомъ слово *эфодъ* не означаетъ у нашего автора одѣянія; оно составлено изъ начальныхъ буквъ словъ: *ани* (я) *Профіатъ Дуранъ*. *Ред.*

** См. предыдущее примѣчаніе. *Ред.*

сти древнееврейскаго языкознанія тѣмъ, что вводитъ въ него совершенно новое философское направленіе, лексикографическое обоснованіе котораго предприняли выше упомянутый Іосифъ Каспи, а позднѣе Іегуда Месеръ Леонъ. Попытка навязать еврейскому языку категоріи Аристотеля ни въ какомъ случаѣ не могла увѣнчаться успѣхомъ, и уже слѣдующее поколѣніе вернулось къ эмпиризму Кимхи, оказавшемуся самымъ соотвѣтственнымъ принципомъ для изысканія законовъ еврейскаго языка; но попытка Эфоди все-таки сопровождалась благими послѣдствіями для научнаго изслѣдованія грамматики и для основанія ученія о синтаксисѣ; вся дѣятельность этого писателя, вообще, оказывала оживляющее вліяніе. Въ немъ ярче всего обнаруживается вся образованность и научное стремленіе періода эпигоновъ. Его грамматическія работы знаменуютъ третій, научно-систематическій періодъ новоеврейскаго языкознанія, считая за первый періодъ этихъ изслѣдованій—логическій, представитель коего былъ ибнъ Ганахъ, и за второй — эмпирическій, связанный съ именемъ Давида Кимхи.

Насколько его вліяніе сказалось на современникахъ, можно судить по накопившейся полемической литературѣ, въ которой, во всякомъ случаѣ, болѣе научнаго основанія, чѣмъ пустыхъ жалобъ или благочестивыхъ молитвъ. Если сравнить прежнія полемическія писанія съ появляющимися въ описываемую эпоху, то нельзя будетъ отрицать успѣхи, сдѣланные еврейскими учеными, вооруженными теперь научными орудіями для борьбы и защиты. Одновременно съ Профіатомъ Дураномъ жилъ и *Мататья б. Мойсей Гіацари* изъ Грассе, авторъ полемическаго діалога «Achitob we Zalmon» между евреемъ Ахитобомъ и однимъ христіаниномъ. Еврей Ахитобъ диспутируетъ съ христіаниномъ, а нѣкій Цалмонъ, вѣроятно магометанинъ, отпадаетъ отъ ислама изъ-за побѣды, одержанной Ахитобомъ.

Еще острѣй и самобытнѣе—полемическіе труды *Симона б. Цемаха Дурана* (1423); нельзя также обойти молчаніемъ его религіозно-философскіе опыты, хотя полемическія его произведенія, первоначально принятые въ составъ его богословскихъ, впослѣдствіи, изъ за цензурныхъ соображеній, были выпущены и напечатаны отдѣльнымъ изданіемъ. Его трактатъ «Magen Abot» (Щитъ отцевъ) слѣдуетъ разсматривать, какъ главное изъ сочиненій евреевъ противъ ислама и какъ одно изъ самыхъ солидныхъ полемическихъ произведеній вообще. Симонъ Дуранъ опредѣляетъ отношеніе корана къ еврейскому закону съ такой же рѣзкой критикой, какъ

и спорные пункты между христіанами и магометанами съ одной стороны и между евреями и христіанами — съ другой. Онъ, правда, по временамъ предъубѣжденъ и несправедливъ, именно по отношенію къ исламу, который ему извѣстенъ былъ только изъ смутныхъ источниковъ; но критика его остроумна и удачна, насколько она направлена противъ враждебныхъ нападокъ, противъ которыхъ онъ направляетъ тотъ упрекъ, что самъ Основатель церкви не помышлялъ объ уничтоженіи іудаизма. Глубокое вдумываніе въ исторію первоначальнаго христіанства и остроумныя возраженія, которыя отчасти и позднѣйшими изслѣдованіями въ этой области не были обезсилены, служатъ особеннымъ отличіемъ сочиненія Симона Дурана, проявившаго болѣе обстоятельное знакомство съ новозавѣтной литературой, чѣмъ всѣ его предшественники, каковымъ знакомствомъ онъ очень умѣло пользовался для своихъ цѣлей.

И сынъ его, *Соломонъ Дуранъ*, также написалъ сочиненіе въ защиту Талмуда, задѣтаго Жерониномъ де-Санта-Фе, подъ заглавіемъ «Milchamath Chobah» (Война по долгу). Онъ ловко опровергаетъ обвиненія, направленныя противъ Талмуда, и дѣлаетъ даже попытку толкованія талмудическихъ легендъ, которыя добровольно уступилъ противникамъ его предокъ Нахмани. Полемическая литература, понятно, все расширяется по мѣрѣ повторенія диспутовъ, не пріобрѣтая, однако, ничего въ своемъ значеніи. Потомки опираются на аргументы предшественниковъ и часто повторяютъ ихъ доводы дословно; точно также и противники берутъ свое оружіе большею частью изъ арсенала прежнихъ, враждебныхъ еврейству, писателей. Къ числу важнѣйшихъ и наиболѣе бывшихъ въ употребленіи сочиненій этого послѣдняго направленія принадлежали сочиненія выше названнаго франциска Николая де Лира, жившаго въ первой половинѣ четырнадцатаго вѣка во Франціи, взявшаго себѣ за образецъ своихъ «Постилъ» простыя библейскія толкованія Раши, но тѣмъ не менѣе писавшаго противъ евреевъ; аргументы этого писателя всѣми позднѣйшими снова принимались, какъ аргументы одного изъ лучшихъ знатоковъ раввинской литературы. Противъ него, какъ противъ одного изъ вождей анти-еврейской полемики, около половины слѣдующаго столѣтія многосторонне образованный врачъ и переводчикъ *Хаимъ б. Муса* написалъ сочиненіе «Magen we-Remach» (Щитъ и кинжалъ), въ извѣстной степени заключающее въ себѣ указанія по части искусства диспутированія, насколько такое искусство представлялось во всякомъ случаѣ неизбѣжнымъ. Въ этомъ же произведеніи равнымъ образомъ изложены діалоги между авторомъ и ры-

царями и духовными лицами; діалоги эти—замѣчательный вкладъ въ исторію того времени. Однако, наиболѣе интереснымъ матеріаломъ этой книги слѣдуетъ считать все-таки правила, которыя Хаимъ б. Муза рекомендуетъ для диспутовъ: 1) пользоваться исключительно буквальнымъ смысломъ Писанія, избѣгая всякаго мистическаго или философскаго толкованія; 2) непризнавать достовѣрными переводами ни Таргума, ни Септуагинты; 3) не ссылаться на доказательства Гаггады, ни же на сочиненія Іосифа Флавія; 4) отрицать всякій способъ чтенія, уклоняющійся отъ масоретскаго текста; 5) не допускать библейскихъ выраженій сомнительнаго значенія; 6) не признавать вполнѣ достовѣрными доказательства изъ Евангелія или исторіи апостольской. Онъ предваряетъ далѣе и противъ философской діалектики, которая, если можно довѣрять его разсказамъ въ другомъ сочиненіи о вѣрѣ въ Мессію, процвѣтали, должно быть, тогда на еврейскихъ кафедрахъ Испаніи.

Главнымъ событіемъ и наиболѣе сильнымъ побужденіемъ для тогдашней полемической литературы былъ выше упомянутый диспутъ Тортозы 1413 г., вокругъ котораго группируется цѣлая литература и который продолжался почти два года. Съ еврейской стороны выступили двадцать два ученыхъ, между прочими и *Бидалъ б. Бенвенисте,* извѣстный писатель, *Іосифъ Албо*, вѣрующій религіозный философъ, *Зерахья Галеви,* по прозванію *Саладинъ*, философъ-переводчикъ съ арабскаго, выше упомянутые *Мататья Гіаицари*, *Соломонъ Дуранъ*, *Исакъ Натанъ* и другіе; со стороны христіанъ главнымъ представителемъ былъ Іеронимъ де Санкта Фиде. Заключительное событіе диспута можно было заранѣе предвидѣть—это была папская булла, которой декретировалось полнѣйшее отлученіе евреевъ отъ всякихъ гражданскихъ и общественныхъ сношеній съ христіанами и обязательное присутствіе ежегодно, по крайней мѣрѣ, на трехъ миссіонерскихъ проповѣдяхъ.

Съ тѣхъ поръ для евреевъ осталось одно только оружіе—перо. И въ самой Германіи нашелся еще впослѣдствіи между ними герой этого рода оружія—*Липманъ изъ Мюлгаузена*, жившій въ началѣ пятнадцатаго вѣка въ Прагѣ и написавшій свой «Nizzachon» въ защиту іудейства противъ нападокъ христіанства. Липманъ весьма выгодно отличается отъ прочихъ своихъ германскихъ единовѣрцевъ. Онъ знакомъ съ еврейской литературой Испаніи, съ сочиненіями караимовъ; онъ также знаетъ и латинскій языкъ и на этомъ языкѣ читалъ даже и Новый Завѣтъ. Его апологія пріурочена къ ряду библейскихъ книгъ и ловко отражаетъ всѣ на-

паденія. Талмудическому толкованію онъ слѣдуетъ не безусловно, причудливыя изреченія Гаггады онъ объясняетъ въ аллегорическомъ духѣ, а возраженія противниковъ отражаетъ со знаніемъ дѣла. Подобнаго рода сочиненіе должно было произвести не малое возбужденіе въ средѣ не-еврейскихъ ученыхъ, и уже нѣсколько лѣтъ спустя, бранденбургскій епископъ Стефанъ Водекеръ считалъ себя обязаннымъ написать опроверженіе сочиненія этого раввина.

Липманъ, проявившій въ выставленныхъ имъ шестнадцати членахъ (пунктахъ) вѣры равно и въ способѣ пониманія Гаггады, болѣе свободныя воззрѣнія, заплатилъ все-таки дань своему времени. Онъ былъ, или позже сталъ, приверженцемъ Каббалы, разсчитывалъ годъ спасенія и писалъ разные комментаріи въ мистическомъ духѣ. Въ полемической литературѣ его «Nizzachon» сильно отдаетъ сочиненіями ученыхъ испанцевъ; его значеніе только въ томъ состоитъ, что онъ явился на нѣмецкой почвѣ. Еще долго вибрировало въ еврейской литературѣ движеніе, вызванное тѣми великими диспутами, на которыхъ всѣ доказательства и доводы, всѣ объясненія, любезности и даже уступки сокрушались о враждебное настроеніе противниковъ. Всѣ полемическія произведенія натурально направлялись прежде всего противъ самихъ зачинщиковъ диспутовъ. Но всѣ они вмѣстѣ взятыя не достигаютъ болѣе высоты ранѣе охарактеризованныхъ произведеній, которыя обнаружили всю сущность того, что могъ для самозащиты противоставить іудаизмъ нападкамъ ислама и христіанства съ точекъ зрѣнія религіозной, философской и общечеловѣческой.

Замѣчательно, а равнымъ образомъ и характеристично, что *караимы* не принимали никакого существеннаго участія ни въ этой полемической литературѣ, ни вообще въ широкомъ развитіи еврейской письменности эпохи эпигоновъ. Такъ какъ они сами себя устранили, благодаря своимъ традиціоннымъ понятіямъ, отъ общаго развитія, то они и оставались изолированными, и только изрѣдка выдается изъ ихъ круга явленіе, достаточно значительное для того, чтобы обратить на себя всеобщее вниманіе. Но изъ этой тѣсно замкнутой среды не появлялось болѣе ни автора, ни произведенія, которые повліяли-бы рѣшительнымъ образомъ на ходъ литературы со временъ «Eschkol» Іегуды Гадаси, который пытался резюмировать всю литературную дѣятельность караимовъ въ теченіи четырехъ послѣднихъ вѣковъ. Все, что съ тѣхъ поръ вышло изъ этой секты, было по большей части соревнованіемъ или подражаніемъ раввинской литературѣ, и все-же

не болѣе какъ приведеніе въ порядокъ и просѣваніе сокровищъ прошлаго, къ которому караимы постоянно возвращались, ибо настоящее не прибавляло никакого новаго элемента, а будущее заставляло опасаться періода оцѣпененія и окаменѣнія. Воздѣйствіе испанско-арабскаго періода расцвѣта сказывается на всѣхъ сочиненіяхъ караимовъ того періода, оно замѣтнымъ образомъ проявилось и въ литературномъ творчествѣ врача *Арона б. Іосифа*, которому образцами служили Нахмани и Ибнъ-Эзра; въ своемъ комментаріи къ Пятикнижію «Mibchar» (Выборъ) онъ колеблется между обоими этими экзегетами, слѣдуя то символическому толкованію одного, то раціоналистическому изложенію другаго, потому-то самъ авторъ только очень рѣдко возвышается до оригинальныхъ воззрѣній. Несмотря на это, его сочиненіе сдѣлалось центромъ всей караимской экзегетики ближайшаго столѣтія, такъ какъ чувствовался недостатокъ въ выдающемся вождѣ. Аронъ б. Іосифъ довелъ также до извѣстной степени законченности и молитвенный ритуалъ караимовъ; но тутъ не обошлось безъ значительныхъ займовъ у презрѣнныхъ раввинистовъ. Въ особенности собраніе гимновъ караимовъ состоитъ частью изъ подражаній, частью изъ заимствованій у раввинской синагогальной поэзіи. Такимъ образомъ тотъ-же молитвословъ содержитъ въ себѣ одновременно формулы проклятій, направленныхъ противъ раввинистовъ даже на день отпущенія грѣховъ, а непосредственно рядомъ и поэтическія молитвы болѣе чѣмъ сорока противокараимскихъ авторовъ. «Вотъ такимъ-то образомъ враги дѣйствительной, но приверженцы измышленной традиціи, принуждены были признать господство своихъ противниковъ въ поэзіи и богослуженіи».

И отъ этой участи не могъ ихъ охранить и единственный видный поэтъ ихъ, котораго новѣйшія изслѣдованія съ полной достовѣрностью пріурочиваютъ къ двѣнадцатому или тринадцатому столѣтію, въ то время, какъ караимы и ихъ литературные защитники, въ своемъ стремленіи выдвинуть на достаточную высоту литературу и культуру караимства, хотѣли этого ученика-подражателя произвести въ предшественники новоеврейской поэзіи; мы говоримъ объ *Моисеѣ Дараи*, выказавшемъ себя въ своемъ «Tachkemoni» знатокомъ наиболѣе выдающихся твореній періода расцвѣта—а именно Іегуды Галеви, у котораго онъ заимствуетъ образы, формамъ котораго онъ рабски, почти буквально подражаетъ, притомъ такъ, что ему даже не удалось сообщить имъ новое поэтическое достоинство; это поэтъ, который большей частью щеголяетъ кунстштюками въ манерѣ и характерѣ позднѣйшихъ и даже не брезгаетъ то

тамъ, то сямъ и пошлымъ стишкомъ, если представляется возможность достичь этимъ эффекта.

Въ противоположность этому, лишенному всякаго значенія подражателю, слѣдуетъ скорѣе одобрять, чѣмъ порицать соревнованіе съ раввинской литературой и усовершенствованнымъ новоеврейскимъ стилемъ въ твореніяхъ Арона б. Іосифа и комментаторовъ его сочиненія. Всѣхъ этихъ явленій, конечно, не было достаточно, чтобы влить въ вымирающую литературу новую жизнь. Многоэтажные комментаріи, требники, собранія молитвъ и объясненія принципіальныхъ различій между караимами и раввинистами— вотъ содержаніе всей литературы, которая съ утомительной послѣдовательностью вращается въ той же коллеѣ въ которую ввели ихъ въ дни процвѣтанія караимства болѣе даровитые предшественники. Только появленіе Маймуни пробудило къ жизни новый цвѣтокъ на засохшей вѣтви. *Аронъ б. Эліа*, Никомидіецъ, сочинилъ въ половинѣ 14-го вѣка религіозно-философскую книгу, которой суждено было стать для караимства тѣмъ, чѣмъ сдѣлался «Moreh» для раввинской литературы. Книга эта носитъ заглавіе «*Es Chajjim*» (Древо жизни) и имѣетъ задачею обосновать философски религіозное познаніе. Если принять въ соображеніе, что тогда прошло уже почти полтораста лѣтъ съ появленія «Moreh» Маймуни, и что Аронъ Никомеди жилъ и писалъ въ дни раціоналистовъ-философовъ, въ одно время съ Леви б. Герсономъ, то врядъ-ли можно будетъ вторить славословію его почитателей, давшихъ ему титулъ Маймуни караимовъ. Аронъ б. Эліа въ своемъ произведеніи стоитъ въ сущности на томъ пунктѣ, до котораго болѣе чѣмъ за 300 лѣтъ до того довелъ караимскую философію религіи Іосифъ аль-Басиръ; онъ стремится эклектическимъ путемъ согласовать систему старыхъ Мутекаллимунъ съ Аристотелевой философіей Маймуни и еврейской догматикой. Такимъ образомъ онъ удержалъ изъ Маймуни только немногимъ болѣе, чѣмъ способъ толкованія св. Писанія въ «Moreh» и отношеніе къ Аристотелю, не смотря на то, что его сочиненіе распространяется о тѣхъ-же вопросахъ и обработано по тому-же методу. Онъ остается на точкѣ зрѣнія Мутазилы и только рѣдко въ состояніи отдѣлиться отъ болѣе древнихъ караимскихъ авторитетовъ, чтобы взобраться на ту-же высшую ступень философскаго пониманія, которой ужъ ранѣе того достигъ Маймуни. Самостоятельность сужденія, которую онъ умѣетъ проявлять въ рѣшительныхъ вопросахъ сравнительно съ «Moreh», строгая критика, прилагаемая имъ къ основнымъ вопросамъ

религіозной догматики—вотъ единственныя преимущества этого не по заслугамъ прославляемаго философа, котораго почитаютъ величайшимъ и послѣднимъ авторитетомъ секты.

Подобно всѣмъ караимамъ-теологамъ, и Аронъ б. Эліа написалъ свою «Книгу заповѣдей» и свой комментарій къ пятикнижію «Kether Thora» (Вѣнецъ ученія), въ которомъ онъ хотѣлъ дать нѣчто въ родѣ библейской экзегетики Ибнъ Эзры, не обладая ни талантомъ, ни остроуміемъ послѣдняго. Съ многообъемлещей ученостью онъ пользуется караимскими и раввинскими комментаріями и подвергаетъ критикѣ воззрѣнія предшественниковъ; самъ онъ, однако, только весьма мало имѣетъ прибавить къ этому новаго или открыть какія-нибудь новыя точки зрѣнія въ дѣлѣ объясненія Писанія. Его историко-критическое введеніе къ комментарію на Пятикнижіе, широко задуманное по образцу такого-же сочиненія Ибнъ Эзры, начинается слѣдующими стихами: «Когда о расколѣ я узналъ, который столь много зла причинялъ, и какъ съ той стороны и съ другой борцы вступаютъ въ бой—страсть проснулась и въ сердцѣ моемъ сразиться съ врагомъ. И въ праведной жизни и въ вѣрѣ потщусь утвердить караимовъ, ихъ возвысить стремлюсь». На сколько благороденъ и великъ этотъ вступительный стихъ, настолько же ниже намѣренія осталось приведеніе его въ исполненіе. И Арону б. Эліи не удалось пробудить къ новой жизни изсохшіе кости. Онъ остался послѣднимъ авторитетомъ караимства, которое съ тѣхъ поръ уже не могло выйти изъ своего оцѣпенѣнія и стать бокъ о-бокъ на равныхъ правахъ съ раввинскимъ противникомъ, ужъ не говоря о томъ, чтобы съ успѣхомъ бороться противъ него.

Эпигоны.

II.

То, что недоставало двумъ предъидущимъ вѣкамъ — осмысленная критика философской традиціи и извѣстная самостоятельность по отношенію къ чуждымъ вліяніямъ, — то было предоставлено пятнадцатому столѣтію. Новые повороты въ мышленіи и наукѣ понадобились, чтобы снова возвести съ основанія сильно расшатанное зданіе философской догматики. Начало этого переворота глубоко вдается въ періодъ эпигоновъ, работа которыхъ, естественно распространившаяся въ ширину, а не въ глубину, могла быть рано или поздно исчерпана. Здѣсь повторяется то же явленіе, которое мы можемъ такъ часто наблюдать въ разныхъ областяхъ духовной жизни.

Когда открыто новое поле знанія, когда минуетъ великая литературная эпоха, тогда на долю послѣдующихъ поколѣній остается менѣе славная, но не менѣе необходимая работа собиранія и просѣванія, расширенія, обоснованія и углубленія, проникновенія въ детали и наконецъ пополненія всѣхъ промежутковъ. Когда и эта работа завершена, тогда выступаютъ новые люди и новый элементъ проникаетъ въ духовную культуру, которая никогда не отдыхаетъ, какъ культура почвы, сопоставляемая обыкновенно съ первой поэтами и историками.

Въ еврейской литературѣ этого періода направленіямъ новаго творчества предшествуетъ замѣчательное, хотя и не непосредственно выступающее явленіе—открытаго возмущенія противъ *Аристотеля*, пользовавшагося въ то время уже цѣлыя столѣтія неограниченнымъ самодержавіемъ въ синагогѣ.

Вмѣстѣ съ возрастаніемъ религіозности, снова народившейся, благодаря умноженію преслѣдованія и страданія, должно было измѣниться и это обстоятельство. Библія и Аристотель, которыхъ раціоналисты почитали почти за двѣ равноправныя великія державы, должны были теперь подвергнуться новому испытанію, приведшему къ предвидѣнному конечному заключенію: что въ вѣрѣ одной—спасеніе человѣчества. Изъ такихъ же посылокъ исходила и христіанская схоластика того періода, и подобоо Петру Рамусу и Хисдай Крескасъ былъ теперь занятъ тѣмъ, чтобы поколебать почтеніе къ аристотелизму, бывшему до того главной опорой схоластической философіи, и водрузить на его развалинахъ знамя вѣры. Конечные результаты, однако, получились различные; въ то время, когда тамъ авторитетъ церкви былъ поколебленъ, здѣсь укрѣпили авторитетъ синагоги и открыли мистицизму свободный входъ подъ ея своды. Не смотря на то, этотъ новый фазисъ еврейской религіозной философіи былъ не безъ хорошихъ послѣдствій. Она пробудила заснувшія души, она стала въ передніе ряды полемики и создала, наконецъ, религіозно-философскія творенія съ глубокимъ содержаніемъ.

Что этотъ переворотъ проистекъ изъ стремленія къ независимости, легко понятно, если знать рабскую зависимость отъ Маймуни-Аристотелевой философіи, которой добровольно отдались величайшіе мыслители. Но непосредственнымъ побужденіемъ къ тому послужили, понятно, войны, которые приходилось вести въ то время представителямъ синагоги противъ борцовъ церкви. Однимъ изъ наиболѣе отважныхъ бойцовъ былъ *Хисдай б. Абрагамъ Крескасъ* (1377) изъ Барцелоны. Этотъ, за послѣдніе

вѣка почти забытый мыслитель, былъ въ свое время признаваемъ величайшимъ талмудическимъ авторитетомъ, рядомъ съ другомъ своимъ Исакомъ б. Шешетомъ. Онъ былъ ученикомъ Нисима б. Рубена; философскій духъ учителя перешелъ также къ его ученику, призванному открыть собою новую эру въ еврейской религіозной философіи—эру вѣрующей философіи религіи.

То, что собственно поставилъ себѣ цѣлью Хисдай, было, въ дѣйствительности, не болѣе и не менѣе, какъ возвратъ науки къ вѣрѣ, какъ полное низверженіе съ престола философіи, которую онъ для этого долженъ былъ довести ad absurdum. Подобное предпріятіе въ то время было настоящимъ революціоннымъ актомъ, и нужны были мужество смѣлаго мыслителя, оригинальность свободно творящаго самостоятельнаго духа, чтобы осмѣлиться на это въ тѣ времена. Хисдай былъ вмѣстѣ съ тѣмъ, считая отъ Леви б. Герсона, первымъ оригинальнымъ явленіемъ въ еврейской литературѣ. Только одинъ образецъ былъ у него предъ глазами, и того привлекавшій къ себѣ благочестивыхъ философовъ его племени уже въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ, что они не разъ переводили его главное сочиненіе на свой излюбленный еврейскій языкъ: этимъ образцомъ былъ арабскій философъ Алгазали, котораго «Tehafot al-filasifa» (Опроверженіе философіи) исходило изъ тѣхъ же точекъ зрѣнія и стремилось къ достиженію тѣхъ-же результатовъ. Это сочиненіе поставило себѣ цѣлью доказать истинность корана путемъ философіи и затѣмъ разрушить послѣднюю. Точно также и Хисдай намѣревался подвергнуть разбору съ философской точки зрѣнія истины Библіи и затѣмъ, достигнувъ заранѣе несомнѣнныхъ для него результатовъ, свергнуть философію съ престола. Пріемъ, употребленный Хисдаемъ для приведенія въ исполненіе своего предположенія, подтверждаетъ, однако, его самостоятельность и доказываетъ, что онъ все-же не былъ въ такой степени зависимости отъ арабскаго философа, какъ его знаменитые предшественники отъ другихъ арабскихъ философовъ. Въ широко задуманномъ сочиненіи, законченномъ имъ только въ позднемъ возрастѣ,—около 141[illegible] г.—Хисдай желалъ изложить результаты своего мышленія. [illegible] *

* [illegible]

въ нихъ еврейскіе теологи излагали главные пункты своей религіи въ исчерпывающихъ учебникахъ, которые по распредѣленію и порядку матеріала походили на компедіумы схоластиковъ и во всякомъ случаѣ даютъ возможность усмотрѣть формальное вліяніе этихъ послѣднихъ на еврейскую литературу. Извѣстна только первая главная часть сочиненія Хисдая — «Or Adonaï» (Божій свѣтъ), тогда какъ вторая—«Ner Adonaï» (Божій свѣтильникъ) не вышелъ въ свѣтъ.

Хисдай въ своемъ сочиненіи, естественно, прежде всего обращается противъ Маймуни, значеніе котораго онъ вполнѣ признаетъ, но идеи котораго онъ однако долженъ оспаривать, такъ какъ тотъ основывается на ученіяхъ грека, «отуманившаго въ наши дни глаза Израиля». Хисдай поэтому хочетъ путемъ собственнаго умозрѣнія утвердить основы еврейскаго ученія. Трудъ его распадается на четыре трактата, изъ которыхъ первый занимается вѣрой въ бытіе Божіе, какъ корнемъ всѣхъ положеній религіи, второй—тѣми религіозными принципами, безъ которыхъ ученіе, исходящее изъ Божества, было бы невозможностью, между тѣмъ какъ въ третьемъ трактатѣ опредѣляются всѣ тѣ положенія религіи, которыя хотя и обязательны для каждаго послѣдователя іудаизма, но все же не могутъ быть названы основными положеніями религіи, а въ четвертомъ — говорится о традиціонныхъ воззрѣніяхъ, не имѣющихъ, правда, обязательной силы, но не лишенныхъ тѣмъ не менѣе извѣстнаго значенія и цѣнности для совокупности всей системы. Полемика Хисдая прежде всего обращается противъ ученія Маймуни о Богѣ, котораго онъ познаетъ совершеннымъ изъ откровенія, а не путемъ умозрѣнія и спекуляціи. Поэтому онъ съ не малымъ искусствомъ старается опровергнуть всѣ двадцать шесть доказательствъ, выставленныхъ Маймуни-Аристотелевскимъ ученіемъ о Богѣ, чтобы дойти до того положительнаго утвержденія, что для этого познаванія «врата умозрѣнія закрыты», въ то время какъ врата вѣры широко раскрыты и изъ нихъ навстрѣчу вѣрующимъ громко раздается: «Слушай, Израиль, Вѣчный, нашъ Богъ—единственный Богъ»! Остроуміе Хисдая въ его отрицательныхъ доказательствахъ остается достойнымъ удивленія, если даже не слѣдовать его положительнымъ построеніямъ. Его пониманіе аттрибутовъ Божества—чисто и возвышенно: предчувствіе того, что Спиноза впослѣдствіи назвалъ «интелектуальной любовью, которою Богъ самъ себя любитъ»—проходитъ красной нитью сквозь міръ его идей, въ которомъ любовь прославляется какъ истинное блаженство Бога и также какъ совершенное блаженство человѣка.

Полагая, что разрушилъ философское понятіе о Богѣ, Хисдай идетъ логически далѣе, изслѣдуя идеи Маймуни и Леви б. Герсона о знаніи Бога, о Провидѣніи, о всемогуществѣ, о пророчествѣ, свободѣ воли и цѣли Богомъ даннаго ученія, причемъ — насколько дѣло касается послѣдняго изъ упомянутыхъ изслѣдователей—Хисдай и ревностно оспариваетъ его мнѣнія. Соглашаясь въ существенномъ съ Маймуни въ воззрѣніяхъ на Провидѣніе, и пророчествѣ, онъ въ вопросѣ о свободѣ воли человѣка уклоняется отъ всѣхъ предшествовавшихъ еврейскихъ мыслителей. Онъ старается представить ее какъ несоединимую съ существомъ созданія, зависимаго отъ Бога. Рѣшимость человѣка, по его мнѣнію, не произвольная, а вынужденная; она хотя и свободна въ томъ смыслѣ, что мы не сознаемъ никакого принужденія, но въ то же время она необходима, какъ зависящая отъ причины. Отвѣтственность и вмѣняемость человѣка,—два понятія рѣшающаго значенія для каждой религіи,—онъ пытается обосновать особымъ образомъ, выставляя награду и наказаніе, какъ необходимыя, съ благомъ цѣлаго соединенныя слѣдствія исполненій и нарушеній, которыя и тогда даже справедливы, когда человѣкъ не свободенъ, будучи постоянно мудры и благи, но которыя тѣмъ не менѣе проистекаютъ изъ душевнаго состоянія, предопредѣляющаго дѣяніе въ человѣкѣ, а не изъ внѣшняго образа, носящаго это дѣяніе. И тутъ оригинальный ходъ мыслей Хисдая — прообразъ Спинозы, философски обосновавшаго такимъ же образомъ тѣ же идеи о свободѣ воли человѣка и знаніи Бога—хотя, правда, для другихъ цѣлей.

И 13 символовъ вѣры, составленныхъ Маймуни, рѣшительно оспаривалъ Хисдай, и этимъ далъ толчекъ къ богатому послѣдствіями возмущенію противъ догматики Маймуни. Онъ прежде всего обращается противъ теоріи созданія Аристотелевой школы, въ особенности Герсони, подробно опровергая ее. Затѣмъ онъ доказываетъ, что основныя начала Маймуни— собственно принципы *всякой* религіи и что они для іудаизма, для котораго они спеціально составлены, значитъ или слишкомъ много или слишкомъ мало; самъ онъ выставляетъ 8 существенныхъ положеній и дѣлаетъ попытку обосновать ихъ. Несмотря на это, Хисдай въ своихъ построеніяхъ подвигается впередъ не менѣе произвольно, чѣмъ это, по его воззрѣніямъ, сдѣлалъ Маймуни. Поэтому-то третій, равно и четвертый, трактатъ его произведенія не столь важенъ, сколько обѣ первыя части, принадлежащія по критикѣ предшественниковъ и по собственнымъ положительнымъ идеямъ автора къ числу оригинальнѣйшихъ произведеній еврейской религіозной философіи среднихъ вѣковъ. Строгая послѣдовательность, съ какою Хисдай

старался поколебать зданіе Аристотелевой философіи, привела его въ заключеніи вполнѣ въ объятія вѣры; онъ не отступилъ даже предъ злыми духами и амулетами, которымъ онъ, равно какъ и небеснымъ тѣламъ, приписываетъ вліяніе на человѣческія дѣянія, въ то время, какъ онъ же рѣшительно не благоволитъ къ каббалистическому ученію о переселеніи душъ и о возможности того, что душа ребенка не можетъ достичь безсмертія. Такимъ образомъ трудъ Хисдая и по своимъ ошибкамъ и по своимъ достоинствамъ — памятникъ времени, въ которое онъ жилъ и которое, судя по дошедшимъ до насъ свидѣтельствамъ, весьма высоко цѣнило его. Предпріятіе Хасдая было продолжено учениками и послѣдователями, если и не съ такимъ искусствомъ, то съ большимъ успѣхомъ, однако. Самъ же онъ, изъ за своей жесткой оригинальности, а именно вслѣдствіе туманнаго трудно-понимаемаго способа изложенія своихъ философскихъ идей, остался изоллированнымъ мыслителемъ.

Полную противоположность Хисдаю представлялъ изъ его современниковъ *Симонъ б. Цемахъ Дуранъ*, выше уже упомянутый нами въ качествѣ полемическаго писателя. Этотъ гораздо болѣе популяренъ и легко понимаемъ. Его философское основное сочиненіе «Magen Aboth» (Щитъ отцевъ)—популярное сопоставленье важнѣйшихъ философскихъ ученій, насколько они касаются іудейства, которое, понятно, для него стоитъ неизмѣрвно выше всякаго философскаго изслѣдованія; это тенденціозное сочиненіе безъ болѣе глубокаго литер турнаго значенія, но оно имѣетъ цѣну въ исторіи культуры и вслѣдствіе яснаго воззрѣнія на сущность вещей и вопросы времени. Такой-же ясностью отличаются и прочія произведенія многосторонняго автора. Въ одномъ изъ нихъ «Or Chajim» (Свѣтъ жизни), которое, кажется, затерялось, онъ, вѣроятно, выступилъ съ полемикой противъ Хисдая Крескаса въ защиту 13-и членовъ вѣры Маймуни. Въ одномъ позднѣйшемъ сочиненіи, превосходномъ философскомъ комментаріи на книгу «Іовъ» «Oheb Mischpat» (Любовь къ правдѣ) самъ Симонъ Дуранъ доходитъ до собственной постановки членовъ вѣры и ограничиваетъ ихъ число тремя: вѣрой въ Бога, откровеніемъ, наградой и наказаніемъ по смерти. Симонъ Дуранъ былъ здравомыслящимъ ученымъ, много сдѣлавшимъ и въ области Талмуда и оставившимъ по себѣ въ трехъ томахъ своихъ «Отвѣтовъ» много доказательствъ, какъ логическаго мышленія, такъ и тонкаго чувства права и кроткаго образа мыслей. Его синагогальныя поэтическія произведенія, которыя, однако, по формѣ далеко ниже содержанія, прославляютъ праздники Господни и оплакиваютъ несказанное несчастіе чумы,

гоненій и злой судьбы, преслѣдовавшей его племя, и которою не былъ пощаженъ и онъ самъ вмѣстѣ со всѣмъ своимъ семействомъ.

Насколько, однако, съ другой стороны, диспуты, за которыми по пятамъ слѣдовалъ этотъ злой рокъ, расширяли поле зрѣнія мысли—это показываютъ философы-писатели той эпохи. Въ числѣ еврейскихъ ученыхъ, принимавшихъ участіе въ диспутѣ въ Тортозѣ, находился и *Іосифъ Албо* изъ Монреаля, ученикъ Хисдая Крескаса. На его долю выпало написать книгу, которая проистекаетъ изъ настоятельной потребности того времени, стала важнымъ произведеніемъ по части еврейской теологіи не только того періода но и послѣдующаго и вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлалась книгой народнаго чтенія. Чѣмъ рѣже въ литературѣ вообще попадается сочетаніе столь различныхъ условій, тѣмъ выше слѣдуетъ ставить заслуги Албо. Эта заслуга его не умаляется и тѣмъ многократно поясненнымъ фактомъ, что Албо не стѣснялся привлекать для совѣта весьма часто своихъ предшественниковъ и воспроизводить ихъ мнѣнія даже безъ указанія источниковъ, какъ всеобщее достояніе.

Сочиненіе Албо носило заглавіе «Ikkarim» (Основныя ученія) * и представляетъ намъ полную систему еврейскаго вѣроученія. Онъ принимаетъ три члена вѣры, поставленные Симономъ Дураномъ—въ сущности же первоначально Аббой Мари б. Моисеемъ, извѣстнымъ противникомъ Маймуни— и отчасти мотивируетъ ихъ въ тѣхъ же выраженіяхъ какъ и Симонъ Дуранъ. Подъ его-то именемъ они дошли и до нашего времени. Тѣмъ не менѣе трудъ его оказалъ услугу тѣмъ, что въ немъ исчерпывающе изложена сущность принципа еврейской религіи, и притомъ изложена прекрасно. Албо былъ проповѣдникомъ, и философская гомилетика, развившаяся тогда до высшей степени совершенства въ средѣ испанскихъ евреевъ, легла и въ основаніе его произведенія, которое вслѣдствіе этого-то, правда, и стало популярнымъ, между тѣмъ, какъ оно съ другой стороны по глубинѣ и убѣдительности стоитъ не только ниже твореніи Маймуни и Леви б. Герсона, но и произведеній современниковъ. Покоясь на полемическомъ основаніи, сочиненіе это стало въ концѣ концевъ все таки цѣльной системой; въ четырехъ отдѣлахъ тутъ подробно объясняются основныя положенія религіи въ ихъ примѣненіи къ іудаизму и оспариваются догматическія теоріи предшественниковъ и противниковъ. Высшимъ правиломъ Албо выстав-

---

* Вѣрнѣе, по техническому значенію слова, „Догматы вѣры“.

Ред.

ляетъ слѣдующее: каждый еврей долженъ вѣрить, что все, сообщаемое въ Торѣ, заключаетъ въ себѣ чистую истину; поэтому, кто отрицаетъ въ этомъ содержаніи что-нибудь съ сознаніемъ, что онъ этимъ поступаетъ противъ изреченія Торы, тотъ долженъ считаться еретикомъ. Албо оспариваетъ затѣмъ 13 членовъ вѣры Маймуни, 26 позднѣйшаго мыслителя, вѣроятно, Ибнъ Биллія *, а также и основныя положенія своего учителя Кресказа, что впрочемъ не помѣшало ему опираться на этого послѣдняго болѣе чѣмъ это было необходимо, часто почти дословно повторяя его. Затѣмъ онъ приступаетъ къ изложенію своего собственнаго, или скорѣе молча имъ заимствованнаго, мнѣнія, что слѣдуетъ различать отъ догматовъ положенія изъ нихъ выведенныя, и принять основныхъ принциповъ только 3. Тѣмъ не менѣе это различіе не должно вести къ тому, чтобы произвести различіе въ вѣрѣ между корнями и вѣтвями.

Кто вѣритъ въ основной принципъ бытія Божьяго, долженъ вѣрить и въ единичность Бога, его безтѣлесность и всемогущество. Такимъ образомъ Албо къ тремъ основнымъ догматамъ присоединяетъ еще шесть пунктовъ, которые ему кажутся необходимыми въ качествѣ огражденія трехъ высшихъ истинъ. Ядро его системы заключается въ религіозной догматикѣ. По его мнѣнію, божественная религія обладаетъ такими-же эмпирическими положеніями, какія имѣетъ наука, и откровенія Божьи суть историческій фактъ, причины котораго на столько-же скрыты отъ насъ, на сколько и причины магнетизма, хотя эти послѣднія вѣдь дѣйствительно существуютъ точно также, какъ и самъ магнетизмъ. Но такъ какъ всякая религія называетъ себя божественною, то нужно установить критеріумъ истинности для религіи истинной, отличающейся отъ другихъ своимъ содержаніемъ, которое не должно заключать въ себѣ ничего, противорѣчащаго принципамъ и ихъ корнямъ и вѣтвямъ, и своимъ законодателемъ, миссія котораго должна носить въ самой себѣ доказательство правды. Слѣдующія затѣмъ разсужденія Альбо о свободѣ ученія и свободѣ мысли еврейства, о его миссіи и существованіи различныхъ религій, отличаются логичностью изложенія, ясностью и послѣдовательностью въ развитіи идеи.

Напротивъ того, онъ поступаетъ въ рѣшительную зависимость отъ Маймуни и Кресказа, когда въ послѣдующихъ отдѣлахъ касается чисто философскихъ вопросовъ. Его понятіе о божествѣ построено вполнѣ на выводахъ этихъ обоихъ мыслителей, а въ полемикѣ противъ крайностей

* Эта догадка едва-ли основательна. *Ред.*

Аристотелевой школы онъ слѣдуетъ исключительно Крескасу, не называя его. За то важна и имѣетъ не малое значеніе его система въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ, выходя изъ потребности полемики, вынужденъ установить новое ученіе въ пользу истинности еврейской религіи и нелогичности замѣнить синайское откровеніе другимъ. Тутъ Албо, какъ это было уже съ его учителемъ, вступаетъ въ область, собственно чуждую еврейской догматикѣ, и присвоиваетъ себѣ идеи, заимствованныя имъ въ арсеналѣ противника. Если устраненіе вѣры въ Мессію, какъ основнаго догмата, было скорѣе скрытымъ нападеніемъ на другихъ *, то, напротивъ того, въ допущеніи наслѣдственнаго грѣха у Хисдая и въ ученіи Албо о душевномъ спасеніи, какъ цѣли человѣка, слѣдуетъ видѣть скорѣе уступки господствующему неправленію, которыхъ значеніе оба мыслителя не могли себѣ уяснить надлежащимъ образомъ, но которыя, въ ихъ переходѣ на еврейскую почву обнаруживали характеристическое вліяніе внѣшнихъ идей **.

Для того, чтобы обезпечить за потомками Авраама это душевное спасеніе — спасеніе, которому Албо не могъ въ философскомъ школьномъ языкѣ новогебраизма даже подыскать подходящее выраженіе — еврейство, по его мнѣнью, даетъ два средства: истинную вѣру, заключающуюся въ религіозныхъ основныхъ ученіяхъ, и истинную дѣятельность, которую составляетъ исполненіе религіозныхъ обязанностей. Развитіемъ этой руководящей идеи Албо заключаетъ свое сочиненіе, не обойдясь безъ воздація чести Каббалѣ и ея основной книгѣ «Зогару» и уже однимъ этимъ засвидѣтельствовавъ глубокую пропасть, отдѣлявшую его время отъ золотыхъ дней еврейской религіозной философіи. Если такимъ образомъ его сочиненіе для исторіи философіи имѣетъ только второстепенную цѣнность, то въ области еврейскаго богословія оно — явленіе выдающееся, и при этомъ не лишено также историческаго интереса для исторіи полемики въ тогдашнемъ воззрѣніи на эту послѣднюю. Такъ компетентные изслѣдователи справедливо выставляли на видъ, что, напримѣръ, мысли Албо объ отдѣльныхъ

* Отрицая силу догмата и мессіанизма, Албо только сталъ на точку зрѣнія древнѣйшихъ раввиновъ, такъ какъ въ Талмудѣ находится даже мнѣніе, совсѣмъ противное ученію о Мессіи, на что Албо и ссылается. *Ред.*

** Едва-ли возможно считать ученіе о спасеніи души, какъ цѣль благочестивой жизни, заимствованіемъ извнѣ, такъ какъ въ древне-раввинской литературѣ всѣ библейскія обѣщанія блага и блаженства толкуются въ смыслѣ будущей жизни, предназначенной для душъ праведныхъ. *Ред.*

христіанскихъ догматахъ, равно какъ и объ экзегетикѣ отцевъ церкви, часто почти буквально сходны съ разсужденіями Лютера по тѣмъ же вопросамъ.

Младшимъ современникомъ Албо, и несомнѣнно болѣе даровитымъ, чѣмъ онъ, былъ *Іосифъ ибнъ Шемтобъ*, сынъ того Шемтоба, который написалъ сочиненіе противъ философіи и главнымъ образомъ противъ Маймуни. Іосифъ былъ однимъ изъ плодовитѣйшихъ и почтеннѣйшихъ писателей Испаніи; если его имя и сочиненія не пріобрѣли такой популярности, какою пользовались другіе его современники, то причина этого заключалась въ свойствѣ его творчества, болѣе серьезнаго и солиднаго, чѣмъ у остальныхъ писателей. Іосифъ, на сколько извѣстно, оставилъ тринадцать сочиненій, относящихся къ области философіи, богословія, полемики и экзегетики. Его философское главное сочиненіе—оконченное въ 1442 г.—озаглавлено «Kebod Elohim» (Почитаніе Бога) и представляетъ преимущественно попытку построить этику на еврейскомъ фундаментѣ. Конечною цѣлью человѣка авторъ признаетъ, по еврейскому ученію, служеніе Богу, по философамъ — спекулятивное познаніе. И онъ пытается провести параллель между арабско-аристотелевскими идеями и ученіями еврейства, параллель, въ которой, натурально, побѣда остается за іудаизмомъ. Сравненіе это, впрочемъ, сдѣлано основательнѣе, чѣмъ у всѣхъ другихъ современниковъ, и содержитъ въ себѣ много извлеченій изъ писаній Аристотеля. Результатомъ оказывается у автора убѣжденіе, что аристотелевскія добродѣтели образуютъ человѣка, еврейскіе же законы и предписанія—еврея. Затѣмъ слѣдуетъ попытка разграничить обѣ области, дающая однако мало новаго и оригинальнаго. Іосифъ б. Шемтобъ, въ противоположность своему отцу, хотя и старается положительно увѣрить въ противномъ, признаетъ изученіе философской науки крайне необходимымъ; только по его мнѣнію, какъ думалъ нѣкогда Соломонъ б. Адеретъ, изученіе это слѣдуетъ начинать уже въ зрѣломъ возрастѣ. Конечная цѣль его изслѣдованій заключена въ положеніи: философія и откровеніе по формѣ и цѣли тождественны и только по методѣ различны. Аристотелевская философія, по его мнѣнію, конечно, противорѣчитъ іудаизму во многихъ важныхъ пунктахъ. Даже у Маймуни не находитъ онъ яснаго и отчетливаго опредѣленія конечной цѣли еврейскаго ученія, которая натурально заключается въ добросовѣстномъ исполненіи религіозныхъ предписаній.

Это обстоятельство не препятствуетъ, однако, либеральному писателю отводить Аристотелю подобающее мѣсто между «мудрецами народовъ» и

объяснять обширными коментаріями «Moreh» Маймуни, равно какъ и многія сочиненія Аристотеля и толкованія Аверроэса. Его коментарій Аристотелевой физики есть даже обширнѣйшее и основательнѣйшее, а вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣднее сочиненіе этого плодовитаго писателя, между трудами котораго еще одинъ заслуживаетъ особеннаго упоминанія, потому, что онъ вѣроятно первый въ этой области. Сочиненіе это, озаглавленное «En Hakoreh» (Глазъ, т. е. Путеводитель проповѣдника) есть первая научная гомилетика на еврейскомъ языкѣ, развивающая методологическимъ образомъ основныя правила краснорѣчія и объясняющая цитатами и примѣрами, какъ слѣдуетъ проповѣднику обращаться съ экзегетикой. Іосифъ б. Шемтобъ, пользовавшійся почетнымъ значеніемъ и при дворѣ кастильскаго короля, получавшій даже часто позволеніе диспутировать о философскихъ предметахъ въ присутствіи короля и вельможъ, справедливо признавался «представителемъ самой разносторонней учености и философскаго образованія, примѣнявшихся исключительно къ утвержденію іудаизма на прочныхъ основаніяхъ.» Сына его *Шемтоба б. Іосифа* можно также отчасти считать представителемъ этого современнаго направленія. Онъ писалъ философскіе трактаты о конечной причинѣ созданія міра, о первичной матеріи и ея отношеніяхъ къ душѣ, слѣдуя въ этомъ взглядамъ древнихъ философовъ, преимущественно Аристотеля и его толкователей; сверхъ того написаны имъ комментаріи ко многимъ Аристотелевымъ сочиненіямъ и къ «Moreh» Маймуни, и проповѣди въ философскомъ тонѣ его отца, которому онъ вообще слѣдовалъ въ способѣ мышленія, хотя не сравнился съ нимъ въ значеніи. Характеристично, что фамилія Шемтобовъ въ ея литературной производительности представляетъ собою въ совершенной точности отношеніе еврейской науки къ Маймуни. Между тѣмъ, какъ Шемтобъ б. Шемтобъ нападаетъ на «Moreh», Іосифъ ионъ Шемтобъ, сынъ, старается найти компромиссъ, Исаакъ б. Шемтобъ, его братъ, защищаетъ учителя отъ нападеній своего собственнаго отца, а Шемтобъ б. Шемтобъ, внукъ, восхваляетъ «Moreh,» какъ единственнаго руководителя по лабиринту философскихъ идей.

Къ кругу вѣрующихъ философовъ этого эпигонскаго періода, принадлежитъ и *Авраамъ б. Шемтобъ Бибаго* изъ Гуэски, жившій во второй половинѣ пятьнадцатаго столѣтія. Онъ также комментировалъ сочиненія Аристотеля, дѣлая это по Аверроэсу, котораго онъ признавалъ глубокомысленнѣйшимъ толкователемъ Аристотеля и защищалъ отъ нападеній Леви б. Герсона; еще неизданный коментарій его къ метафизикѣ Аристотеля

есть, по мнѣнію знатоковъ, самый значительный трудъ, какой только былъ сдѣланъ евреями для этой отрасли аристотелевской философіи. Сверхъ того написалъ онъ религіозно-философское сочиненіе «Derech Emunah» (Путь Вѣры) и собраніе проповѣдей. Философское произведеніе его имѣетъ цѣлью «доказать совершенство еврейской вѣры и ея согласіе съ аргументами изслѣдователей». Оно состоитъ изъ трехъ отдѣловъ; въ двухъ первыхъ трактуются традиціоннымъ путемъ философскія гипотезы, въ третьемъ излагается и устанавливается на твердыхъ основаніяхъ еврейская вѣра въ откровеніе. Пользу и важность положительной религіи Бибаго ставитъ такъ высоко, что готовъ принять и ея ошибки, такъ какъ, не смотря на нихъ, она все таки приводитъ человѣка къ блаженству, порождаетъ и поддерживаетъ познаніе Бога и укрѣпляетъ въ человѣкѣ убѣжденіе въ бытіи Вѣчнаго Существа, на которое мы должны стремиться походить. Бибаго также обсуждаетъ тринадцать пунктовъ Маймуни и защищаетъ ихъ отъ различныхъ нападеній, между тѣмъ, какъ взгляды Леви б. Герсона имъ опровергаются. Трудъ этотъ не отличается духомъ глубокаго изслѣдованія и философскою проницательностью, но онъ проникнутъ кротостью и терпимостью въ образѣ мыслей, которыя въ ту пору борьбы съ каждымъ днемъ становились все рѣже и рѣже.

Если требованіе, что истинная философія не можетъ быть построена на предвзятыхъ мнѣніяхъ, основательно, то всѣхъ вышеупомянутыхъ ученыхъ—не исключая и самаго Хисдая Крескаса—едва ли можно признавать за философовъ, такъ какъ они исходили изъ какого нибудь опредѣленнаго предположенія и къ нему пытались примѣнить спекулятивное мышленіе. Но чѣмъ сильнѣе эта система укоренялась, тѣмъ болѣе религіозная философія превращалась въ религіозную догматику или даже въ философскій Мидрашъ, который въ свою очередь могъ считаться только предварительною ступенью къ находившейся тогда въ фазисѣ полнаго расцвѣта философской гомилетикѣ. Большая часть появившихся въ ту пору философскихъ сочиненій стоитъ на границѣ между этикой, экзегетикой и гомилетикой, вслѣдствіе чего точное разграниченіе ихъ по отдѣльнымъ отраслямъ едва ли возможно. Но между тѣмъ, какъ въ произведеніяхъ Іосифа Албо, Іосифа ибнъ Шемтоба, Авраама Бибаго преобладаетъ чисто-догматическій элементъ, въ трудахъ другихъ знаменитыхъ современниковъ на первый планъ выступаетъ элементъ больше этическій, — напримѣръ, въ книгѣ бывшаго родомъ

изъ Прованса *Исака Натана* (1487 г.): «Meamez Koach» (Укрѣпленіе силы), содержащей въ себѣ подробное изображеніе всѣхъ добродѣтелей и пороковъ и психологически прослѣдившей ихъ источники, проявленія и цѣли. Описываемымъ здѣсь душевнымъ состояніямъ свѣдущій авторъ даетъ библейскія и талмудическія наименованія, тутъ же приводя и много примѣровъ изъ исторіи. Тотъ самый писатель, съ которымъ мы познакомились уже въ полемической литературѣ, оставилъ и другой значительный трудъ, пережившій его время, именно—первую еврейскую библейскую конкорданцію подъ заглавіемъ «Meïr Nethib» (Освѣтитель Пути), т. е. группировку библейскихъ стиховъ въ алфавитномъ порядкѣ, расположенномъ по начальнымъ буквамъ главныхъ словъ предложеній, по ихъ корнямъ и производству. Хотя этотъ трудъ составленъ по образцу латинской конкорданціи францисканца *Арлотто де Прато* (1290 г.), но по плану и по исполненію онъ все-таки оригиналенъ, и имъ оказаны хорошія услуги экзегетикѣ позднѣйшихъ столѣтій. Онъ обязанъ своимъ происхожденіемъ полемической потребности, но при этомъ не лишенъ научной тенденціи и обладаетъ достоинствами, выходящими за предѣлы тогдашной борьбы. Исаакъ Натанъ былъ также первый еврейскій ученый, пользовавшійся введеннымъ христіанами въ тринадцатомъ столѣтіи раздѣленіемъ Пятикнижія на главы, раздѣленіемъ, принятымъ во всѣхъ новыхъ изданіяхъ Библіи.

Но еще лучше этого разносторонняго ученаго разработалъ область эпической библейской экзегетики *Исаакъ б. Моисей Арама* изъ Заморы. Его гомилетическій коментарій къ Библіи, озаглавленный «Akedath Jizchak» (Связаніе Исаака), пріобрѣлъ большую популярность въ еврейскихъ сферахъ. Въ своихъ прочувствованныхъ и умныхъ, хотя иногда и натянутыхъ, толкованіяхъ Арама исходитъ большею частью изъ философіи; рѣдко также упускаетъ онъ случай привлечь къ дѣлу Аристотелеву этику; но это не мѣшаетъ ему полемизировать съ философіей Аристотеля по ея существу и быть врагомъ раціонализма, противъ котораго онъ рѣзко возстаетъ въ формѣ видѣнія въ маленькомъ сочиненіи «Chasuth kaschah» (Строгое предвѣщаніе). Этотъ трудъ, живо изображающій религіозные и нравственные порядки того времени, имѣетъ культурно-историческій интересъ. Многія другія полемическія и экзегетическія писанія этого автора, повидимому, затеряны. Интересное явленіе въ эту эпоху движенія вспять представляетъ собою также личность *Саадіи б. Маймунъ Ибнъ Данана* (1485 г.), который сдѣлался извѣстенъ въ новое время не только какъ толкователь Писанія, но и какъ поэтъ, а равно историческими работами. Онъ ставитъ

поэзію очень высоко и признаетъ поэтовъ «полу-пророками»; онъ сочинялъ даже маленькія пѣсни любви и эпиграммы, каково напримѣръ слѣдующее стихотвореніе:

Милая на моей груди,
Арфа на ея груди—
Такъ запоетъ она меня на смерть!

При этомъ онъ пишетъ и юридическія замѣтки, въ которыхъ также затрогиваются и объясняются историческіе вопросы, и дѣлаетъ при помощи хронологическихъ показаній обзоръ хода еврейской исторіи, а равно и перечень въ послѣдовательномъ порядкѣ преемщиковъ ученія отъ Іеуды Ганасси до Маймуни.

Чисто гомилетическій характеръ имѣютъ собранія рѣчей (Deraschot), проповѣдей и разсужденій, преимущественно по прежнимъ образцамъ, *Іоэля Ибнъ Шоэйба* изъ Туделы, написавшаго также подъ заглавіемъ «Olath Sabbath» (Субботняя Жертва) комментаріи къ Псалмамъ, книгѣ Іова и Плачамъ,—затѣмъ *Исаака Абоаба II*, извѣстнаго талмудическаго учителя, котораго проповѣди и суперъ-комментаріи къ Раши и Нахмани и талмудическіе отвѣты (респонзы) жадно читались современниками,—*Іосифа б. Авраама Хаюна*, снабдившаго большую часть книгъ Библіи гагадическими объясненіями, которыя сдѣлались образцомъ для одного изъ превзошедшихъ этого писателя преемниковъ его,—наконецъ другихъ испанскихъ проповѣдниковъ, въ рѣчахъ которыхъ философскій элементъ продолжаетъ еще играть видную роль, хотя это уже не элементъ чистаго мышленія, а приправленное догматикою, Гаггадою и гомилетическою экзегетикой философствованіе. Для спекулятивныхъ идей такихъ людей, какъ Маймуни, Леви б. Герсонъ, даже Хисдай Крескасъ, наступившее время не было благопріятнымъ. Чѣмъ мрачнѣе складывались политическія обстоятельства, чѣмъ болѣе увеличивалось внѣшнее давленіе, чѣмъ глубже нравственное паденіе проникало во внутрь еврейскихъ общинъ, тѣмъ рѣшительнѣе ученые отворачивались отъ тѣхъ мыслителей и примыкали къ религіи и ея безъусловнымъ защитникамъ, у которыхъ искали утѣшенія, совѣта и забвенія. Даже занятію Талмудомъ не столь усердно предавались въ пятнадцатомъ столѣтіи, какъ тѣмъ толкованіямъ, которыя цѣлью ставили себѣ всеобщее утѣшеніе и идеальное упованіе, а равно и этой гомилетикѣ, обнаруживавшейся въ философской фразеологіи.

Слѣдуетъ снова пробѣжать быстро пройденную нами область, чтобы достичь послѣднихъ видныхъ представителей талмудическихъ занятій въ Испа-

ніи, современниковъ Хисдая Крескаса, авторитетъ которыхъ распространился изъ Испаніи по всѣмъ странамъ «разсѣянія». Это вѣрно прежде всего по отношенію къ *Исаку б. Шешету* (1374)—сокращенно Ribasch—изъ Барцелоны, ученику Нисима б. Рубена, другу и товарищу по занятіямъ вышеназваннаго философа. Исакъ б. Шешетъ слѣдовалъ традиціямъ Соломона б. Адерета; онъ мужественно боролся противъ увлеченій Каббалы, но съ неменьшимъ рвеніемъ и противъ идей философіи. Онъ не стѣснялся нападать какъ на Маймуни и Леви б. Герсона, такъ и на Нахмани. Онъ былъ въ свое время первымъ талмудическимъ авторитетомъ, къ которому всѣ присоединялись добровольно. Его «рѣшенія» — исторически и фактически важный источникъ изученія обстоятельствъ того періода. Строго религіозное направленіе, усвоенное Исакомъ б. Шешетомъ существенно, однако, различалось отъ такого-же направленія германскихъ талмудистовъ; философское образованіе не было чуждо испанцу и осужденіе философіи у него не было фанатическимъ, а проистекало изъ серьезнаго, но благочестиваго и кроткаго настроенія. Характеристичнымъ для стремленія этого мужа является его протестъ противъ одного товарища, *Хаима Галипапы* въ Гуескѣ—автора имѣющагося въ рукописи сочиненія «Emek Refaim» (Долина Гигантовъ), въ которомъ описаны гоненія на евреевъ въ Испаніи, и нѣкоторыхъ комментаріевъ — изъ за того, что этотъ послѣдній осмѣлился ввести въ своей общинѣ нѣкоторыя облегченія, не во всемъ согласныя съ обычными возрѣніями. Хаимъ, во всякомъ случаѣ, былъ однако далеко болѣе опаснымъ новаторомъ, чѣмъ Исакъ могъ подозрѣвать. Онъ готовъ былъ дѣлать всѣ уступки, которыя только можно было привести какъ нибудь къ соглашенію съ закономъ, и въ этомъ своемъ стремленіи, которое, понятно, онъ въ то время не могъ провести, онъ ссылался на значительнѣйшіе талмудическіе авторитеты. Свои смѣлыя мысли о второмъ Исаіи, о вѣрѣ въ Мессію и т. п. онъ развилъ въ сочиненіи «Iggereth Hageulah» (Посланіе объ избавленіи), правда, только робкими намеками. Исаакъ б. Шешетъ указываетъ ему на истинный путь въ серьезной, хотя и кроткой формѣ, пытаясь возвратить на стезю вѣры «старца, пріобрѣвшаго себѣ знаніе».

Въ слѣдующемъ поколѣніи наиболѣе почтеннымъ талмудическимъ авторитетомъ былъ *Симонъ б. Цемахъ Дуранъ*, уже при жизни Исака б. Шешета выступившій въ качествѣ его противника, а впослѣдствіи ставшій его преемникомъ по раввинату въ Алжирѣ, куда оба они бѣжали отъ испанскихъ гоненій. Въ Испаніи занятія Талмудомъ въ началѣ 15-го вѣка нашли представителя въ лицѣ *Исака б. Якова Кампантона* (1463),

достигшаго глубокой старости, но оставившаго по себѣ всего одно лишь методологическое произведеніе, въ видѣ вступленія къ изученію Талмуда «Darke Hatalmud» (Пути Талмуда), которое притомъ еще и не указываетъ на особыя дарованія или глубокое пониманіе предмета. Нѣкоторые ученики его оставили литературныя произведенія по той же талмудической области, не превосходящія сочиненія учителя. По методичности и систематичности сочиненіе одного послѣдующаго ученаго *Іосуи б. Іосифа Галеви* изъ Толедо (1467), озаглавленное «Halichot Olam» (Пути міра), превосходитъ трудъ Кампантона. Сочиненіе это трактуетъ о диспутахъ Мишны и о спорныхъ формулахъ Гемары въ формѣ яснаго обозрѣнія. Благодаря удобству къ употребленію, сочиненіе это позже было переведено на латинскій языкъ и сдѣлалось такимъ образомъ источникомъ, изъ котораго христіанскіе теологи обыкновенно черпали свои свѣдѣнія о талмудическихъ предметахъ.

Во всѣхъ этихъ методическихъ и объяснительныхъ трудахъ, однако, болѣе или менѣе замѣтенъ упадокъ знанія. Но и на этой степени упадка комментаріи и конспекты испанцевъ все еще выгодно различаются по научной системѣ и логичному ходу мыслей отъ подобныхъ же сочиненій германскихъ авторовъ, выше нами перечисленныхъ, равно какъ и отъ учителей, эмигрировавшихъ изъ Германіи въ Италію, которые ввели въ этой послѣдней странѣ занятія Талмудомъ по своимъ понятіямъ. Изъ нихъ въ 15-мъ вѣкѣ ученѣйшимъ былъ *Іосифъ б. Соломонъ Колонъ* (1480) въ Мантуѣ, родившійся во Франціи, но получившій образованіе въ германскихъ талмудическихъ школахъ. Онъ состоялъ въ оживленной перепискѣ со всѣмъ еврейскимъ ученымъ міромъ. Собраніе его «мнѣній»—свидѣтельство «мощнаго самосознанія и твердаго образа мыслей, особенно полезнаго по отношенію къ новообразовавшимся тогда общинамъ». Колонъ вступилъ въ горячій споръ съ болѣе свободными представителями науки въ Италіи и съ турецкими раввинами. Корреспонденція между Колономъ и однимъ изъ послѣднихъ приняла даже такіе размѣры, что впослѣдствіи стѣснялись передать ее печати изъ за уваженія къ обоимъ.

И современникъ его *Яковъ б. Іуда Ландау* (1500) въ Павіи былъ тоже германскаго происхожденія и съ успѣхомъ распространялъ по Италіи германское изученіе Талмуда. Краткій конспектъ всего раввинскаго закона, изготовленный имъ для одного ученика, носилъ названіе «Agur» (Собраніе) и былъ впослѣдствіи въ большомъ употребленіи, но также и рѣзко оспа-

риваемъ. Ландау придерживается главнымъ образомъ Iегуды * б. Ашера и его Turim, а равно и «отвѣтовъ» Якова Мельна. Въ основу своего труда онъ положилъ текстъ Turim, пополненный имъ по воззрѣніямъ и рѣшеніямъ позднѣйшихъ авторовъ и по знакомымъ ему обычаямъ Германіи, Франціи и Италіи. И помимо этого онъ пріобрѣлъ заслуженную извѣстность въ области еврейской письменности и сдѣлался предкомъ семейства, пользующагося уваженіемъ въ исторіи еврейскихъ ученыхъ.

Духовное творчество всѣхъ этихъ писателей, естественно, вращается только въ тѣсномъ кругу изученія Талмуда, выступленіе за предѣлы котораго въ то время представлялось чуть ли не покиданіемъ стяга. И на самомъ дѣлѣ почти всякое выступленіе изъ этого круга было сопряжено съ бѣгствомъ изъ подъ знамени. Отношенія среди еврейства того времени представлятся намъ вообще крайне безотрадными и разшатанными, когда мы посмотримъ на нихъ въ зеркалѣ тогдашихъ нравовъ «Iggereth Musar», которое подставилъ имъ современникъ *Соломонъ Алами*. Какъ голосъ предостерегающаго пророка, звучитъ его слово, укоряющее богатаго за его роскошь, высокомѣріе и стремленіе къ власти, всѣхъ же вообще за подражаніе чужимъ обычаямъ, пренебреженіе законовъ религіи, недостатокъ въ смиреніи и духѣ общественномъ, не щадящее также проповѣдниковъ и писателей, потворствующихъ модѣ и представляющихъ изъ себя какихъ то недоучекъ. «Да не приключится съ нами тоже, что съ тѣми каталонскими философами», такъ заканчивается этотъ смѣлый очеркъ нравовъ, «которые посрамлены были въ преданности вѣрѣ въ дни испытанія невѣждами, мальчиками и женщинами. Но обѣтованное слово меня подкрѣпляетъ; сила этого обѣтованія такъ велика, источникъ, изъ котораго истекаетъ наше упованіе, такъ богатъ, что я не отчаяваюсь въ прекрасной будущности Израиля, который сознаетъ нѣкогда свои прегрѣшенія и которому все еще будетъ прощено».

Понятно, и Алами причины всякаго зла видѣлъ въ философіи и въ убѣдительныхъ выраженіяхъ предостерегаетъ отъ занятія ею. Но во всякомъ случаѣ врядъ ли то поколѣніе нуждалось еще въ подобныхъ предостереженіяхъ, такъ какъ философія, равно какъ и наука, и безъ того для него были потеряны и идеи предшественниковъ не находили интереса къ себѣ и пониманія въ людяхъ той эпохи. Въ средѣ этого поколѣнія, которому суждено было дожить до бурныхъ дней, нашелся одинъ только человѣкъ воз-

* Чит. Якова. *Ред.*

высившійся надъ уровнемъ обыденности, представшій потомкамъ какъ образецъ, къ которому они могли стремиться; это былъ *Исакъ б. Іуда Абраванель* «изъ колѣна Исая изъ Виѳлеема, изъ царскаго дома Давида», какъ самъ онъ писалъ (1437—1508), мужъ, достойно заключившій собою рядъ еврейскихъ ученыхъ и государственныхъ людей въ Испаніи, да и весь вообще еврейскій испанскій періодъ.

Абраванель, бывшій, какъ извѣстно, министромъ двухъ королей, не былъ однако литературнымъ дилетантомъ, котораго выдвинуло его важное общественное положеніе, а великимъ ученымъ и писателемъ. Онъ отличался одновременно строгой набожностью, и извѣстной свободой мышленія—наслѣдство испанскаго періода расцвѣта,—и знаніемъ свѣта, недостававшимъ всѣмъ предшественникамъ его и вступившимъ въ его лицѣ въ кругъ еврейской литературы въ качествѣ новаго элемента. Тѣмъ не менѣе и ему можно было часто ставить въ упрекъ нетерпимость его къ идеямъ прежнихъ изслѣдователей, противъ которыхъ онъ страстно вооружался, не стѣсняясь въ то же время пользоваться ими въ размѣрахъ, превышающихъ даже то, что позволяли себѣ въ средніе вѣка. Было-ли причиной тому, что при его скитальческой жизни и постоянныхъ превратностяхъ судьбы, когда онъ часто былъ предоставляемъ одной своей памяти, чужія мысли составляли амальгаму съ его собственными, или если допустить даже, что даръ параллельнаго творчества въ немъ простирался до буквальнаго воспроизведенія чужихъ мнѣній,—достаточно того, что все же Абраванель не избѣгнулъ упрека въ томъ, что онъ, чувствовавшій себя какъ дома въ еврейской и нееврейской литературахъ, часто цитирующій древнихъ философовъ, схоластиковъ и христіанскихъ знатоковъ Библіи, онъ на одной страницѣ оспариваетъ старшихъ современниковъ, въ особенности Абрагама Бибаго, а на другой самъ ими пользуется сверхъ мѣры и безъ обозначенія именъ. И все же Абраванель былъ необыкновеннымъ мыслителемъ, остроумнымъ и мудрымъ истолкователемъ Библіи, обогатившимъ религіозную догматику и толкованіе Писанія многими цѣнными вкладами.

Уже наиболѣе раннія его работы вращаются въ этихъ двухъ областяхъ. Мы говоримъ о двухъ его меньшихъ произведеніяхъ, изъ которыхъ одно «Zurath Hajesodoth» трактуетъ о «первичной формѣ элементовъ» и въ извѣстной степени должно быть разсматриваемо какъ философская диссертація, между тѣмъ какъ другое «Atereth Sekenim» (Вѣнецъ старости) слѣдуетъ считать его философски-экзегетической программой. Онъ связалъ съ библейскимъ стихомъ изъ книги Исхода: «вотъ я посылаю

ангела передъ тобою»—разсужденіе въ 25 отдѣлахъ о главнѣйшихъ религіозныхъ вопросахъ и догматическихъ объясненіяхъ, которое обнаруживаютъ въ немъ большую начитанность въ сочиненіяхъ греческихъ, арабскихъ и еврейскихъ философовъ.

Только по оставленіи Абраванелемъ государственной службы наступилъ важнѣйшій періодъ его экзегетическихъ работъ. Уже на родинѣ онъ закончилъ свой комментарій къ Второзаконію. Въ Испаніи онъ писалъ—во время вынужденнаго досуга своего—объясненія къ историческимъ книгамъ Библіи по отдѣламъ, часто всего въ нѣсколько дней. Комментарій къ «Іошуа», «Судьямъ» и «Самуилу» онъ закончилъ въ теченіи полугода. Но большую часть своихъ догматическихъ и экзегетическихъ сочиненій онъ написалъ въ изгнаніи, а именно въ Италіи. Всѣ эти произведенія, однако, носятъ на себѣ только легкіе слѣды его скитальческаго образа жизни. Они скорѣе разработаны съ такой добросовѣстностью и съ такой неторопливой обстоятельностью, что нельзя не признать творческой силы въ человѣкѣ, съумѣвшемъ ихъ создать во время такихъ ударовъ рока. И такого признанія сочиненія его дѣйствительно удостоились какъ въ кругу евреевъ, такъ и въ кругу христіанъ, среди народа и ученыхъ. Особенности абраванельской экзегетики, въ самомъ дѣлѣ на столько выдавались, что онѣ по неволѣ должны были всѣмъ бросаться въ глаза при тогдашнемъ состояніи библейскаго толкованія. Съ Абраванеля начинается опять новая эпоха библейской экзегетики; онъ держится на равномъ отдаленіи и отъ раціоналистическаго изложенія философовъ и отъ мистическаго толкованія каббалистовъ и идетъ тѣмъ среднимъ путемъ грамматически-историческаго объясненія Писанія, который нѣкогда проложила сѣверофранцузская школа и который уровняла испанская школа въ лицѣ Кимхи, Леви б. Герсона и др. Цѣль, къ которой ведетъ этотъ путь—развитіе естественнаго смысла Писанія.

Уже выше было нами указано, какъ на новый элементъ, внесенный Абраванелемъ въ науку, на его знаніе свѣта и людей, дѣлавшіе его въ высшей степени способнымъ прослѣдить историческіе ходы древности съ опытностью государственнаго человѣка и достичь болѣе глубокаго пониманія тѣхъ историческихъ эпохъ и эпизодовъ, котораго никогда не въ состояніи были бы усмотрѣть удаленные отъ свѣта изслѣдователи въ своихъ тихихъ кельяхъ. Его знакомство съ нееврескими экзегетами—онъ цитируетъ Іеронима и Августина также свободно какъ Николая де-Лира и даже Павла де Бургосъ — привело его, наконецъ, къ научной обработкѣ библей-

скихъ произведеній. Не будучи знакомъ съ сочиненіями Танхума, онъ постигъ необходимость предпосылать отдѣльнымъ книгамъ Библіи извѣстныя общія замѣчанія о сущности ихъ, о времени ихъ составленія и т. п. которыя должны были пріобрѣсть, и на самомъ дѣлѣ пріобрѣли значеніе важныхъ вкладовъ въ такъ называемую «науку введенія»; болѣе 30 христіанскихъ теологовъ занимаются впослѣдствіи экзегетическими сочиненіями Абраванеля, переводятъ, конспектируютъ и распространяютъ его важнѣйшія воззрѣнія. Самъ онъ, какъ выше сказано, отличается замѣчательной терпимостью по отношенію къ мнѣніямъ нееврейскихъ писателей, въ то время, какъ онъ-же клеймитъ названіями еретиковъ и лжеучителей своихъ еврейскихъ предшественниковъ, такихъ людей, напр., какъ Албалагъ, Палквера, Леви б. Герсонъ, Нарбони, Профіатъ Дуранъ, Каспи, Царца, Вибаго и др.

За исключеніемъ нѣкоторыхъ частей изъ агіографовъ, Абраванель снабдилъ комментаріями всѣ книги Писанія. Языкъ комментаріевъ легокъ и ясенъ, даже изященъ. Духъ, надъ ними вѣющій, духъ просвѣщеннаго и знающаго писателя. Противъ его остроумія врядъ-ли устояла хоть одна изъ безчисленныхъ трудностей обработки библейскихъ произведеній. Онъ самъ въ началѣ каждаго отдѣла возбуждаетъ несчетные вопросы, на которые, однако, онъ тутъ же самъ и даетъ отвѣты. Правда, эти отвѣты скорѣе приводятъ въ изумленіе, чѣмъ удовлетворяютъ и дѣйствительно разсѣеваютъ сомнѣнія—но цѣль, которую онъ себѣ поставилъ, вполнѣ соотвѣтствуя его религіознымъ воззрѣніямъ, не дозволятъ никакого дальнѣйшаго сомнѣнія. Вѣрующее-же настроеніе во всякомъ случаѣ въ той манерѣ, съ которой Абраванель сопоставляетъ и изъясняетъ идеи Писанія, почерпнетъ удовлетвореніе и утвержденіе въ излюбленныхъ убѣжденіяхъ.

Къ этимъ то убѣжденіямъ обращаетъ свое слово Абраванель и въ другихъ своихъ болѣе значительныхъ религіозно-философскихъ сочиненіяхъ и изслѣдованіяхъ. Они наполняютъ третій періодъ его литературной дѣятельности, но въ общемъ стоятъ ниже его экзегетическихъ работъ. Утомительная пространность и растянутость, выступающія уже въ сочиненіяхъ второго періода, здѣсь въ сочетаніи съ многословіемъ старости, иногда становятся просто нестерпимы. Высокомѣрная манера, съ которой уже ранѣе Абраванель старался умалять значеніе своихъ предшественниковъ, теперь становится уже прямо фанатической исключительностью, которой пріятно было бы не давать ходу ничьему иному, кромѣ своего мнѣнія. Вліяніе

печальныхъ судебъ его племени и семейства, потеря отечества много содѣйствовали къ омраченію духа, наполняющаго эти произведенія, и къ надломленію свѣжей силы, нѣкогда создавшей объясненія къ Библіи въ свѣтломъ увлеченіи творчествомъ. Философская цѣнность этихъ сочиненій ничтожна. Но принадлежность его къ ученію перипатетиковъ во всякомъ случаѣ не безусловно; сердце его вмѣстѣ съ вѣрующими философами религіи и только почтеніе къ старшимъ удерживаетъ его отъ открытаго возстанія противъ аристотеле-арабской философіи и мѣшаетъ примкнуть къ понятіямъ новѣйшихъ. Рядомъ съ этимъ онъ прекрасный знатокъ и почитатель христіанской схоластики, нашедшей себѣ въ то время широкое распространеніе въ кругу евреевъ.

Θома Аквинскій и былъ тѣмъ, менѣе всего дружественнымъ къ евреямъ, doctor angelicus, чьи сочиненія особенно охотно переводились и изучались евреями—новое доказательство въ пользу того, что еврейская литература почти никогда, даже и въ самыя мрачныя времена, не имѣла исключительно партикулярной окраски. Но особенно влекло еврейскихъ ученыхъ къ этому схоластику, вѣроятно, какъ формальная сторона его философіи, состоявшая въ правильномъ силлогистическомъ резонерствѣ, такъ и общее его содержаніе, «которое изъ арсенала діалектики извлекало оружіе для защиты положительныхъ ученій религіи и разсматривало философію просто какъ подготовительную школу въ высшей теологіи». Можетъ быть они усматривали въ трудахъ обоихъ величайшихъ схоластиковъ духъ Авицеброна, ихъ вдохновителя, который и еврейскому духу не всегда оставался чуждымъ. Достаточно того, что въ вѣкъ Абраванеля совершается тотъ замѣчательный переворотъ въ понятіяхъ, что возрѣнія Соломона Габироля снова этимъ путемъ, чрезъ посредство христіанской схоластики, начинаютъ проникать въ еврейскую религіозную философію. Какъ ранѣе съ арабскаго, такъ теперь евреи съ ревностью занимаются переводами съ латинскаго на древнееврейскій, о отчасти и на языки тѣхъ странъ гдѣ они терпимы. *Али б. Іосифъ Хабильо* съ этой именно цѣлью и изучилъ латинскій языкъ и съ большимъ знаніемъ дѣла перевелъ съ латинскаго «Quaestiones disputatae de anima» Θомы Аквинскаго а, вѣроятно, и нѣкоторые другіе трактаты того же автора. Еще задолго предъ тѣмъ, уже Іуда Романи, извѣстный переводчикъ, перевелъ нѣкоторыя важнѣйшія произведенія знаменитаго схоластика. Въ одно время съ Хабильо жилъ и *Абрагамъ ибнъ Нахміасъ* (1490), переводчикъ комментарія Θомы Аквинскаго къ Аристотелевой ме-

тафизикѣ, называющій его въ своемъ предисловіи «великимъ философомъ, главой схоластиковъ, никогда не оставлявшимъ истинные пути, чья нога никогда не оступалась, чьи творенія совершенны». Кромѣ Ѳомы и важнѣйшія сочиненія Альберта Великаго, Вильгельма изъ Оккама, Скота Эригены и даже произведенія менѣе извѣстныхъ схоластиковъ номиналистическаго направленія, какъ напр. Марсилія изъ Ингена и друг. — этотъ послѣдній спеціально *Абрагамомъ б. Исакомъ Шаломомъ* — были переведены на еврейскій языкъ вышеупомянутыми и другими еврейскими учеными. Религіозно-филосовское сочиненіе послѣдняго автора «Neweh Schalom» (Жилище мира) принадлежитъ къ тому-же посредствующему направленію. Его манера философствованія мало отличается отъ манеры современниковъ; онъ разсматриваетъ теологическіе и каббалистическіе вопросы о бренности міра, о пророчествѣ и безсмертіи въ духѣ философствующихъ и вѣрующихъ схоластиковъ и подчиняетъ всякое человѣческое размышленіе теологической истинѣ. Слѣдуетъ здѣсь упомянуть и *Баруха б. Исака ибнъ Іаиша*, переложившаго метафизику Аристотеля и разныя сочиненія схоластиковъ съ латинскаго. Побудительную причину къ этимъ переводамъ съ латинскаго, начавшимъ въ то время вытѣснять заимствованія съ арабскаго, этотъ послѣдній писатель такъ характеризуетъ въ своемъ введеніи къ своему переводу: «Цѣль и высшее благо каждаго человѣка—мудрость, метафизика Аристотеля наиболѣе совершенное и знаменитое сочиненіе объ этомъ предметѣ. Вотъ почему я и перевелъ эту важную книгу съ латинскаго на еврейскій; ибо переводъ, который сдѣланъ съ арабскаго, вмѣстѣ со словами исказилъ и смыслъ, такъ что книга стала на себя не похожа». Своей цѣлью эти переводчики выставляютъ: вѣрный переводъ безъ прибавленія и безъ упущенія. Къ ихъ ряду примыкаетъ также и грекъ *Іосифъ Кимти*, сочинившій въ тоже время логику на аристотелевской основѣ, и не разъ участвовавшій и въ переводахъ на древне-еврейскій языкъ.

Возвращаясь къ Абраванелю, скажемъ, что и онъ принималъ участіе въ этимъ работахъ. Онъ перевелъ съ латинскаго на еврейскій трактатъ Ѳомы Аквинскаго «de spiritualibus creaturis» и опровергъ другое сочиненіе того-же схоластика «de creatione» въ одномъ изъ своихъ теологическихъ произведеній.

Съ большимъ уваженіемъ говоритъ онъ тамъ о «величайшемъ христіанскомъ ученомъ», который, «въ Богѣ, у котораго пониманіе, воленіе и дѣйствіе — одно, признавалъ первичную волю, независимо отъ вре-

мени создавшую вселенную», — тезисъ, почерпнутый Өомой, однако, не изъ Алгацали, а изъ «Источника жизни» Соломона Габироля.

Рядомъ съ этимъ Абраванель занимался самыми разнообразными изслѣдованіями и трудами, которымъ, однако, не можетъ быть отказано въ извѣстной причинной связи и въ единомъ направленіи мысли. Онъ писалъ комментаріи къ пасхальной «Гаггадѣ», къ «Изреченіямъ отцевъ», къ «Moreh» Маймуни, къ завершенію котораго ему воспрепятствовала лишь смерть его. Изъ числа его религіозно-философскихъ работъ, кромѣ того, слѣдуетъ назвать трудъ его о вѣроученіи іудаизма «Rosch Emunah», (Вершина вѣры), въ существенномъ направленный противъ Маймуни, Кресказа и Албо, вообще-же—противъ установленія «членовъ вѣры», потому-де, что весь законъ іудаизма одинаково обязателенъ; далѣе «Mifaloth Elohim» (Чудеса Господни)—философски догматическій трактатъ о твореніи съ ссылкой на вышеупомянутыя идеи схоластики; затѣмъ нѣсколько писаній объ ученіи о Мессіи, воскресеніи, наградѣ и наказаніи, «Maschmiah Jeschuah» (Посланіе спасенія), также «Jeschuoth Meschichoh» (Помощь Его Помазанника), въ которыхъ онъ своимъ страждущимъ и пришедшимъ въ отчаяніе единовѣрцамъ преподаетъ надежду на царство Мессіи и утѣшенія Писанія и Гаггады, дабы они узрѣли въ зеркалѣ прошедшаго счастливое будущее. Какъ и многіе до него, Абраванель тоже поддался заблужденію вычислять годъ спасенія. Но ясный духъ его, его кроткій, самымъ страданіемъ не омраченный, образъ мыслей въ концѣ концевъ все же одержали побѣду надъ всѣми заблужденіями и въ послѣднихъ сочиненіяхъ своихъ онъ царство Мессіи вдохновленно истолковываетъ, какъ время, когда познаніе единаго Бога и господство права, единодушія и нравственности распространятся между всѣми людьми. Родъ человѣческій,—говоритъ этотъ изъ края въ край гонимый страдалецъ,—собственность Божія; поэтому то цѣль Бога въ томъ, чтобъ оно достигло совершенства.

По подобнымъ мыслямъ и воззрѣніямъ, высказаннымъ въ такое время, когда давно угрожавшій рокъ разразился съ бѣшеннымъ неистовствомъ надъ племенемъ Іуды, мы узнаемъ мыслителей эпохи еврейско-испанской культуры, лучи которой еще одинъ разъ, хотя и въ послѣдній, соединились въ Исаакѣ Абарванелѣ въ одинъ свѣтлый образъ.

Ужаснымъ финаломъ завершается этотъ великій періодъ культуры. Втораго августа 1492 г., въ тотъ самый день девятаго аба, который евреи считаютъ скорбнымъ днемъ потери своего перваго отечества, покинули триста тысячъ евреевъ Испанію, ставшую для нихъ второй родиной, и съ женами

и дѣтьми, со всѣми великими воспоминаніями и возвышенными преданіями періода своего духовнаго расцвѣта пошли въ неизвѣстную даль.

Эпоха «Возрожденія» и Гуманизма.

Между движеніями и переворотами всеобщей культурной жизни наиболѣе интересными и многозначительными являются безсомнѣнно тѣ, которыя схоронили средніе вѣка и произвели на свѣтъ новое время—именно: Возрожденіе и Гуманизмъ. Изъ монастырской тѣсноты религіозныхъ воззрѣній Возрожденіе снова переноситъ европейское человѣчество къ искусству, наукѣ и жизни древности; тамъ, гдѣ оно является наиболѣе властнымъ, именно въ Италіи, оно раньше чѣмъ гдѣ либо разрушаетъ могущество клерикализма; оно учитъ людей въ свободной, радостной и прекрасной жизни найти на землѣ то, что они, по указаніямъ патеровъ, искали далеко въ небесахъ: оно извлекаетъ изъ гроба классическую древность и пробуждаетъ ее къ возобновленной жизни, и вмѣстѣ съ пробуждающимся сознаніемъ культурнаго человѣчества, съ нарождающимся чувствомъ свободы и справедливости, гуманизмъ начинаетъ вести его къ нравственному самосознанію и къ совершенному развитію всѣхъ внѣшнихъ способностей и дарованій человѣческой индивидуальности.

Великія и важныя событія того времени поощряютъ работу обоихъ этихъ движеній. Открытіе Америки расширяетъ кругозоръ европейской жизни и открытія и изобрѣтенія того вѣка вызываютъ новое міровоззрѣніе. Порохъ разрушалъ старинные рыцарскіе замки, а вмѣстѣ съ ними и деспотическое владычество феодаловъ; книгопечатаніе придавало крылья мысли и слову и поставило ихъ обоихъ къ услугамъ всего человѣчества; основаніе солнечной системы Коперникомъ открыло новую эру въ воззрѣніи на природу, которое преобразовательнымъ образомъ дѣйствуетъ на научныя познанія и религіозныя воззрѣнія того времени. И, наконецъ, Реформація вызвала развитіе религіозной жизни и стремленіе къ высшимъ идеальнымъ цѣлямъ.

Могъ-ли іудаизмъ вовсе оставаться чуждымъ всѣмъ этимъ движеніямъ и пріобрѣтеніямъ, тотъ самый іудаизмъ, который принималъ участіе во всѣхъ почти духовныхъ движеніяхъ человѣчества и являлся посредствующимъ или дополняющимъ звеномъ во всѣ выдающіяся эпохи культурной жизни? Конечно, нѣтъ. Правда, вліяніе Возрожденія, Гуманизма и Реформаціи не обнаружилось въ еврейской жизни, а вслѣдствіе этого и въ еврейской литературѣ, столь непосредственнымъ образомъ, какъ прежнія

умственныя теченія. Но движеніе свободнаго духа, овладѣвавшаго человѣчествомъ, замѣчается и здѣсь—лучъ духовной работы вѣка проникаетъ также и въ шатры Израиля, и съ такою силой, что онъ просвѣщаетъ умы и указываетъ имъ путь, по которому человѣчество отнынѣ должно шествовать. Еврейскіе средніе вѣка, правда, далеко еще не кончились. Въ политическомъ отношеніи они еще находятся въ полномъ цвѣту, въ то время, когда уже вездѣ взошло солнце новаго времени; въ умственномъ отношеніи они только что начались, но быстро проходятъ, такъ какъ историческія превращенія развивающимъ и просвѣщающимъ образомъ начинаютъ дѣйствовать также и на еврейскую общину. Вліяніе, которое новый порядокъ вещей имѣло на судьбы еврейской литературы до того сильное и могущественное, что ни дальнѣйшее развитіе этой литературы, ни тѣ метаморфозы, которыя она испытала въ теченіе этой второй половины періода эпигоновъ, не были бы понятны, если не принять въ соображеніе упомянутыя выше событія. Вѣдь возрожденіе классической древности снова поставило предъ глазами человѣчества оба наиболѣе важные народы этой древности—*эллиновъ и евреевъ*, уже въ третій разъ въ борьбѣ и союзѣ опредѣляющіе судьбы человѣческой культуры! А ученые, точно также какъ они у новыхъ грековъ должны были искать ключи къ сокровищамъ древняго эллинизма, должны же были добыть у евреевъ ключи къ вратамъ библейской древности! Этотъ переходъ еврейской учености къ христіанамъ, это значеніе евреевъ какъ фактора умственной жизни, возъимѣли громадное дѣйствіе на все литературное развитіе еврейской письменности. И, наконецъ, человѣчество изъ только-что открывшагося кладезя гуманизма черпало ту терпимость и ту любовь, которыя впослѣдствіи часто забывались которымъ часто измѣняли, но которыя, тѣмъ не менѣе, въ концѣ концевъ побѣдоносно проникли сквозь туманъ и сѣрыя облака и завоевали міръ.

Такъ-то въ судьбахъ еврейскаго племени и въ его умственныхъ твореніяхъ на самомъ дѣлѣ обнаруживается такая мощь, которая напрасно подвергается сомнѣнію, противъ которой напрасно воздвигаютъ борьбу и которая избѣгаетъ всѣхъ угнетеній и преслѣдованій и все растетъ, ставитъ все новыя силы на службу идеѣ, когда старыя изсякаютъ, и указываетъ все новые пути, когда прежніе оказываются уже непригодными. Чрезъ день послѣ изгнанія евреевъ изъ Испаніи, Христофоръ Колумбъ поднимается на якорѣ, чтобы открыть Америку и дать міру новое убѣжище свободы. И за нѣсколько лѣтъ до ихъ изгнанія, первыя типографіи евреевъ въ Испаніи

начинають свою работу, и въ ихъ произведеніяхъ заключается то же самое утѣшеніе, которое убѣленный сѣдинами рабби нашелъ въ своей обращенной къ могущественному императору просьбѣ о разрѣшеніи открыть школу въ Ябне, утѣшеніе, что, по прекрасному толкованію Гаггады, «Господь Богъ посылаетъ исцѣленіе раньше напасти» и что идея неразрушима, -отя бы и уничтоженъ былъ сосудъ, въ которомъ она долго втайнѣ хранилась.

Эту идею испанскіе ученые и разносили по всѣмъ краямъ земли, въ Сѣверную Африку, Турцію, Палестину, Италію, Голландію. Съ прежнею своей испанскою гордостью, они и на новыхъ поселеніяхъ отдѣлялись отъ другихъ своихъ единовѣрцевъ и основали сефардскія общины. Тѣмъ не менѣе, начала просвѣщенія, разносимыя этими общинами, оплодотворяли еврейскую письменность, въ которой рядомъ съ значительнымъ различіемъ въ языкѣ, однако, расширялся также и кругъ матеріаловъ. Рядомъ съ гуманистическимъ и эстетическимъ образованіемъ Италіи, господствовали еще довольно продолжительное время теченія Аристотелево-арабской философіи и одновременно съ этимъ неоплатоническая мистика пріобрѣтаетъ себѣ новое поприще. Поэзія и философія, грамматика, экзегетика и археологія, даже исторія и географія, но преимущественно Талмудъ и Галаха усердно изучаются. Но такъ какъ не было никакого новаго момента, который произвелъ бы значительную перемѣну въ самой сущности литературы и отличилъ бы, по содержанію, отъ литературы прежней эпохи, то поэтому едва-ли вѣкомъ Гуманизма и Возрожденія можно начать новый періодъ въ еврейской литературѣ. Духъ эпигоновъ господствуетъ и надъ второй половиной этого періода, и въ литературѣ не замѣтно такого освободительнаго ума, который указалъ бы ей новые пути и геній котораго былъ бы настолько великъ, чтобы повести ее по этому новому пути.

На внутреннее развитіе еврейской литературы наибольшее вліяніе имѣло, разумѣется, изобрѣтеніе *книгопечатанія*. Возникшее въ половинѣ XV столѣтія, искусство это культивировалось испанскими евреями еще на ихъ родинѣ. Въ Ліерѣ и Иксіи, въ Лисабонѣ, Гвадалаксарѣ и другихъ городахъ Испаніи существовали и процвѣтали значительныя еврейскія типографіи еще до изгнанія въ 1492 г. Одновременно съ этимъ, типографіи дѣлали громадные успѣхи въ Италіи, и замѣчается такой энтузіазмъ въ пріобрѣтеніи книгъ, который отнюдь не отстаетъ отъ энтузіазма итальянскихъ гуманистовъ. Уже въ 1475 г. возникли еврейскія типографіи въ Реджіо, Піево-ди-Сакко, Брешіи, Болоньи, Феррарѣ, Мантуѣ, Неаполѣ, въ особенности же въ Сончинѣ, при посредствѣ семейства *Сончинатовъ*,

прародитель котораго выступилъ противъ Капистрона и представитель котораго *Герсонъ Сончино* очень много содѣйствовалъ распространенію просвѣщенія при посредствѣ основанныхъ имъ типографій. Изъ его мастерскихъ выходили не только еврейскія произведенія, но и самыя выдающіяся греческія и даже итальянскія сочиненія. Да, даже изящнѣйшія изданія Петрарки обязаны своимъ происхожденіемъ именно ему, который былъ извѣстенъ въ христіанскомъ мірѣ подъ именемъ Іеронима Сончино. Первая еврейская типографія внѣ Италіи возникла въ Прагѣ въ 1513 г. при посредствѣ *Герсонидовъ*, извѣстнаго семейства типографовъ, которое потомъ завело также типографіи въ Эльсѣ и Аугсбургѣ. Въ Турціи также существовали двѣ большія типографіи, которыя выпускали въ свѣтъ сочиненія преимущественно талмудическаго и каббалистическаго содержанія.

Въ расцвѣтѣ возникающаго «Возрожденія» первое поколѣніе испанскихъ изгнанниковъ, правда, еще не принимало участія, хотя и оно уже могло подняться по итальянскимъ образцамъ. Страшная тоска по потерянномъ отечествѣ, къ которому они были привязаны всѣми фибрами своей души, обнаруживается во всѣхъ ихъ писаніяхъ, которыя являются лишь какъ бы слабыми отзвуками великаго періода процвѣтанія литературы. Новый духъ времени и той страны, въ которой они нашли гостепріимство, былъ имъ еще чуждъ. Даже такой просвѣщенный умъ какъ Абраванель, не могъ освоиться съ новыми отношеніями. Изъ Венеціи, гдѣ онъ послѣ долгихъ скитаній нашелъ себѣ, наконецъ, убѣжище, онъ писалъ одному изъ своихъ учениковъ, *Саулу Когену Ашкенази*, которому онъ послалъ списокъ своихъ сочиненій, на вопросъ его о сочиненіи Аверроэса: «О возможности соединенія съ активнымъ міровымъ разумомъ», что онъ не можетъ ему дать отвѣта, такъ какъ въ этой странѣ нѣтъ ни разума, ни возможности соединенія съ нимъ! Лишь въ слѣдующемъ поколѣніи они уразумѣли эту связь и стремленія свободомыслящихъ умовъ Италіи и Германіи того вѣка. Какъ прежде итальянскіе евреи, такъ теперь и они стали принимать дѣятельное участіе въ духовномъ возрожденіи ихъ новаго отечества. Еврейскіе юноши стали посѣщать новооснованные университеты, гдѣ и ихъ единовѣрцы занимали профессорскія каѳедры, а еврейскіе писатели усердно старались вновь открытыя духовныя сокровища греческой и римской древности распространять, разъяснять и переводить. Одинъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ между ними былъ *Іуда б. Іехіель*, названный *Мессеръ Леонъ* (1400), врачъ въ Мантуѣ, который обработалъ на еврейскомъ языкѣ логику грековъ и реторику римлянъ для примѣненія ихъ въ еврейской ли-

тературѣ. Правда, Аристотель издавна былъ извѣстенъ въ еврейской литературѣ, и потому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что и Мессеръ Леонъ, который перевелъ арабскій комментарій Аверроэса къ «Логикѣ» Аристотеля, въ своихъ сочиненіяхъ руководится теоріями Аристотелево-арабской школы, какъ онъ, съ другой стороны, въ своемъ грамматическомъ сочиненіи является вѣрнымъ послѣдователемъ предшествовавшихъ работъ еврейско-испанской школы. Но гораздо замѣчательнѣе то, что онъ, воспитанный въ школѣ арабско-испанской культуры, послѣ того какъ прошло едва столѣтіе съ тѣхъ поръ, какъ взошла заря филологической науки, въ своемъ сочиненіи «Nefeth Zufim» (Медовыя лепешки) объяснилъ реторику уже по Цицерону и только что открытому тогда Квинтиліану, и доказывалъ, что тѣ же законы должны быть примѣнимы и къ библейскимъ книгамъ. Мессеръ Леонъ славится какъ первый еврей, который «установилъ сравненіе между языкомъ пророковъ и псалмистовъ и языкомъ Цицерона». При такомъ образѣ мыслей, этотъ свободомыслящій мужъ, понятно, долженъ былъ придти въ столкновеніе съ представителями традиціонныхъ воззрѣній. И, дѣйствительно, между нимъ и Іосифомъ Колономъ возникъ споръ, причины котораго неизвѣстны, но который, по всей вѣроятности, слѣдуетъ приписать различію религіозныхъ воззрѣній. Но Мессеръ Леонъ остался вѣренъ своему убѣжденію, что сравнивать библейское писаніе съ классической литературой не только можно, но и должно, такъ какъ они могутъ только выиграть отъ такого сопоставленія. Его сынъ *Давидъ б. Іегуда Мессеръ Леонъ* также былъ философскимъ комментаторомъ Библіи, а также и поэтомъ, который подъ вліяніемъ новаго поэтическаго направленія сочинилъ эпическую поэму «Schebach Naschim» (Хвала женщинъ), въ которой онъ парафразировалъ славу хорошей женщины по библейскимъ Притчамъ. Въ этомъ сочиненіи, которое многими было приписываемо его отцу, находится также этюдъ о Петраркѣ и его *Лаурѣ*, которую авторъ, въ противуположность многимъ современникамъ, считаетъ не поэтическою фикціей, а твердо убѣжденъ въ ея дѣйствительномъ существованіи. Ему принадлежитъ также нѣчто въ родѣ пропедевтики или изученія закона подъ названіемъ «Tehilla le-David» (Славословіе Давида), гдѣ онъ въ гомилитически-философскомъ духѣ разбираетъ основныя начала закона и іудаизма. Хвала и порицаніе женщинъ, впрочемъ, вообще составляетъ любимую тему поэтическихъ пререканій въ итальянско-еврейской литературѣ шестнадцатаго столѣтія. Такъ *Яковъ б. Эліа* изъ *Фано* написалъ сборникъ пѣсенъ въ terze rime подъ загла-

ніемъ «Schilte Haggiborim» (Щиты героевъ), въ которыхъ онъ осмѣливается нападать на женскій полъ. Ему тотчасъ отвѣчаетъ *Іуда Соммо* изъ *Порталеоне* въ стихотвореніи «Magen Naschim» (Щитъ женщинъ), въ которомъ онъ беретъ на себя защиту прекраснаго пола и которое онъ посвящаетъ одной изъ его благородныхъ представительницъ Ганнѣ Ріети, супругѣ Реубена Суллама. Тотъ же авторъ еще раньше написалъ сочиненіе о теоріи драмы. Почти въ это же время разыгрывается формальная война пѣвцевъ. *Абрагамъ* изъ *Сартеоне* изобличаетъ позоръ женщинъ въ пятидесяти терцинахъ и перечисляетъ всѣхъ безнравственныхъ женщинъ отъ Лилитъ до Іезавели и отъ Семирамиды до Медеи. Противъ него выступаетъ *Элія* изъ *Дренезано*, въ качествѣ хвалителя женщинъ, съ стихотвореніемъ, въ которомъ онъ славословитъ добродѣтельныхъ женщинъ. Анонимный поэтъ подражаетъ ему въ стихотвореніи, написанномъ по еврейски и по итальянски, въ которомъ онъ говоритъ опять о дурномъ нравѣ женщинъ. Четвертый пѣвецъ, поэма котораго составляетъ лишь отрывокъ, старается, повидимому, примирить борющихся при посредствѣ «Новой пѣсни», въ которой онъ начинаетъ похвалой женщинамъ и оканчиваетъ ихъ порицаніемъ.

Все это есть также еще отзвукъ романтической поэзіи эпохи Возрожденія, которое распространило и среди евреевъ культъ красоты, приверженцы котораго приходили въ нѣкоторое столкновеніе съ традиціонными воззрѣніями.

Какъ Мессеръ Леонъ въ Мантуѣ, такъ въ Падуѣ *Элія дель-Медиго* (1480)—называемый также Элія Кретензисъ — происходившій изъ нѣмецкой фамиліи, переселившейся на Кандію, пришелъ въ сильное столкновеніе съ тамошнимъ раввиномъ *Іудой Минцъ*. Іуда изъ Майнца былъ призванъ въ Падую, гдѣ онъ почти полвѣка функціонировалъ въ качествѣ раввина и почитался какъ талмудическій авторитетъ.

Элія дель-Медиго былъ самый основательный знатокъ и самый усердный защитникъ перипатетической философіи. Онъ тоже преподавалъ въ Падуѣ логику и въ добавокъ съ такимъ успѣхомъ, что городской сенатъ выбралъ его, какъ безпристрастнаго еврея, въ качествѣ третейскаго судьи въ ученомъ спорѣ, раздѣлившемъ Падуанскій университетъ на двѣ враждующія партіи. Элія публично диспутировалъ о темѣ, составлявшей предметъ спора, и тѣмъ доставилъ одной изъ партій блестящую побѣду, но за то другая партія начала его преслѣдовать, и онъ долженъ былъ покинуть Падую. Однимъ изъ вѣрнѣйшихъ его учениковъ былъ *Пико делла Мирандола*, котораго Элія ввелъ не только въ изученіе еврейскаго языка,

но и въ Аристотелеву философію и для котораго онъ изготовилъ различные трактаты философскаго содержанія «de primo motore, de mundi efficientia, de esse essentia et uno», разные замѣчанія и отвѣты, а также и переводы на латинскомъ языкѣ шести комментаріевъ Аверроэса къ сочиненіямъ Аристотеля. Эліа написалъ также два еврейскихъ трактата объ интеллектѣ по побужденію того же Пико, котораго онъ очень почиталъ и котораго онъ страстно хотѣлъ воодушевить въ пользу все болѣе ослабѣвавшей тогда Аристотелевой философіи.

Доказательствомъ ясности ума Эліи дель Медиго, который, безъ сомнѣнія, принялъ дѣятельное участіе въ образовательномъ процессѣ того времени, можетъ служить то, что онъ не далъ себя увлечь новымъ философскимъ теченіемъ. Ибо итальянское Возрожденіе въ своей молодой бурной стремительности и по усвоенной тенденціи, въ сокровищницахъ грековъ и евреевъ разыскало лишь то, что наиболѣе соотвѣтствовало его собственнымъ воззрѣніямъ: изъ Эллады оно выбрало себѣ «святое сокровище нашего Платона» въ его неоплатонической передачѣ, разбавленной водой Гемистіемъ Платономъ и кардиналомъ Бессаріономъ; изъ Іудеи же оно взяло мистеріи Каббалы—два теченія, источникъ которыхъ одинъ и тотъ же и которые мирно могутъ проливаться одно возлѣ другого и даже весьма легко могутъ быть направлены въ одно русло. Эліа остался чуждъ этой неоплатонической философіи, которая усердно была распространяема Марсиліемъ Фициніемъ при помощи его «Платонической теологіи». Не такъ держались современники Эліи и позднѣйшіе ученые, которымъ увѣреніе Фицинія, что онъ приверженецъ Платона и христіанинъ, что онъ во всемъ, что онъ писалъ, «имѣлъ въ виду доказать лишь то, что одобряется церковью», могло представляться родственнымъ съ идеями вѣрующихъ религіозныхъ философовъ и съ той точкой зрѣнія, которая въ общемъ можетъ быть примѣнима и по отношенію къ іудаизму.

Эліа дель-Медиго такимъ образомъ долженъ считаться послѣднимъ последовательнымъ представителемъ Аристотелево-арабской философіи въ еврейской литературѣ. Въ этомъ заключается его главная заслуга. Менѣе значителенъ тотъ способъ, которымъ онъ разъясняетъ отношенія вѣры и науки. Онъ большею частью повторяетъ аргументы предшественниковъ своихъ съ этою именно цѣлью написаннымъ въ сочиненіи «Bechinath Hadath» (Анализъ закона), и только форма, въ которой онъ это дѣлаетъ и основанія, изъ которыхъ онъ выводитъ эти разъясненія, характеристичны для философа популяризатора, каковымъ по справедливости считаютъ Элію. И

онъ также вмѣстѣ со своими испанскими предшественниками признаетъ, что іудаизмъ основанъ не на воззрѣніяхъ, а на дѣйствіяхъ, и этимъ онъ отличается отъ другихъ религій. Его предписанія всѣ обязательны, такъ какъ они выдерживаютъ критику разума. Гаггада поэтому не можетъ претендовать на законодательный авторитетъ, а тѣмъ менѣе Каббала, противникомъ которой выступаетъ дель-Медиго. Онъ объявляетъ «Зогаръ» поддѣлкой, а ученія Каббалы—богохульствомъ! Іудаизмъ въ своихъ вѣроученіяхъ и предписаніяхъ не содержитъ въ себѣ ничего, что заключало бы въ себѣ логическое противорѣчіе. Поэтому-то онъ спокойно можетъ быть подверженъ испытательному контролю философіи. Правда,—развиваетъ онъ дальше свои идеи—что религія и философія—предметы совершенно различныя и отнюдь нельзя признать, что они совершенно покрываютъ другъ друга. Кромѣ того, вѣрующій долженъ соблюдать предписаніе религіи не потому только, что онъ находиться въ соотвѣтствіи съ философскимъ мышленіемъ, а потому, что они суть предметы Откровенія. Но рядомъ съ этимъ, просвѣщенному человѣку все-таки утѣшительно, что идеи іудаизма не могутъ быть разрушены результатами спекулятивнаго мышленія. Только необходимо умѣть строго отличить, что относится къ области философіи и что къ религіи.

Это отзвукъ испанской схоластики, который слышится уже изъ этихъ основныхъ положеній системы дель-Медиго. Но даже этотъ откликъ звучитъ гораздо утѣшительнѣе, чѣмъ тѣ новые голоса, которые вообще слышны, послѣ жалобъ по поводу изгнанія и упадка религіи въ изгнанникахъ, противъ философіи вообще. Даже философски-образованные люди весьма рѣзко выступаютъ противъ своей духовной матери, а *Іосифъ Іаабецъ* изъ Мантуи не останавливается даже предъ признаніемъ ея великой грѣшницей, которая развратила Израиля и сдѣлалась виновницей религіознаго упадка. Въ своемъ преимущественно полемическаго характера, сочиненіи «Or Hachaim» (Свѣтъ жизни) онъ объявляетъ рѣшительную войну философіи и выступаетъ приверженцемъ мистики. Его основная теоретическая идея, которую онъ изложилъ въ книгѣ «Iesod Haëmunah» (Основа религіи) заключается въ тѣхъ трехъ словахъ, которыми Библія обозначаетъ сущность Божества и въ которыхъ онъ, въ противуположность Маймуни, Альбо и др., признаетъ три основныхъ принципа іудаизма, именно: единство Бога, Его управленіе вселенной и будущее исключительное почитаніе единаго Бога. Если въ этомъ установленіи религіозныхъ положеній нельзя не видѣть существенный прогрессъ и даже нѣкоторое свободомысліе склоняющагося къ

аллегорически философскому толкованію писателя, въ сравненіи съ догматикой предшественниковъ, то, съ другой стороны, нельзя не изумляться фанатизму, съ которымъ этотъ проповѣдникъ выступаетъ противъ философіи и ея приверженцевъ. «Я уже достигъ старости, — пишетъ онъ въ своемъ вышеназванномъ полемическомъ сочиненіи, — и видѣлъ какъ женщины и невѣжественные люди жертвовали за вѣру своимъ достояніемъ и своей кровью, между тѣмъ какъ тѣ, которые хвалились своимъ знаніемъ, въ день несчастія почти всѣ безъ исключенія измѣнили своей вѣрѣ».

Подобными мыслями были въ то время воодушевлены и другіе, какъ напр., *Іосифъ б. Давидъ ибнъ Іахъя*, происходившій изъ древней и почтенной португальской семьи *Іахіидовъ*, играющихъ видную роль въ исторіи еврейской литературы, изъ числа которыхъ уже выше мы упомянули о шахматномъ поэтѣ Бенсеніорѣ ибнъ Іахья, а о другихъ намъ еще предстоитъ говорить, какъ напримѣръ о *Гедальѣ б. Давидѣ ибнъ Іахъя*, написавшемъ книгу о семи свободныхъ искусствахъ «Schibah Enajim» (Семь лампадъ), сочинявшемъ стихи на древне-еврейскомъ языкѣ и принимавшемъ участіе въ дѣлѣ возсоединенія караимовъ съ раввинистами. Іосифъ ибнъ Іахья въ своемъ произведеніи «Thora Or». (Ученье—свѣточъ) объ еврейской догматикѣ уклонился отъ всякой философіи, даже оттѣнка Маймуни. Его теологическая основная идея — идея Іегуды Галеви: «что еврейскому племени присуща своеобразная, существенно различная отъ душъ прочихъ людей, душа, которая посредствомъ соблюденія религіозныхъ предписаній въ состояніи держаться на высотѣ и даже воспарить до пророчества». Не удивительно, что поэтому-то служащія продолженіями этой книги два произведенія того-же автора, составившаго также комментаріи къ гагіографамъ, были сожжены по приказанію инквизиціи въ 1544 г.

И *Обадья изъ Бертиноро*, первый послѣ Маймуни объяснившій Мишну во всемъ ея составѣ, будучи вообще кроткаго и чуждаго предразсудковъ образа мыслей, тѣмъ не менѣе былъ противникомъ философіи. Въ одномъ письмѣ, написанномъ имъ къ отцу во время путешествія изъ ерусалима и имѣющемъ несомнѣнное историческое значеніе, онъ между прочими преимуществами Святой Земли выдвигаетъ и слѣдующее: «никто—оворитъ онъ—здѣсь не занимается философіей и идеями, которыхъ возлюбили Аристотель и его послѣдователи—да исчезнетъ имя еретиковъ!—Въ Каирѣ, правда, былъ одинъ съ Запада, намѣревавшійся разбросать здѣсь ядовитыя сѣмена философіи, но еврейскій старшина прогналъ его оттуда». При всемъ томъ Обадья, какъ уже замѣчено нами, былъ почтеннымъ ученымъ

кроткаго образа мыслей, которому не были безъизвѣстны и науки. Можно почти предположить, что весь гнѣвъ того поколѣнія былъ направленъ собственно противъ Аристотелевой философіи, вліянію которой приписывали все болѣе распространившееся отпаденіе отъ іудаизма. Комментарій Обадьи къ Мишнѣ, появившійся въ такое время, когда почиталось заслугой ежедневно послѣ богослуженія прочитывать по извѣстному отрывку Мишны, удовлетворилъ глубоко ощущавшейся потребности. Поясненія были коротки, ясны, просты и дѣльны. Они почти пошли по тому же пути, что талмудическій комментарій Раши и достигли тоже извѣстной степени популярности. Впослѣдствіи комментаріи Маймуни и Обадьи большею частью печатались вмѣстѣ; оба вмѣстѣ даже переведены на латинскій языкъ въ связи съ Мишною.

Столь-же ревностнымъ противникомъ изученія философіи выказалъ себя и *Обадья изъ Сфорно* (1537), Серwадеусъ, многознающій врачъ, рядомъ съ медициной предававшійся также занятіямъ теологическимъ и математическимъ и тѣмъ не менѣе пытавшійся въ сочиненіи своемъ «Or Amim« (Свѣтъ народовъ) вести войну противъ философіи въ пользу религіи. Сообразно обычаю того времени, снова обратившагося по преимуществу къ философски-аллегорическимъ толкованіямъ Писанія, Обадья написалъ рядъ комментаріевъ, изъ числа коихъ слѣдуетъ обратить особое вниманіе на толкованіе книги «Іовъ». Обадья Сфорно былъ учителемъ Іоганна Рейхлина и послалъ списокъ со своего комментарія «Проповѣдника Соломона» съ посвященіемъ къ французскому королю Генриху II.

Этимъ противникамъ философіи, вѣрнѣе философіи Аристотелево-арабской преимущественно, возражали только немногіе представители ея. Заслуги Эліи дель Медиго отъ этого только увеличиваются, но и онъ не былъ въ силахъ предотвратить упадка ея. Традиціонныя образовательныя средства оказывались уже малодѣйствующими; молодежь, съ свойственной ей фантастичностью, обратилась къ неоплатоническому мистицизму, воспламенявшему въ то время въ Италіи всѣ умы и обуявшему ихъ мечтательнымъ восторгомъ. Изъ многочисленныхъ учениковъ Медиго можно указать на одного только Саула Когена Ашкенази, знакомаго намъ; по его философскимъ запросамъ, обращеннымъ къ Абраванелю; одинъ онъ пытался распространять духовное направленіе учителя и выступилъ открытымъ противникомъ все далѣе и далѣе распространявшейся Каббалы. Еще современника Абраванеля, *Абрагама-де Балмеса* * (1523),

* Авторъ пишетъ свое имя по латыни: *de Balmis*. *Ред.*

преподававшаго въ Падуанскомъ университетѣ философію, можно разсматривать какъ одного изъ послѣднихъ представителей Аристотелевскаго ученія. Врачъ и ученый въ одно время, Абрагамъ де Балмесъ сталъ также излюбленнымъ учителемъ еврейскаго языка для христіанъ. Побуждаемый однимъ благороднымъ мужемъ, *Даніиломъ Бомбергомъ*, основавшемъ въ Венеціи большую типографію и преимущественно печатавшемъ древнееврейскія сочиненія, Абрагамъ написалъ еврейскую грамматику на филолого-философской основѣ «Mikneh Abram» (Лагерь * Авраама); грамматика эта впослѣдствіи была переведена на латинскій языкъ самимъ Даніиломъ Бомбергомъ и снабжена трактатомъ объ акцентахъ, написаннымъ Кало Калонимосомъ—*Калонимосъ б. Давидъ*—отпрыскомъ старинной провансальской фамиліи ученыхъ и дѣльныхъ переводчиковъ. Интересно прочесть в введеніи къ этому сочиненію жалобу Абрагама на то, «что наука грамматики почти забыта въ Израилѣ и что народы, среди которыхъ мы живемъ, ставятъ намъ въ упрекъ то, что не появляется среди насъ ни одного человѣка, который съумѣлъ-бы стать спасителемъ древне-еврейскаго языка». Абрагамъ намѣревался стать таковымъ, но намѣреніе его было лучше его умѣнія. Сочиненіе его, въ которомъ онъ пытается выставить противъ школы Кимхи, новые законы языка, пожалуй, принесла пользу христіанамъ, но въ средѣ евреевъ его далеко превозошли сочиненія другаго автора, осуществившаго намъ намѣреніе Абрагама съ геніальной мощью. Абрагамъ отличился также и въ качествѣ писателя по части философіи, равно какъ и переводчика на латинскій языкъ нѣкоторыхъ аверроистическихъ комментаріевъ и сочинителя много въ то время изучавшагося труда подъ заглавіемъ «Isagogicus astromicus».

Онъ былъ лейбъ-медикомъ кардинала Доминико Гримани, для котораго онъ перевелъ съ еврейскаго перевода Якова б. Махира на латинскій языкъ одно изъ знаменитѣйшихъ средневѣковыхъ сочиненій по астрономіи Али ибнъ Гейтама. Характеристично, что почти всѣ переводы этого важнаго сочиненія—два еврейскихъ, одинъ испанскій и одинъ латинскій—сдѣланы евреями. Абрагамъ де Балмесъ можетъ почитаться прототипомъ еврейскаго ученаго періода Возрожденія въ Италіи. Врачъ по призванію, подобно большинству своихъ ученыхъ современниковъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ писатель-

---

* Слово *Микне* означаетъ здѣсь домашній скотъ, и такъ переведено заглавіе соч. по латыни (Peculium); причину такого названія авторъ объясняетъ въ предисловіи. *Ред*

философъ, благочестивъ и образованъ въ то-же время, равно преданный религіознымъ занятіямъ и расцвѣтающимъ знаніямъ, одинаково силенъ въ еврейскомъ языкѣ и въ латинскомъ, а очень часто и въ итальянскомъ, и притомъ владѣющій первыми двумя въ словѣ и письмѣ, высоко цѣнимый любознательными христіанами, учитель древне-еврейскаго языка, — такимъ является намъ Абрагамъ де Балмесъ вмѣстѣ съ цѣлымъ кругомъ своихъ современниковъ, которыхъ можно обозначить названіемъ еврейскихъ гуманнистовъ.

Въ этотъ-то кругъ вступали герои Возрожденія и передовые бойцы гуманнизма, дабы достичь тамъ знанія еврейскаго языка и проникнуть при его помощи въ таинство Каббалы. Ревностное влеченіе усвоить себѣ все достойное изученія, стремленіе разгадать окруженныя тайной міровыя загадки, влекло этихъ людей съ одной стороны къ неоплатонической философіи, съ другой—къ еврейскому мистицизму. Изъ идей, почерпнутыхъ изъ этихъ источниковъ, они соткали новый родъ мистицизма, по праву названнаго «христіанской Каббалой». Понятно, что этотъ мистицизмъ былъ не спекулятивнымъ созерцаніемъ, а скорѣе сердечнымъ расположеніемъ, вѣроятно, соотвѣтствовавшимъ склонности погрузившейся въ мечтательный полумракъ эпохи, видѣвшей въ земномъ не только подобіе и отраженіе небеснаго, но скорѣе даже таинственное откровеніе Божества. *Пико делла Мирандола*, ученикъ и покровитель Эліи дель Медиго былъ, кажется, первымъ, попавшимъ изъ-за влеченія къ таинственному ученію въ сѣти Каббалы. Еврейскими учителями онъ, однако, въ ихъ ученія посвященъ не былъ *; Эліа дель Медиго только перевелъ для него Аристотелевскія и авероистическія рукописи; его учителемъ еврейскаго языка до Эліи былъ кажется, *Іохананъ Алеманно.*

Іоханамъ Алеманно, котораго новѣйшія изслѣдовали отожествляли съ однимъ еврейскимъ переводчикомъ и противникомъ Пико, *Флавіемъ Митридатомъ*, перевелъ для Пико почти 30 каббалистическихъ сочиненій Элеазара Вормскаго, Абрагама Кельнскаго, Моисея Герунди, Абрагама Абулафіи и др.; онъ былъ ученымъ экзегетомъ, написавшимъ философскій комментарій къ «Пѣснѣ пѣсней» «Cheschek Schelomoh» (Страсть Соломона), отъ котораго понынѣ отпечатано одно лишь предисловіе, комментаріи къ Пятикнижію «Eneh Haëdah» (Глаза общины) и теологическое сочиненіе «Chaj Haolam» (Жизнь міра), рядомъ со многими другими бо-

* Ср. однако то, что авторъ сообщаетъ ниже объ Алеманно. *Ред.*

мие мелкими статьями; во всѣхъ своихъ писаніяхъ онъ проявляетъ полное знаніе предмета и извѣстное философское направленіе. Ему знакомы философскіе труды арабовъ и вся литература Каббалы, къ которой онъ, какъ кажется, не чувствовалъ отвращенія. Но онъ никогда не пренебрегалъ тѣмъ, чтобы хотя и по своей особой «чудесной манерѣ», согласовать идеи философіи съ ученіемъ религіи.

При его то посредствѣ Пико достигъ источниковъ, открывшихъ для него взаимныя отношенія между эллинизмомъ и іудаизмомъ. Но самъ Пико, однако, далеко превзошелъ своихъ учителей, изъ которыхъ одинъ извѣстенъ какъ рѣшительный противникъ мистицизма, а другой пользуется имъ самое большее для безобидныхъ буквенныхъ комбинацій. Отношеніе ихъ обоихъ къ «человѣку чудесъ», впрочемъ, чрезвычайно странно. Іоханамъ прежде всего научился отъ «Князя» понимать вліянія музыки, Эліа получилъ отъ него въ подарокъ лошадь и «въ наслѣдство» чесотку (scabies), долгое время бывшую ему помѣхой въ занятіяхъ! Отсутствіе своекорыстія съ ихъ стороны въ дѣлѣ обученія его и работахъ для него явствуетъ изъ писемъ и сочиненій современниковъ; оно бросаетъ яркій свѣтъ на весь кругъ тогдашнихъ еврейскихъ гуманнистовъ. И въ самомъ творчествѣ Джіовани Пико видно мощное вліяніе, которое производили на него эти, а, вѣроятно, и другіе еврейскіе ученые его среды. Въ его борьбѣ съ астрологіею навѣрное можно усмотрѣть толчокъ, данный Эліей, а столь прославленный тезисъ о достоинствѣ человѣка въ его сочиненіи «De dignitate hominis», въ которомъ онъ, между прочимъ, съ благодарностью вспоминаетъ и своихъ еврейскихъ учителей, прямо указываетъ на его родство съ Гаггадою и Аристотелево-іудейской догматикой. Тезисъ этотъ гласитъ: Господь для того создалъ въ концѣ мірозданія человѣка, чтобы онъ познавалъ законы міроваго цѣлаго, любилъ его красоту, и удивлялся его величію. Онъ не привязалъ человѣка ни къ какому постоянному мѣсту, ни къ какому опредѣленному дѣлу, ни къ какой необходимости, но далъ ему подвижность и свободную волю. Я поставилъ тебя—говоритъ Создатель Адаму—въ средину міра, чтобы ты могъ легче смотрѣть вокругъ себя и видѣть что въ немъ заключается. Я создалъ тебя какъ существо не небесное, но и не земное, не смертное но и не безсмертное исключительно, дабы ты сталъ своимъ собственнымъ творцемъ и преодолѣвателемъ; ты въ силахъ низвести себя въ глупцы и вновь вознести себя до богоподобнаго существа. Животныя изъ утробы матери приносятъ съ собою то, что имъ имѣть предстоитъ, высшіе духи съ самаго начала или сейчасъ вслѣдъ затѣмъ

представляютъ изъ себя то, чѣмъ останутся вѣчно. Ты одинъ имѣешь предъ собою развитіе, ростъ и свободную волю, ты имѣешь зародыши всесторонней жизни въ себѣ».

Но вмѣстѣ проникнутый очищеннымъ познаніемъ Божества, Пико, какъ сказано, обучался у еврейскихъ учителей и таинствамъ Каббалы: онъ выработалъ изъ нихъ цѣлую систему въ своемъ «Heptalpus», мистическомъ комментаріи къ исторіи міросозданія, въ которомъ онъ пытается найти источникъ ученія Платона у Моисея, а также и въ изложеніи Псалмовъ и нѣкоторыхъ меньшихъ произведеніяхъ; въ этихъ же сочиненіяхъ онъ пытался доказывать истинность христіанскихъ догматовъ о Троицѣ, о воплощеніи Слова, о пришествіи Мессіи и первородномъ грѣхѣ изъ писаній Каббалы. Пико былъ въ Италіи однимъ изъ первыхъ обучавшихся у евреевъ въ то время, когда считалось еще запрещеннымъ черпать знанія отъ евреевъ и вообще входить съ ними въ какія-либо сношенія.

Но между тѣмъ какъ занятія Пико все-же носятъ характеръ диллетантства,—работы другаго христіанскаго ученаго той эпохи гораздо глубже и плодотворнѣе. *Іоганъ Рейхлинъ*, «Фениксъ Германіи» былъ первымъ изъ гуманистовъ, которыхъ жажда знанія привело къ источникамъ еврейской письменности.

Послѣ того, какъ онъ познакомился съ Пико, этимъ «ученѣйшимъ мужемъ своего вѣка», онъ твердо рѣшился придать своимъ занятіямъ то-же направленіе. Трогательно прочесть, какъ Рейхлинъ въ письмѣ своемъ къ *Якову Маргюлесу*, нюренбергскому раввину, обращается съ просьбой не можетъ-ли тотъ прислать ему нѣкоторыя каббалистическія писанія. Благочестивый раввинъ отклоняетъ эту просьбу и предостерегаетъ ученаго противъ занятій Каббалой. Рейхлинъ находитъ себѣ, наконецъ, учителя въ ученомъ лейбъ-медикѣ императора Фридриха III, *Яковъ б. Іехіилъ Лоансъ*, посвятившемъ его въ еврейское языкознаніе. Позже въ Италіи обучалъ его вышепомянутый Обадья Сфорно.

Объ обоихъ учителяхъ своихъ Рейхлинъ сохраняетъ вѣрную память и обоихъ онъ увѣряетъ въ письмахъ на древнееврейскомъ языкѣ въ неизмѣнной благодарности. Но врядъ-ли можно допустить, что именно одинъ изъ нихъ посвятилъ Рейхлина въ Каббалу, которой онъ уже въ 1494 г. посвятилъ свое первое сочиненіе «de verbo mirifico». «Чудодѣйственное слово», произносимое въ теченіи трехъ дней тремя лицами, философомъ Сидоніемъ, евреемъ Барухіасомъ и Капніономъ (эллинизированное имя Рейхлина), однако, оказывается ничѣмъ инымъ, какъ библейскимъ тетра-

грамматономъ, представляющимъ, согласно его убѣжденію, съ одной стороны союзъ между человѣкомъ и Богомъ, съ другой — между ученіями іудейскимъ, христіанскимъ и новопифагорейскимъ. Когда читаешь буквенныя комбинаціи и численные фокусы, при помощи которыхъ Рейхлинъ пытается доказать вышеприведенное возрѣніе свое, думаешь, въ самомъ дѣлѣ, что слышишь Іосифа Гикатилію или Элеазара изъ Вормса, до такой степени усвоилъ себѣ гуманистъ пріемы Каббалы. Еще большее значеніе имѣетъ второе сочиненіе Рейхлина, посвященное папѣ Льву X «de arte cabbalistica», появившееся въ 1510 году; въ немъ авторъ старается доказать, что предметомъ Каббалы, въ сущности, служитъ ученіе христіанства о Мессіи. Опять выводятся три диспутирующихъ лица: Филолай Младшій, пифагореецъ, Марканусъ, магометанинъ, и Симонъ, еврей-каббалистъ, къ которому и приходятъ остальные для бесѣды. Тутъ стараются изслѣдовать таинства истины, къ которой ведутъ 50 вратъ познанія на 39-ти путяхъ, и 72 ангела - посредника между Богомъ и міромъ. Само-собою разумѣется, что для подобной цѣли и въ особенности для способа доказательства, выбраннаго Рейхлиномъ, пришлось особенно прибѣгать къ излюбленнымъ вспомогательнымъ средствамъ Каббалы, къ игрѣ числами и комбинаціи буквъ. Можно въ наше время снисходительно улыбаться, читая какъ Рейхлинъ старается найти триединность божества во 2-мъ словѣ книги Бытія—слово bara (онъ создалъ) Рейхлинъ разлагаетъ по его тремъ буквамъ сообразно каббалистическому пріему на три иниціала: ben (сынъ), ruach (духъ) и ab (отецъ)—но для своего времени эти занятія имѣли болѣе чѣмъ культурно-историческое значеніе. Они вели къ засоренному источнику изученія Библіи, они учили считаться съ презираемой талмудической литературой и проложили путь свободной отъ предразсудковъ оцѣнкѣ іудаизма, заступникомъ котораго прежде всего выступилъ самъ Рейхлинъ. Съ полнымъ правомъ могли сказать, что для Рейхлина занятія Каббалой, тѣсно связанныя съ занятіями еврейскимъ языкомъ, были только подготовительной школой; эти послѣднія были завершеніемъ его работъ и потомство извиняетъ первыя изъ-за того, что онѣ привели къ послѣднимъ.

Но если Рейхлинъ находилъ мало сочувствія своему увлеченію Каббалой въ кружкахъ гуманистовъ, если тамъ гораздо чаще и охотнѣе повторяли слова Эразма: «что ему мало нравятся «Каббала и Талмудъ»—все же тамъ всѣ удивлялись его ученой дѣятельности, а она-то и была на пользу преслѣдуемымъ евреямъ. Въ кругу тѣхъ обскурантовъ, которые въ

трудахъ и стремленіяхъ гуманизма видѣли опасность для христіанства, на занятія древнееврейскимъ языкомъ смотрѣли чрезвычайно подозрительно: въ нихъ чуяли поблажку іудаизму, ущербъ и безъ того угрожаемому христіанству; въ скорости было найдено и подходящее орудіе для борьбы противъ этихъ стремленій въ лицѣ крещенаго еврея *Іогана Пфеферкорна*. Въ то самое время, когда Рейхлинъ работалъ надъ своимъ большимъ сочиненіемъ объ «Искусствѣ Каббалы», Пфеферкорнъ обнародовалъ четыре пропитанныхъ ядомъ памфлета, «Еврейское зеркало», «Исповѣдь еврея», «Пасхальная книга» и «Врагъ евреевъ», имъ самимъ сочиненныя, или по крайней мѣрѣ изданныя подъ его именемъ. Вслѣдъ затѣмъ онъ получилъ разрѣшеніе отъ императора конфисковать всѣ еврейскія книги. Этому указу не подчинился архіепископъ Майнцскій, и тогда послѣдовало новое распоряженіе, согласно которому должны были быть приглашены для обсужденія дѣла ученые университетовъ: Майнцскаго, Кельнскаго, Эфруртскаго и Гейдельбергскаго, а также и Рейхлинъ, Викторъ фонъ-Карбенъ и Яковъ фонъ-Гохштратенъ. Изо всѣхъ нихъ одинъ только Рейхлинъ былъ настроенъ сочувственно къ евреямъ. Викторъ ф.-Карбенъ обвинялъ евреевъ и Талмудъ, въ своемъ произведеніи «De vita et moribus Judaeorum», въ преступленіяхъ, заслуживающихъ самыхъ тяжкихъ наказаній, Гохштратенъ былъ инквизиторомъ въ Кельнѣ, откуда именно—изъ среды мѣстныхъ доминиканцевъ—и исходило все движеніе и наущеніе Пфеферкорна; представители же университетовъ обладали весьма малымъ знаніемъ дѣла и притомъ имѣли свой интересъ въ томъ, чтобы благопріятствовать императорскому указу. Такимъ образомъ заключенія судей слагались въ рѣзкія обвиненія противъ евреевъ и Талмуда, часто далеко оставлявшихъ позади навѣты самаго Пфеферкорна. Одинъ Рейхлинъ пытался придать вопросу болѣе глубокое значеніе и научно обосновать свое заключеніе. Заключеніе это—замѣчательный документъ въ исторіи евреевъ и ихъ литературѣ, нашедшихъ въ Рейхлинѣ столько же ученаго, сколько и благосклоннаго защитника. Онъ горячо заступился за еврейскую науку, за Талмудъ и Каббалу; онъ съ воодушевленіемъ характеризуетъ еврейскую письменность; но онъ же съ неподкупною любовью къ истинѣ признаетъ, что ему недостаетъ болѣе подробныхъ свѣдѣній объ иныхъ «позорныхъ сочиненіяхъ», находящихся въ этой литературѣ, которыя онъ охотно изобличилъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ признаетъ также, что всеобщимъ стремленіемъ должно было-бы быть—обратить евреевъ путемъ кротости и научнаго убѣжденія.

Наконецъ, онъ предлагаетъ, чтобы въ каждомъ нѣмецкомъ университетѣ назначены были на десять лѣтъ два профессора еврейскаго языка, которые обязаны были бы преподавать также и раввинскую литературу. Противъ этой экспертизы окончательно разбитый Рейхлиномъ Пфефферкорнъ возсталъ съ страшнымъ неистовствомъ. Въ своемъ «Ручномъ Зеркалѣ», которымъ открылась великая кампанія между гуманистами и обскурантами, онъ называетъ Рейхлина «покровителемъ евреевъ, наушникомъ, попрошайкой, болтуномъ» и т. п. эпитетами; обвиняетъ его въ томъ, что онъ вовсе не знаетъ еврейскаго языка и что сочиненіе свое онъ далъ изготовить ученому еврею, „точно ты былъ великимъ ученымъ и учителемъ еврейскаго языка». Въ возникающемъ затѣмъ спорѣ между Рейхлиномъ и обскурантами Талмудъ и еврейская литература главнымъ образомъ служатъ шибболетомъ—лозунгомъ—борьбы, болѣе глубокое значеніе которой, однако, слѣдуетъ искать въ старинной враждѣ между теологіей и наукой по поводу права свободнаго выраженія своего мнѣнія въ виду инквизиторскаго стремленія все окрестить именемъ ереси.

Едва-ли представляется надобность прослѣдить здѣсь отдѣльныя перипетіи этой ожесточенной борьбы, которая собственно на еврейскую литературу имѣла весьма мало вліянія. Достаточно упомянуть, что своею защитой еврейской письменности Рейхлинъ пріобрѣлъ себѣ благосклонность всѣхъ образованныхъ людей, что даже знаменитые „epistolae obscurorum virorum" заступились собственно за еврейскую литературу, но что тѣмъ не менѣе борьба эта не привела ни къ какому положительному результату, даже скорѣе—къ отрицательному, такъ какъ когда, наконецъ, аппелировали къ папѣ, то изъ того самаго Рима, «въ которомъ еврейскій языкъ и еврейская литература находились въ такомъ почетѣ, что при римскомъ университетѣ учреждена была каѳедра этихъ предметовъ и самъ папа обнародовалъ воззваніе, приглашающее напечатать Талмудъ», и въ которомъ гуманизмъ и «Возрожденіе» искренно подали себѣ братскія руки,—изъ этого самаго Рима воспослѣдовалъ эдиктъ, который осуждалъ еврейскую религію, еврейскую литературу признавалъ вредоносною, нападалъ на гуманизмъ и осудилъ Рейхлина.

Но участіе къ еврейской литературѣ, разъ такимъ образомъ возбужденное Рейхлиномъ, уже не прекратилось. Оно продолжало жить въ его ученикахъ и послѣдователяхъ, и изученіе еврейскаго языка, которое Рейхлинъ воскресилъ къ новой жизни, уже цѣлые вѣка продолжало живо интересовать христіанскихъ ученыхъ и богослововъ. Хотя еще до Рейхлина такіе ученые

какъ *Конрадъ Зумменгартъ* и *Павелъ Скрипторисъ* преподавали еврейскій языкъ въ Тюбингенѣ, *Конрадъ Пеликанъ* изучалъ библейскую рѣчь по Николаю де-Лира, а *Іоаннъ Весиль* и *Рудольфъ Агрикола*, два наиболѣе выдающихся гуманиста, пользовались этимъ языкомъ при своихъ богословскихъ и классическихъ изслѣдованіяхъ,—тѣмъ не менѣе первымъ, который предался его изученію съ научнымъ рвеніемъ и пользовался имъ для литературныхъ цѣлей, все-таки можетъ считаться только Іоаннъ Рейхлинъ. Уже его «Rudimenta linguae hebraicae» (1506), составляющіе одновременно и грамматику и словарь, доказываютъ какъ усердно и какъ добросовѣстно онъ углублялся въ это занятіе. Подъ руководствомъ Давида Кимхи онъ рискуетъ сдѣлать опасный шагъ въ раввинскую область и неотступно слѣдуетъ за своимъ руководителемъ по многоразвѣтвленнымъ ея путямъ. Онъ ни на минуту не задумывается надъ тѣмъ, чтобы объявить себя за еврейскій текстъ противъ Вульгаты, считавшейся священною впродолженіи многихъ вѣковъ—поступокъ, который въ ту эпоху былъ, понятно, и отважнымъ и откровенно-свободнымъ шагомъ; но Рейхлинъ не побоялся сдѣлать его. «Нашъ текстъ гласитъ такъ, а еврейская истина—иначе», говоритъ этотъ безстрашный изслѣдователь, для котораго истина дороже всего и которому принадлежитъ извѣстное прекрасное изреченіе: «Я люблю благочестиваго Іеронима и преклоняюсь предъ Николаемъ де-Лирой; но истину я почитаю какъ Бога».

Чѣмъ дальше Рейхлинъ проникалъ въ изученіе еврейскаго языка, тѣмъ яснѣе раскрывались предъ нимъ тайны раввинской письменности. Уже чрезъ шесть лѣтъ послѣ обнародованія своихъ «Rudimenta» онъ въ состояніи переложить на латинскій языкъ извѣстное дидактическое стихотвореніе Іосифа Езоби «Kaarath Kesef» (Серебряное блюдо); опять чрезъ шесть лѣтъ онъ пишетъ самое ученое свое сочиненіе на этомъ поприщѣ: «De accentibus et orthographia linguae hebraicae»—объ акцентахъ и правописаніи еврейскаго языка, и существуютъ даже письма на еврейскомъ языкѣ, писанныя имъ въ эти годы, которыя онъ, какъ уже упомянуто выше, писалъ своему учителю Якобу Лоансу, раввину Якову Марголесу и папскому лейбъмедику Бонету де-Латтесу—еврейскому ученому, происходившему изъ извѣстной провансальской фамиліи,—отъ котораго онъ требовалъ заступничества за евреевъ предъ папой.

Рядомъ съ этимъ Рейхлинъ также лично дѣйствовалъ въ пользу познанія еврейскаго языка и распространенія его изученія. «Ибо если я буду жить, то еврейскій языкъ долженъ занять надлежащее мѣсто; если же я

уиру, то я по крайней мѣрѣ сдѣлалъ начало, которое не такъ легко сотрется». Такъ писалъ Рейхлинъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ его книгопродавцу въ Базелѣ. И въ самомъ дѣлѣ, вліяніе, которое Рейхлинъ въ этомъ отношеніи имѣлъ на своихъ учениковъ, не пропало даромъ. За нимъ должна быть признана заслуга, которую съ гордостью приписывалъ себѣ Рейхлинъ и которая заключается въ побѣдѣ надъ предразсудкомъ, господствовавшимъ противъ раввинской письменности, и въ введеніи еврейскаго языка въ кругъ наукъ.

Мы видѣли какъ гуманизмъ и «Возрожденіе» спустились въ все еще презрѣнную еврейскую школу, чтобы тамъ познать сокровища библейской древности, заняться изученіемъ еврейскаго языка и изслѣдовать тайны Каббалы; не мѣшаетъ намъ теперь нѣсколько ближе ознакомиться съ тѣми учителями, которые ввели эти просвѣтленные умы въ хранилища этой письменности, съ тѣми еврейскими гуманистами, которые съумѣли соединить въ себѣ просвѣщеніе и благочестіе, которые восприняли въ себѣ духъ новаго времени и стремились привести его въ согласіе съ своими традиціями. Это были большею частью врачи и учители, но также и раввины и изслѣдователи Талмуда — почтенная фаланга мужей, которые всѣ были обхвачены классическимъ и эстетическимъ образованіемъ Италіи и просвѣтлены солнцемъ гуманизма, которые не остались безъ всякаго вліянія на еврейскую литературу, которые, напротивъ, направили ее на библейскую письменность, по собственному признанію извѣстнаго Абрагама де-Бальмеса, находившаяся тогда почти въ совершенномъ забвеніи. Правда, болѣе глубокое стремленіе къ познанію, всеодолѣвающая геніальность не были присущи этимъ умамъ; они преимущественно оставались на поверхности и удовлетворялись большею частью общими познаніями, общедоступными и популярными изображеніями. Никакихъ пролагающихъ новые пути идей, никакихъ фундаментальныхъ сочиненій не выходило изъ этого круга; только двое изъ нихъ имѣютъ болѣе важное, отразившееся и впослѣдствіи значеніе: одинъ изъ нихъ сдѣлался руководителемъ послѣдующихъ поколѣній въ еврейскомъ языкознаніи, а другой почитался однимъ изъ любимѣйшихъ путеводителей въ мірѣ неоплатонической философіи.

Элія Левита, такъ звали перваго—собственно Элія бенъ-Ашеръ Галеви (1472—1549) — былъ изъ Германіи, изъ Нюренберга, но превратностью судьбы его гнало съ мѣста на мѣсто по отдаленнымъ краямъ. Въ началѣ XVI столѣтія онъ прибылъ въ Италію, въ Падую, гдѣ еврейское языкознаніе свило себѣ уже прочное гнѣздо. Оттуда онъ отправился

въ Римъ, гдѣ сталъ обучать еврейскому языку кардинала Эгидіо де-Витербо, а этотъ послѣдній знакомилъ его съ греческимъ языкомъ и другими науками. Четырнадцать лѣтъ сряду онъ жилъ въ Римѣ, но и этотъ городъ онъ долженъ былъ оставить. Онъ переселился въ Венецію, и тамъ тоже сдѣлался любимымъ учителемъ еврейскаго языка. Георгій де-Сельва, епископъ Лаворскій, въ то время французскій посланникъ въ Венеціи, обучался у него; кардиналы, епископы, профессора были введены имъ въ сферу еврейскаго языкознанія. Упомянемъ только о самыхъ выдающихся его ученикахъ: *Себастіанъ Мюнстеръ* и *Павелъ Фагіусъ*. О вліяніи, которое преподаваніе его имѣло на этихъ мужей, будетъ рѣчь при изложеніи хода развитія еврейскихъ знаній среди христіанъ въ Германіи и Италіи. Онъ и гордится этимъ, не смотря на свою привлекательную скромность и на нападки, которымъ онъ изъ-за этой своей дѣятельности подвергался со стороны чрезчуръ уже набожныхъ единовѣрцевъ. Но гораздо болѣе глубокое и важное вліяніе на развитіе еврейскаго языкознанія имѣла его научная дѣятельность, къ которой онъ въ значительной степени былъ побуждаемъ своими христіанскими учениками. Элія Левита — превосходный грамматикъ и выдающееся явленіе на поприщѣ еврейскаго языкознанія, и въ то же время онъ отличается трогательною скромностью и замѣчательною простотой. Онъ, который сдѣлалъ для христіанскихъ учениковъ доступнымъ пониманіе Каббалы, онъ смиренно заявляетъ, что ничего не понимаетъ изъ ея тайнъ. Будучи отличнымъ знатокомъ Талмуда, онъ сознается, однако, что онъ на этомъ поприщѣ чужой человѣкъ, и относительно философіи онъ увѣряетъ, что онъ остался вдали отъ нея. И тѣмъ не менѣе его грамматическія работы проникнуты философскимъ духомъ и полны талмудической учености! Его комментаріи къ грамматическому сочиненію Моисея Кимхи и его замѣчанія къ предпринятому Бомбергомъ въ Венеціи изданію Словаря и Грамматики Давида Кимхи уже показываютъ тотъ путь, по которому пошелъ Левита въ своихъ научныхъ работахъ.

Еще характеристичнѣе въ этомъ отношеніи его самостоятельные труды, изъ которыхъ укажемъ лишь самые выдающіеся, именно грамматическіе: подъ заглавіемъ «Habachur» (Юноша) издана его грамматика, которая появилась по иниціативѣ кардинала Эгидіо и вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими сочиненіями Левиты переведена была на латинскій языкъ Себастіаномъ Мюнстеромъ; затѣмъ, его «Sefer Haharkaba» (Книга Союза), о смѣшанныхъ неправильныхъ формахъ, «Pirke Eliahu» (Статьи Эліи) — грамматическія правила, написанныя отчасти стихами, которые Левита весьма

искусно умѣлъ слагать и вплетать во всѣ свои сочиненія. Кромѣ того, его главное сочиненіе «Masoreth Hamasoreth» (Преданіе Преданія), введеніе въ изученіе Масоры, имѣющее громадное значеніе, такъ какъ Левита доказываетъ въ немъ, что еврейскія вокальныя пунктуаціи и знаки препинанія изобрѣтены уже послѣ Талмуда—воззрѣніе, которое имѣло громадныя послѣдствія для критики и установленія библейскаго текста и значеніе котораго едва-ли даже подозрѣвали благочестивые современники Левиты. Затѣмъ, его объемистая масоретская конкорданція, надъ которой онъ работалъ двадцать лѣтъ и которая въ настоящее время существуетъ лишь въ рукописи; она называется «Sefer Hasikronoth» (Книга Воспоминаній), предпринята для Эгидіо и посвящена Георгію де-Сельва — сочиненіе, обнаруживающее громадную ученость и критическую точность. Наконецъ, его «Tub-Taam» (Изящный вкусъ)—о еврейскихъ удареніяхъ. Всѣ эти сочиненія Левита писалъ въ Венеціи. Оттуда Павелъ Фагіусъ пригласилъ его корректоромъ въ его еврейскую типографію въ Исни. И здѣсь тоже неутомимый изслѣдователь продолжалъ свою научную дѣятельность. Здѣсь возникли его «Thischbi» (намекъ на второе имя пророка Иліи, а также на изображаемое этимъ еврейскимъ словомъ число 712) — нѣчто въ родѣ словаря иностранныхъ словъ, въ которомъ 712 раввинскихъ словъ объясняются по ихъ значенію при помощи языковъ греческаго, латинскаго и итальянскаго; затѣмъ, его «Meturgeman» (Переводчикъ), весьма цѣнный словарь къ Таргумимъ, относительно которыхъ Левита впервые примѣнилъ научное изслѣдованіе, — и наконецъ, списокъ еврейскихъ искусственныхъ словъ «Sefer Schemoth Debarim» (Номенклатура еврейскихъ словъ) по плану оконченнаго имъ еще въ Венеціи руководства къ сокращеніямъ подъ названіемъ «Schibre Luchot» (Разбитыя Скрижали). Возвратившись обратно въ Венецію, въ городъ, который онъ любилъ какъ родину, онъ усердно продолжалъ заниматься корректурой, комментированіемъ еврейскихъ сочиненій и написалъ сочиненіе противъ грамматики де-Бальмеса. Уже достигши глубокой старости, онъ посвящаетъ себя новой дѣятельности на поприщѣ перевода Библіи, о которомъ будемъ говорить въ другомъ мѣстѣ, при изложеніи родственнаго этой отрасли литературнаго направленія.

Элія Левита составляетъ собою пріятное явленіе въ кругу еврейскихъ ученыхъ того времени. Это настоящій гуманистъ, любезенъ и добръ, безкорыстенъ и прилеженъ, даже въ своихъ маленькихъ слабостяхъ и легкой склонности къ суевѣрію кротокъ и милъ, преданъ исключительно изученію науки, которой онъ посвятилъ всю свою жизнь, и, чуждый предразсудковъ,

обучаясь у христіанъ и обучая ихъ, просвѣщенный и основательный мыслитель и изслѣдователь, хотя и не пролагающій новые пути геній. Онъ не задумывается идти по тѣмъ путямъ, которые проложили Кимхиды, но онъ не боится пойти и по новому направленію, если къ тому побуждаетъ лучшее познаніе. Такъ, его не безъ основанія сравниваютъ съ однимъ изъ филологовъ восемнадцатаго столѣтія, съ Рейске, другомъ Лессинга, который на вопросъ поэта отвѣтилъ ему, что онъ грамматикъ, а не критикъ. Подобнымъ же образомъ держался и Левита, когда съ нимъ говорили о Каббалѣ, Талмудѣ и философіи. Но тѣмъ не менѣе онъ, какъ и первый, былъ превосходнымъ грамматикомъ, который, издавая важныя сочиненія другихъ, самъ создавалъ важныя сочиненія и дѣятельно споспѣшествовалъ развитію еврейскаго языкознанія. Выше уже упомянуто, что большая часть грамматическихъ сочиненій Левиты переведена Себастіаномъ Мюнстеромъ на латинскій языкъ; при посредствѣ этихъ переводовъ сочиненія эти содѣйствовали развитію еврейскаго языкознанія до новѣйшаго времени.

Если Элія Левита, во всемъ его существѣ, какъ и своими твореніями, является представителемъ гуманизма, то въ лицѣ *Іуды б. Исаака Абраванеля*—извѣстнаго подъ именемъ *Лео Гебрэусъ* или также—*Лео Медиго* — мы видимъ мужа «Возрожденія», который представляетъ собою доказательство ассимиляціонной способности его племени. Вмѣстѣ съ своимъ знаменитымъ отцомъ Іуда скитался изъ страны въ страну, пока, наконецъ, и онъ нашелъ убѣжище въ Венеціи. Едва онъ пробылъ въ Италіи десять лѣтъ, онъ уже пишетъ на языкѣ этой страны сочиненіе, которое должно считать однимъ изъ важнѣйшихъ твореній эпохи «Возрожденія» и которое безконечно восхваляется современниками. Это именно его «Dialoghi di Amore» (Бесѣды о любви) (1502) — изображеніе процвѣтавшаго въ Италіи неоплатонизма, или, если хотите, примиреніе его съ Аристотелевыми идеями, къ которому стремились всѣ лучшіе и благороднѣйшіе умы того времени. Лео не единственный, но за то самый выдающійся изъ представителей этого направленія среди евреевъ. Но послѣднее ему еще слишкомъ ново, чтобы его тотчасъ же привести въ согласіе съ его «еврейскою истиной»; можетъ быть, онъ и не нашелъ разницы между теченіями обѣихъ этихъ идей, но довольно того, что онъ въ своихъ «Бесѣдахъ» отказался отъ изображенія еврейской истины и, напротивъ, распространяется о томъ неоплатоническомъ мистицизмѣ, для котораго любовь служитъ жизненнымъ принципомъ міра. Филонъ, который любитъ Софію—герой этихъ трехъ бесѣдъ, въ которыхъ разбираются сущность и природа

любви, ея всеобщность и ея начало. Все въ этихъ бесѣдахъ разсматривается съ точки зрѣнія божественнаго въ человѣкѣ и этимъ путемъ достигаетъ необычайной глубины познаванія. Платонъ и Аристотель приводятся къ высшему единству, въ качествѣ котораго поэтъ-философъ въ восторженныхъ выраженіяхъ восхваляетъ любовь—философію всей вселенной.

Такъ-то въ одной семьѣ еврейскихъ изгнанниковъ отражается все философское мышленіе того времени. Въ то время, какъ отецъ является намъ однимъ изъ послѣднихъ приверженцевъ Аристотеля, по испанскимъ традиціямъ твердо держащимся Стагирскаго мудреца и его арабскихъ послѣдователей, мы въ сынѣ видимъ одного изъ тѣхъ космополитическихъ неоплатониковъ, которыхъ создала юная Италія эпохи «Возрожденія» и при помощи которыхъ застывшей схоластикѣ былъ противупоставленъ цѣлительный противовѣсъ.

Но Лео былъ не только итальянскимъ писателемъ, онъ былъ и еврейскимъ поэтомъ. Изъ его еврейскихъ стихотвореній, правда, лишь немногія сохранились, и въ томъ числѣ его «Жалоба на время»—могучими аккордами гремящая пѣснь, въ которой горящими красками изображаются его собственное страданіе и страданія его дитяти и всего его племени и которое оканчивается утѣшительнымъ упованіемъ на мессіанскую будущность. О другого рода сочиненіяхъ Лео неизвѣстно ничего положительнаго. Но можно предположить, что такой богатый и многообъемлющій умъ, какъ Лео, о которомъ отецъ его съ гордостью говоритъ, что «онъ величайшій философъ Италіи того времени», дѣйствовалъ и на другихъ поприщахъ и что примѣръ его находилъ себѣ подражаніе въ кругу еврейскихъ писателей.

И въ самомъ дѣлѣ предъ нами проходитъ теперь длинный рядъ ученыхъ, воспринявшихъ въ себѣ новые просвѣтительные элементы Италіи и примѣнявшихъ ихъ къ своимъ религіознымъ изслѣдованіямъ,—ученыхъ, слѣдовавшихъ по пути Эліи Левиты и Лео-Еврея, то по одному, то по другому направленію, то по обоимъ вмѣстѣ, и оставившихъ послѣ себя если и не великія и богатыя своими послѣдствіями, то все же довольно значительныя и цѣнныя произведенія. Правда, у этихъ писателей нельзя еще найти принципа школы и одного повсюду пробивающагося опредѣленнаго направленія; но едва-ли можно было предъявить къ нимъ подобное требованіе, если принять во вниманіе короткій періодъ и тѣ внѣшнія препятствія, подъ давленіемъ которыхъ еврейскіе ученые Италіи жили и работали даже и въ тогдашнюю эпоху. Если гуманистъ Каліо Кальканьини при

защитѣ диссертація евреемъ Реубеномъ и обратился къ нему съ возгласомъ: «Въ дѣлахъ науки не должно существовать различія между евреемъ и христіаниномъ и не должно спрашивать—язычникъ-ли онъ или же посвященный въ мистеріи христіанства», однако, въ то время его современники не стояли еще на высотѣ этого гуманитарнаго принципа, и даже эпоха Медичисовъ принесла евреямъ лишь мало утѣшительнаго. При такихъ обстоятельствахъ духовное возрожденіе въ ихъ средѣ должно быть оцѣнено тѣмъ выше, чѣмъ меньше таковое поощрялось съ какой нибудь стороны и чѣмъ больше оно, напротивъ, задерживалось какъ внѣшними, такъ и внутренними врагами. Только медицинское искусство неограниченно предоставлено было евреямъ какъ ихъ неотъемлемое достояніе, и такимъ образомъ Италія въ это столѣтіе воспитала многихъ и замѣчательныхъ еврейскихъ врачей, изъ которыхъ, однако, большая часть, кромѣ своей спеціальности, предавалась также религіознымъ изслѣдованіямъ и совершила очень много выдающагося и на другихъ поприщахъ науки. Однимъ изъ наиболѣе ученыхъ изъ нихъ былъ родившійся въ Тортозѣ, въ Испаніи, *Яковъ Мантино*, лейбъ-медикъ папы Павла III и другъ Льва Африканскаго. Онъ перевелъ съ еврейскаго и арабскаго философскія и медицинскія сочиненія на латинскій языкъ; изданный въ Парижѣ въ 1570 г. однимъ ученымъ христіаниномъ, епископомъ корсиканскимъ *Августиномъ Юстиніани* латинскій переводъ «Moreh» Маймуни, также цѣликомъ или большею частью принадлежитъ Мантино, хотя Юстиніани выдалъ это за свою собственную работу. Но что въ томъ самомъ Парижѣ, въ которомъ триста лѣтъ передъ тѣмъ публично сожженъ былъ тотъ самый «Moreh», католическій епископъ печаталъ переводъ этого сочиненія — это уже во всякомъ случаѣ должно считать прогрессомъ гуманныхъ идей, вызвавшихъ новое движеніе умовъ. Объ Обадіи Сфорно, благочестивомъ еврейскомъ медикѣ, который ненавидѣлъ философію, но который тѣмъ не менѣе былъ преданъ наукамъ и въ его вышеупомянутомъ богословскомъ сочиненіи далъ истинно-космополитическое толкованіе библейскому стиху: «Вы будете моею собственностью изъ всѣхъ народовъ»—объ этомъ Сфорно, равно какъ объ Абрагамѣ де-Бальмесѣ, Іосифѣ б. Давидѣ ибнъ-Іахіѣ, Бонетѣ де-Латтесѣ, который былъ извѣстенъ также какъ астрономическій писатель и изобрѣтатель астрономическаго кольца,—мы уже говорили. Замѣчательное явленіе, что всѣ эти и еще многіе другіе еврейскіе медики одновременно были тоже и богословами, объясняютъ тѣмъ древнимъ обычаемъ, по которому жрецы одновременно со спасеніемъ души должны были пещись и о благосостояніи тѣла. Не менѣе замѣчательный фактъ, что большая часть изъ нихъ болѣе

или менѣе враждебно относилась къ традиціямъ философіи еврейско-арабской школы, хотя именно тогда (1583) одинъ изъ нихъ, *Іедидія б. Мозе ди-Реканати*—называвшійся также Амадео ди-Моизе—перевелъ «Мoreh» на итальянскій языкъ и даже посвятилъ этотъ переводъ каббалистическому писателю Менахему Азарію де-Фано—этотъ замѣчательный фактъ слѣдуетъ объяснить обстоятельствами того времени и умственными теченіями ихъ новаго отечества. Что могло побудить испанскаго изгнанника Іосифа Іаабеца быть терпимѣе по отношенію къ Аристотелевой философіи въ то время, когда просвѣщенные главари «Возрожденія», равно какъ и ихъ противники, осуждали ее и сдѣлали ея уничтоженіе задачею своей жизни, когда его современникъ Джироламо Саванаролла въ своихъ проповѣдяхъ открыто говорилъ: «Платонъ и Аристотель все-таки сидятъ въ аду. Старая баба больше знаетъ о вѣрѣ, чѣмъ Платонъ. Было бы хорошо для религіи, если бы многія, повидимому, полезныя книги были уничтожены. Когда еще не было такъ много книгъ и такъ много разумныхъ обоснованій и диспутовъ, вѣра росла быстрѣе, чѣмъ когда либо!» Нѣчто подобное говоритъ и Іосифъ Іаабецъ въ своемъ «Свѣтѣ жизни». Но все же его идея о вѣрѣ была гораздо болѣе свободная и она рельефно характеризуетъ собою то положеніе, которое занимали евреи среди перекрещивавшихся и боровшихся между собою теченій новаго времени.

Что это положеніе было преимущественно посредствующее и примиряющее, а потому плодотворное во многихъ отношеніяхъ — это уже неоднократно было отмѣчено и доказано. Но этотъ фактъ все снова и снова обнаруживается предъ нами, какъ только мы слѣдимъ за скитаніями испанскихъ евреевъ въ средніе вѣка. Гдѣ бы они ни поселились, они тотчасъ же поощряютъ развитіе науки и принимаютъ живое участіе въ господствующихъ умственныхъ движеніяхъ. Ихъ стойкость и способность, ихъ знаніе языковъ и ихъ усердіе въ ученыхъ занятіяхъ дѣлаютъ для нихъ возможнымъ освоеніе со всякою отраслью знанія, какъ бы далеко послѣдняя ни отстояла отъ ихъ религіозныхъ изслѣдованій, и даже приведеніе ея въ связь съ ихъ собственными литературными древностями. Подобно тому, какъ тѣ изгнанники, которые поселились въ Италіи, въ своихъ научныхъ занятіяхъ присоединились къ теченіямъ «Возрожденія», такъ тѣ изъ нихъ, которые въ значительномъ числѣ перебрались въ сосѣднюю Португалію, дѣйствуютъ на поприщѣ астрономіи и принимаютъ участіе въ великихъ открытіяхъ и морскихъ путешествіяхъ, которыя въ этомъ вѣкѣ сдѣланы

были португальцами. Уже Іоаннъ II поручилъ евреямъ дѣлать розысканія въ странѣ, дабы найти средства «въ бездорожной стихіи и подъ незнакомымъ небомъ, приблизиться къ смутнымъ, но горячо желаннымъ цѣлямъ». Въ совѣщаніяхъ его ученыхъ объ изобрѣтеніи инструмента, имѣющаго безошибочно показывать направленіе, котораго слѣдуетъ держаться, въ этихъ совѣщаніяхъ рядомъ съ нѣмецкимъ рыцаремъ Мартиномъ Бегаимомъ сидѣли также еврейскіе астрономы, математики и медики. Между ними отличался Іосифъ Вечиньо, который принималъ участіе въ изготовленіи глобуса для мореплавателя Педро де-Ковиляо и въ улучшеніи корабельнаго астролябіума, но который также отвергнулъ предложеніе о посылкѣ въ невѣдомыя страны чрезъ океанъ морской эскадры, сдѣланное смѣлымъ генуэзцемъ—Христофоромъ Колумбомъ. Но когда этотъ послѣдній предпринялъ такое путешествіе изъ Испаніи, то въ числѣ девяноста авантюристовъ, которые его сопровождали, находился также и еврейскій юноша *Луи де-Торресъ*, «который въ Мурчіи, кромѣ еврейскаго и халдейскаго, учился также и арабскому языку». И точно также то былъ еврей, именно еврейскій штурманъ *Гаспаръ*, будто бы польскаго происхожденія, который помогалъ Васко ди-Гама при открытіи морскаго пути въ Индію и который впослѣдствіи описалъ сдѣланныя имъ во время путешествія научныя наблюденія. Въ подготовительныхъ работахъ къ предпріятію Васко ди-Гама также весьма дѣятельное участіе принималъ еврей, имя котораго пользуется доброю славой и въ литературѣ его племени. Это именно *Абрагамъ б. Соломонъ Закуто* изъ Испаніи, бывшій профессоръ астрономіи въ Саламанкскомъ университетѣ, а послѣ изгнанія—астрономъ и хронографъ при португальскомъ королѣ Мануэлѣ. Еще въ Саламанкѣ Закуто исправилъ составленныя Исаакомъ ибнъ-Сидомъ и другими астрономическія таблицы и выработалъ новыя солнечныя, лунныя и звѣздныя таблицы съ существенно усовершенствованнымъ вычисленіемъ. Ученикъ его Августинъ Ричіусъ, въ своемъ трактатѣ «De natura octavae Sphaerae», въ которомъ онъ также доказываетъ еврейское происхожденіе астрономіи, сообщаетъ, что Закуто свое сочиненіе «Almanach perpetuum» выработалъ для Саламанкскаго епископа, которому и посвятилъ его. Сочиненіе это было переведено на испанскій языкъ—его ученикомъ Іосифомъ Вечиньо, а впослѣдствіи и на еврейскій. Значительное число другихъ трактатовъ Закуто о философскихъ и лексикографическихъ темахъ большею частью потеряно. За то его главное сочиненіе на поприщѣ еврейской литературы, о которомъ будемъ говорить ниже, нашло себѣ широкое распространеніе. Работы

Закуто много содѣйствовали подготовленію къ открытіямъ Васко ди-Гама. Онъ совѣтовалъ королю Мануэлю предпринять эту экспедицію и помогалъ знаменитому морскому герою своими совѣтами и своею научною опытностью. Но эти услуги, которыя онъ и другіе его единовѣрцы оказали Португаліи и ея славѣ, не избавили ихъ отъ горькой участи изгнанія, которая постигла ихъ уже чрезъ нѣсколько лѣтъ, въ 1497 г.

Вмѣстѣ съ своими несчастными единовѣрцами Закуто переселился въ Сѣверную Африку. Туда и въ Турцію, повидимому, направилось главное теченіе португальскихъ эмигрантовъ. Извѣстно знаменитое слово султана Баязида: «Вы называете Фернандо мудрымъ королемъ,—его, который разорилъ свою страну и обогатилъ мою!» Оно достаточно характеризуетъ благопріятное положеніе евреевъ въ Турціи; оно допускаетъ также предположеніе, что духовное достояніе, которое привезли съ собою лишенные своихъ сокровищъ изгнанники, пошло на пользу тамошнихъ ихъ единовѣрцевъ, внесло новое свѣжее оживленіе въ тѣ кружки, которые до тѣхъ поръ были почти совершенно чужды литературѣ.

Важнѣйшимъ изъ этихъ движеній должно считать то, которое въ эту эпоху создало сильное *историческое* теченіе, разливавшееся повсюду, куда явились несчастные изгнанники. Упрекъ въ томъ, что средневѣковое еврейство не имѣетъ историческихъ писателей и историческихъ изслѣдователей, достаточно уже опровергнутъ остроумнымъ изреченіемъ: «Народъ in partibus не совершаетъ подвиговъ; его страданія могутъ произвести хронистовъ и поэтовъ, но не историковъ». Исторія Израиля, которая окончилась вмѣстѣ съ уничтоженіемъ государства, уже лежала готовою и заключенною. Только изслѣдованіе духа традиціоннаго слова осталось на долю вѣрующему потомству. Такимъ образомъ это была скорѣе исторія еврейской письменности, ученій и мнѣній историческихъ изслѣдователей, которая могла занимать историковъ и которая на самомъ дѣлѣ породила цѣлый рядъ историческихъ сочиненій, стремившихся изображать послѣдовательное теченіе духовной жизни.

Лишь съ всеобщимъ пробужденіемъ историческаго сознанія и отчасти подъ воздѣйствіемъ послѣдняго, и еврейскіе писатели, рядомъ съ исторіей литературы, разрабатываютъ также и политическую исторію. Насколько это слѣдуетъ приписать вліянію гуманистическихъ наукъ, между которыми историческая занимаетъ весьма важное значеніе — опредѣлить трудно. Извѣстно только то, что всѣ выступающіе въ эту эпоху еврейскіе историки были образованные люди, знали латинскій языкъ и большая часть ихъ,

по всей вѣроятности, была знакома съ классическими и историческими писателями древности. Относительно формы и метода они, правда, держались преимущественно ихъ родныхъ учителей: они продолжали работу старыхъ Хроникъ Шериры, носящихъ преимущественно историческій характеръ введеній въ Талмудъ—Нисима, Самуила Ганагида, Маймуни, Меира, Хроники Абрагама б. Давида и др. подобныхъ трудовъ. Первымъ, который сообщаетъ историческія свѣдѣнія, не по порядку слѣдовавшихъ одинъ за другимъ писателей и ихъ сочиненій, пока не стали извѣстными болѣе древнія сочиненія, должно считать *Абрагама Закуто*, хронографа португальскаго короля Мануэля *. Въ своей новой родинѣ, въ Тунисѣ, писалъ онъ въ 1505 свою хронику «Sefer Jochasin» (Списокъ родовъ), которая, однако же, скорѣе можетъ считаться исторіей литературы и которая только въ видѣ приложенія даетъ обзоръ исторіи вообще. Сочиненіе это, основанное большею частью на заимствованіяхъ изъ болѣе древнихъ твореній, составляющихъ краткую хронику еврейской исторіи отъ сотворенія міра до той эпохи, въ которой жилъ Закуто, можно подвергать критикѣ, разумѣется, лишь съ точки зрѣнія того времени, въ которое она написана и въ которое, какъ мы уже упомянули, историческое изложеніе только что зарождалось. Такъ, Закуто рѣдко когда поднимается выше этихъ обыкновенныхъ хроникъ, а его данныя и сообщенія не всегда отличаются достовѣрностью. Не надо, однако, забывать, что хроника Закуто «есть дитя старости и бѣдствій: онъ писалъ ее дрожащею рукой и съ сокрушеннымъ сердцемъ о близкой будущности, и безъ помощи необходимыхъ литературныхъ пособій, почему и заслуживаетъ снисхожденія».

Такого же, если не еще большаго, снисхожденія заслуживаетъ и другое историческое сочиненіе, надъ которымъ работали три поколѣнія и которое носитъ на себѣ рѣзкую печать тѣхъ преслѣдованій, которымъ повсюду подвергались евреи той эпохи. *Іуда ибнъ-Верга* началъ эту книгу «Schebeth Iehuda» (Розга Іуды) въ Севиллѣ; *Соломонъ ибнъ-Верга* почти окончилъ его въ концѣ XV столѣтія, а сынъ его *Іосифъ ибнъ-Верга* дополнилъ его въ Адріанополѣ въ 1554 г. Но настоящимъ авторомъ этой книги должно считать Соломона ибнъ-Верга. Въ своемъ настоящемъ

* Въ послѣднее время стали извѣстны нѣкоторыя историческія сочиненія, составленныя раньше Закуто, которыми пользовался сей послѣдній въ своемъ *Сеферъ-Іохасинъ*; такъ, напр., *Шааре Ціонъ* Исаака де-Латтеса (1372), *Зехеръ Цаддикъ* Іосифа б.-Цаддика изъ Аревало (въ Испаніи, 1467), и нѣкот. др.

Ред.

видѣ книга эта менѣе всего производитъ впечатлѣніе однородности и цѣльности. Іуда ибнъ-Верга часто буквально заимствовалъ многое изъ болѣе древняго сочиненія, по всей вѣроятности, изъ Профіата Дурана; Соломонъ ибнъ-Верга прибавилъ кое-что, что отнюдь не можетъ претендовать на достоинство исторической истины. Тѣмъ не менѣе, сочиненіе это, составляющее краткое повѣствованіе о страданіяхъ и преслѣдованіяхъ еврейскаго племени въ діаспорѣ и содержащее въ себѣ до шестидесяти четырехъ трагическихъ разсказовъ, по своему изложенію и освѣщенію событій, носитъ на себѣ нѣкоторый историческій характеръ и во всякомъ случаѣ можетъ служить историческимъ источникомъ. Соломонъ ибнъ-Верга самъ былъ очевидцемъ бѣдствій своего народа и самъ испыталъ ихъ на себѣ, будучи выброшенъ изъ своей родины и предоставленъ темной, неизвѣстной будущности. Онъ потому и далъ этому сочиненію такое названіе, что на всѣ эти бѣдствія и преслѣдованія онъ смотрѣлъ какъ на бичъ, которымъ Господь наказываетъ Израиля. О болѣе глубокомъ историческомъ смыслѣ свидѣтельствуетъ также его изслѣдованіе въ концѣ его труда о мотивахъ ненависти народовъ къ евреямъ. Онъ находитъ эти причины въ воспрещеніи совмѣстной ѣды и питья, что́ сближаетъ людей между собою, въ воспрещеніи смѣшанныхъ браковъ, въ зависти къ богатству евреевъ, въ смерти Христа и въ томъ фактѣ, что за преступленіе, будто совершенное евреемъ, обвиняютъ ихъ всѣхъ; далѣе—въ ложныхъ присягахъ и въ чванливости, которая свойственна высокопоставленнымъ евреямъ. Соломонъ ибнъ-Верга не есть историкъ-панегиристъ; онъ безпощадно поднимаетъ свой бичъ противъ выродившихся сыновъ своего племени; онъ въ своихъ блестящихъ изображеніяхъ нерѣдко даже преувеличиваетъ, когда дѣло идетъ о томъ, чтобы выставить недостатки своихъ современниковъ. Но для того, чтобы благочестивые не потеряли надежды, онъ заканчиваетъ свою исторію изображеніемъ роскоши и великолѣпія Іерусалимскаго храма, который составляетъ цѣль и его собственныхъ горячихъ вожделѣній.

Большею историческою объективностью, чѣмъ его предшественникъ, обладаетъ третій современникъ—*Іосифъ б. Іосуа Гакогенъ* изъ Авиньона (1554), который впослѣдствіи поселился въ Генуѣ въ качествѣ врача. Не безъ нѣкотораго основанія его признали наиболѣе замѣчательнымъ еврейскимъ историкомъ со времени Іосифа Флавія. Изъ его сочиненій слѣдуетъ назвать «Хронику королей Франціи и оттоманскихъ владѣтелей»—«Dibre Hajamim le-Malkhe Zarfath we-Otoman» и «Долина Плача»—«Emek Habakha». Оба эти сочиненія написаны на чистомъ еврейскомъ языкѣ,

напоминающемъ лучшіе образцы, и въ историческомъ стилѣ. Этотъ авторъ навѣрное зналъ древнихъ историковъ и по нимъ научился быть историческимъ писателемъ. Въ первомъ сочиненіи, къ повѣствованію о войнахъ между французами и турками онъ присоединяетъ всѣ замѣчательныя міровыя событія и перечисляетъ также преслѣдованія евреевъ. Какъ современникъ и лейбъ-медикъ Андрея Доріи, Іосифъ Гакогенъ часто имѣлъ случай узнать личности и событія, которыя имѣли важное историческое значеніе, и въ самомъ дѣлѣ онъ, именно во второй части своей «Хроники», гдѣ онъ, между прочимъ, разсказываетъ и о заговорѣ Фіеско, говоритъ о нѣкоторыхъ такихъ обстоятельствахъ, которыя, повидимому, остались неизвѣстными другимъ историкамъ. О страданіяхъ своихъ единовѣрцевъ онъ упоминаетъ лишь мимоходомъ. Онъ уже имѣлъ въ виду посвятить имъ особое сочиненіе, что онъ вскорѣ и исполнилъ. Его «Долина Плача», какъ уже видно изъ самаго заглавія, отъ начала до конца составляетъ мартирологъ подобно сочиненію Ибнъ-Верга, но отличается гораздо большею историческою достовѣрностью и бо́льшими литературными достоинствами. Правда, что и онъ иногда нарушаетъ историческую объективность въ нѣкоторыхъ сценахъ своей великой трагедіи; подъ потрясающимъ впечатлѣніемъ великаго горя, и у него иногда вырываются слова негодованія и ужаса. Но и въ этихъ случаяхъ онъ умѣетъ умѣрять себя и переходить къ историческому тону, составляющему отпечатокъ его твореній. Ясный взглядъ на событія исторіи, въ которыхъ онъ признаетъ пути Господни, особенно отличаетъ его отъ предыдущихъ историковъ, и его не покидаетъ надежда, что и для его преслѣдуемаго племени настанутъ когда нибудь лучшіе дни. Этими мессіанскими представленіями заканчиваетъ онъ свое изложеніе.

Если относительно Іосифа Гакогена можно было высказать лишь предположеніе, что онъ воспринялъ свой историческій стиль отъ древнихъ образцовъ, то это не подлежитъ никакому сомнѣнію относительно другого современника, который ведетъ своихъ читателей изъ долинъ плача въ долину утѣшенія—относительно *Самуила Ускве*, вырвавшагося изъ когтей инквизиціи и нашедшаго себѣ новую родину въ Феррарѣ, въ этомъ цвѣтущемъ храмѣ музъ, и благородную покровительницу въ великодушной и просвѣщенной еврейкѣ доннѣ *Грасія Мендеза*. Самуилъ Ускве посвятилъ ей написанное имъ на португальскомъ языкѣ сочиненіе: «Consolaçam as Tribulaçôcs de Israel» (Утѣшеніе для преслѣдованій Израиля), изображающее въ поэтическихъ діалогахъ исторію страданій Израиля, проникнутое высокимъ чувствомъ и истиннымъ вдохновеніемъ, соединяющее въ

себѣ исторію и поэзію и заключающее рядомъ съ повѣствованіемъ о страданіяхъ—и утѣшеніе, и надежду на лучшіе дни. Герой его разсказа пастухъ Іакабо, оплакивающій бѣдствія его разсѣянной въ разныхъ отдаленныхъ концахъ паствы. Два другихъ пастуха, Нумео и Цикарео, пытаются его утѣшить. Но онъ отвѣчаетъ на эти утѣшенія изображеніемъ богатой красками картины многоизмѣнчивой исторіи еврейскаго народа, начиная отъ дней его счастія и славы и кончая современными ему бѣдствіями и преслѣдованіями. Но изъ этой же исторіи другіе два товарища его черпаютъ утѣшеніе, заключающееся именно въ измѣнчивости и проходимости всѣхъ земныхъ отношеній, равно какъ въ процвѣтаніи и упадкѣ исторической жизни человѣчества, и въ неисповѣдимыхъ путяхъ Провидѣнія, обнаруживающихся во всѣхъ этихъ переворотахъ. Этою, предсказываемою пророками и поэтами будущностью Израиля поэтъ и историкъ заключаетъ свои діалоги, которые навѣрное въ дни горя оживляли страдающія души его соплеменниковъ и всегда будутъ обращать на себя особенное вниманіе, какъ одинъ изъ важнѣйшихъ историческихъ памятниковъ еврейской литературы.

Самуилъ Ускве есть, безъ сомнѣнія, послѣдователь итальянскаго «Возрожденія», изслѣдованія котораго на поприщѣ науки древности, по всей вѣроятности, особенно привлекали его и его образованныхъ единовѣрцевъ. Но только одинъ изъ нихъ возвысился надъ диллетантскимъ ощупываніемъ и достигъ значенія настоящаго историческаго критика. Въ качествѣ таковаго онъ не только превосходитъ свою эпоху, но и все средневѣковое еврейство вплоть до эпохи тѣхъ великихъ мыслителей, которые, правда, не обладали исторической критикой, но которые замѣнили ее критикой философской. Онъ запираетъ ворота наивно-вѣрующихъ среднихъ вѣковъ и открываетъ двери новой критической эпохи. Онъ оставляетъ широкую торную дорогу какъ старыхъ законоучителей, такъ и любителей эстетики и безхитростныхъ хронистовъ, и идетъ своимъ собственнымъ путемъ. Онъ переноситъ своихъ читателей изъ своей эпохи и чрезъ средніе вѣка въ тѣ дни, когда источники литературы казались совершенно засыпанными. Онъ показываетъ имъ вновь раскопанныя сокровища и учитъ ихъ критически относиться къ различію между истиннымъ и легендарнымъ, и къ сравненію различныхъ литературныхъ произведеній. Онъ открываетъ еврейско-александрійскую литературу и вводитъ Филона и Септуагинту въ кругъ новоеврейской письменности. Онъ не опасается возбуждать историческихъ сомнѣній и обращаться для разъясненія ихъ даже къ литературѣ отцовъ

церкви. Онъ обладаетъ, такимъ образомъ, историческимъ чутьемъ и умѣетъ представлять предметы въ ихъ постепенномъ развитіи. Имя этого писателя — *Азарія б. Мосе де-Росси* (Min Haadomim) (около 1504 — 1578) изъ Мантуи. Главное его сочиненіе носитъ названіе «Meor Enajim» (Свѣточъ глазъ) и онъ въ самомъ дѣлѣ просвѣтилъ взглядъ тѣхъ, которые до тѣхъ поръ были ослѣплены блескомъ древности. Оно состоитъ изъ трехъ частей, первая — «Kol Elohim» (Гласъ Божій), описываетъ землетрясеніе, которому подвергся городъ Феррара, тогдашнее его мѣстопребываніе, и которое косвеннымъ образомъ содѣйствовало тому, что Азарія взялся за раскрытіе духовныхъ сокровищъ еврейской старины. Въ вынужденной праздности сельской жизни, на которую онъ былъ обреченъ вслѣдствіе упомянутой катастрофы, онъ сошелся съ однимъ христіанскимъ пріятелемъ, который чтеніемъ греческой книги изъ еврейской старины хотѣлъ разсѣять свое мрачное настроеніе. Это явленіе возбудило въ де-Росси желаніе познакомить также и единовѣрцевъ своихъ съ этими произведеніями, и онъ перевелъ съ латинскаго на еврейскій языкъ такъ называемое Посланіе Аристея о происхожденіи Септуагинты. Этотъ переводъ составляетъ вторую часть его сочиненія, озаглавленную «Hadrath Sekenim» (Вѣнецъ Старости). Но третья часть—это, безъ сомнѣнія, самая интересная и самая замѣчательная. Она содержитъ въ себѣ цѣлый рядъ съ большою эрудиціей и здравой критикой написанныхъ статей о еврейской исторіи и литературѣ, о Филонѣ, о еврейскихъ сектахъ, о различныхъ переводахъ Библіи, о пользованіи твореніями отцовъ церкви и другими христіанскими источниками, объ исторіи евреевъ въ Александріи и послѣдней борьбѣ еврейскаго народа за свою независимость, о талмудическомъ сказаніи объ Александрѣ Македонскомъ, о воззрѣніяхъ Талмуда на природу, о раціональномъ толкованіи Гаггады и т. д. — большею частью параллели между талмудическими и другими сообщеніями объ этихъ же предметахъ. Она съ полнымъ основаніемъ носитъ названіе «Imre Binah» (Слова Мудрости). Рядъ дополненій и возраженій заключаетъ собою это многосодержательное сочиненіе, которое въ то время естественно вызвало противъ себя протесты набожныхъ, въ особенности новообразовавшейся въ Сафетѣ школы палестинскихъ каббалистовъ, и которое впослѣдствіи также не обратило на себя надлежащаго вниманія. Лишь въ новѣйшее время Азарія де-Росси, изслѣдованія котораго положили первое основаніе современной исторической критикѣ, нашелъ себѣ достойную оцѣнку. Но дальше критики не шли ни силы, ни стремленія де-Росси. «Свѣточъ глазъ» есть — за исключеніемъ

маленькаго хронологическаго трактата «Mazref la-Kesef» (Плавильникъ серебра) и нѣкоторыхъ другихъ—единственное оставшееся послѣ него значительное произведеніе. Характеристично для той эпохи упадка «Возрожденія», послѣдствія которой прежде всего естественно отразились на евреяхъ, то, что даже итальянскіе раввины считали своимъ долгомъ выступить противъ критики Азаріи. Мантуанскій раввинатъ запретилъ юношамъ моложе 25-ти-лѣтъ чтеніе этой книги, какъ нѣкогда Соломонъ б. Адеретъ запретилъ чтеніе философскихъ произведеній, а сафетскіе каббалисты страшно нападали на автора и даже обрекли его отлученію.

Азарія де-Росси опередилъ свое время. Особенно рельефно выясняется превосходство его надъ своими современниками, когда сравниваешь историческія и антикварныя изслѣдованія послѣднихъ съ его ученымъ сочиненіемъ, называть которое они стѣснялись уже по религіознымъ основаніямъ, но пользоваться которымъ они не отказывались. Свободомысліе его было совершенно чуждо его современнику *Гедаліи б. Іосифа ибнъ-Яхіи*. Въ его историческомъ сочиненіи «Schalscheleth Hakabbalah» (Цѣпь традиціи) онъ хотя собралъ множество матеріала для исторіи евреевъ, но безъ всякой критики; басни и астрологическое суевѣріе безъ разбора смѣшаны у него съ историческими источниками. Не безосновательно негодованіе одного изъ позднѣйшихъ писателей, который называетъ это сочиненіе «Цѣпью лжи», въ виду того, что оно составляетъ собою пеструю смѣсь правды и лжи. И тѣмъ не менѣе книга Гедаліи имѣла куда большій успѣхъ, чѣмъ сочиненіе де-Росси, потому что она болѣе соотвѣтствовала вкусу того времени и поощряла суевѣріе, ядъ котораго захватывалъ все большіе и большіе круги.

Гораздо болѣе заслуживаетъ быть поставленнымъ рядомъ съ де-Росси авторъ, жившій нѣсколько раньше и обладавшій значительною ученостью и критическимъ тактомъ, которыми онъ пользовался для обработки географіи, мало обращавшей тогда на себя вниманіе евреевъ. Авторъ этотъ—*Абрагамъ б. Мордохай Фаррисоль* изъ Авиньона, жившій впослѣдствіи въ Мантуѣ и Феррарѣ и еще въ 75-ти-лѣтнемъ возрастѣ—1525—составившій, въ его «Iggereth Orchoth Olam» (Посланіе о путяхъ міра), руководство къ гео-и космографіи, которое появилось впослѣдствіи и въ латинскомъ переводѣ подъ названіемъ «Itinera mundi». Это былъ первый еврейскій писатель, который научно занимался географіей, а также первый, который говорилъ о Колумбѣ. Сочиненіе свое онъ составилъ частью на основаніи устныхъ сообщеній, частью же на основаніи произведеній Берго-

каса и Америго. Побужденный чудесными открытіями своего вѣка, онъ чувствуетъ необходимость «познакомить своихъ единовѣрцевъ съ однимъ важнымъ научнымъ предметомъ, которымъ они пренебрегаютъ безъ всякаго основанія, чтобы, для отдыха, хвататься за двусмысленныя стихотворенія или же измышленныя военныя исторіи». Фаррисоль отличается свободнымъ взглядомъ: онъ описываетъ вселенную безъ всякихъ чудесъ и басней, въ отношеніи которыхъ онъ самъ признаетъ себя «маловѣрующимъ». Онъ находитъ на землѣ то, что его предшественники искали въ звѣздахъ. библейскій рай онъ переноситъ не на небо, а въ лунныя горы Нубіи. Значеніе космографіи онъ опредѣляетъ безъ отношеній къ традиціи; но онъ торжественно заявляетъ, что Библія сама даетъ примѣръ для землевѣдѣнія. Если «падкіе на лукъ и чеснокъ», — такъ называетъ онъ нѣмецкихъ евреевъ *,—одинаково отворачиваются отъ всѣхъ научныхъ предметовъ, то послѣдніе все-таки важны и святы, такъ какъ изъ нихъ узнаемъ чудеса Господа. Фаррисоль является также экзегетомъ и полемистомъ, но въ обоихъ этихъ направленіяхъ онъ далеко не такъ замѣчателенъ, какъ въ качествѣ географа. Его комментаріи къ Пятикнижію, «Іову» и «Екклезіасту» не удаляются отъ той колеи, по которой шли въ то время другіе комментаторы Библіи, а его полемическое сочиненіе «Magen Abraham» (Щитъ Авраама) заключаетъ въ себѣ лишь мало новыхъ моментовъ въ борьбѣ религій. Аргументы большею частью заимствованы изъ прежнихъ сочиненій, но изложены спокойно и ясно. Фаррисоль есть истинный послѣдователь «Возрожденія», который находится въ общеніи съ князьями Эркола д'Эсте и Лоренцо Медичи, который охотно признаетъ все хорошее и изящное, откуда бы оно ни происходило, и который выдается своимъ научнымъ рвеніемъ и яснымъ воззрѣніемъ на міръ.

Еще нѣсколько историческихъ и филологическихъ работъ являются одновременно съ произведеніями упомянутыхъ авторовъ, но ихъ далеко нельзя поставить на одну доску съ послѣдними. Какъ вообще въ ученыхъ трудахъ послѣдней эпохи «Возрожденія» напрасно будемъ искать твердаго плана и цѣльной системы, такъ и въ литературныхъ произведеніяхъ

* Эта кличка не относится исключительно къ нѣмецкимъ евреямъ, а вообще ко всѣмъ односторонне набожнымъ и ограниченнымъ единовѣрцамъ. Такъ, въ посланіи, приписываемомъ Маймониду, такъ обозначаются французскіе раввины; Де-Росси обзываетъ такъ всѣхъ необразованныхъ и святошъ, прежде всѣхъ, разумѣется, своихъ итальянскихъ единоплеменниковъ.

Ред.

итальянскихъ евреевъ шестнадцатаго и семнадцатаго столѣтія напрасно будемъ искать тотъ центръ, изъ котораго можно бы было исходить для анализа ихъ по направленіямъ или отраслямъ. Общее у нихъ—только форма, эстетическое стремленіе, порывъ къ освобожденію и неоплатоническая мистика. Чѣмъ менѣе можно перечислить выдающихся отдѣльныхъ сочиненій, тѣмъ болѣе литература идетъ въ ширь и находитъ сочувствіе въ массѣ. На всѣхъ поприщахъ духовнаго творчества встрѣчаются еврейскіе авторы, но только лишь немногимъ удается эманципація отъ религіозныхъ изслѣдованій, какъ, напримѣръ, Іудѣ Абраванелю. Большая часть изъ нихъ все еще переноситъ достигнутые на томъ поприщѣ результаты въ новый образовательный кругъ и такимъ образомъ одною ногой стоятъ въ еврейской литературѣ, а другою—въ литературѣ своего вѣка и своей родины. Замѣчательно только то, что царство классической красоты формъ, воздвигнутое «Возрожденіемъ», осталось для нихъ почти совершенно закрытымъ, что чудное весеннее вѣяніе искусства, которымъ проникнута была тогдашняя эпоха, не въ состояніи было взорвать ледяную кору предразсудка, который издавна вкоренился въ нихъ противъ пластическаго художества *. Правда и то, что за этими весенними зефирами слишкомъ скоро послѣдовали разрушительныя бури, круто прервавшія спокойную работу и ресностное творчество и не давшія разцвѣсть въ шатрахъ Іудеи пониманію искусства и наслажденію имъ. Новыя преслѣдованія, которымъ стали подвергаться и въ Италіи только что успокоившіеся-было евреи съ половины XVI столѣтія, чувствовались тѣмъ тягостнѣе, что усиленная борьба и броженіе умовъ въ своей конечной цѣли имѣли въ виду обезпечить за индивидомъ право на свободу мыслей и чувства, а за человѣкомъ вообще—его существованіе и его вѣру... Когда въ Италіи стали сжигать еврейскія книги, а вновь появлявшія подвергать строгой, искажающей смыслъ цензурѣ, самихъ же евреевъ начали изгонять изъ нѣкоторыхъ городовъ, — тогда начавшееся въ этой странѣ при такомъ воодушевленіи гуманистическое стремленіе уже въ значительной степени превратилось въ «зловонное болото». Но какъ евреи не усвоили себѣ ничего изъ классической красоты формъ, созданной «Возрожденіемъ», такъ они не приняли участія въ той фривольности мысли и той безнравственной литературѣ, которую должно

* Авторъ упускаетъ изъ виду, что соціально-экономическое положеніе тогдашнихъ италіанскихъ евреевъ едва-ли могло благопріятствовать возникновенію и культивированію пластическаго художества, даже раньше наступленія бурь, о которыхъ говорится сейчасъ ниже. *Ред.*

считать концомъ итальянскаго «Возрожденія». Въ то время, когда даже сами папы садились на скамью насмѣшниковъ, раввины находятъ себѣ исключительное удовлетвореніе въ «Божественномъ ученіи», и лишь слабый отзвукъ этого фривольнаго направленія слышенъ изъ еврейскаго лагеря.

Но если и нельзя отыскать внутренней причинной связи во всей письменности того времени, то все же чрезъ нее, какъ и чрезъ предшествовавшую литературу, красною нитью тянется стремленіе къ изслѣдованію, толкованію и распространенію библейскаго слова, которому подчиняются всѣ направленія и въ связи съ которымъ въ извѣстной степени находятся всѣ работы. Съ этимъ стремленіемъ, естественно, считались и еврейскія типографіи, въ особенности въ Венеціи. *Даніилъ Бомбергъ* уже въ 1517 г. предпринялъ тамъ большое изданіе Библіи, которое по своей точности и богатому содержанію могло служить образцомъ всѣмъ другимъ типографскимъ попыткамъ. Другія два изданія вышли изъ того же заведенія въ 1526 и 1548 гг. Они вмѣстѣ съ библейскимъ текстомъ заключали въ себѣ комментаріи Раши, Ибнъ-Эзры, Кимхи и др., равно какъ и подробную Масору, и сдѣлались образцомъ раввинскихъ Библій, которыя по настоящее время появляются и распространяются во многихъ изданіяхъ большею частью подъ названіемъ «Mikraoth Gedoloth» (Большія Буквы *). Бомбергъ напечаталъ также въ своей типографіи «Іерусалимскій и вавилонскій Талмудъ» въ 12-ти фоліантахъ, между тѣмъ какъ раньше Герзонъ Сончино напечаталъ лишь отдѣльные трактаты Талмуда. Разумѣется, и онъ, какъ и христіанскіе типографы въ Кремонѣ, Феррарѣ, Ливорно, Падуѣ, Веронѣ, Сабіонеттѣ и т. д., пользовался при такихъ изданіяхъ еврейскими или перешедшими въ христіанство учеными въ качествѣ корректоровъ и издателей. Изданіемъ раввинской Библіи Бомберга руководилъ *Яковъ-бенъ-Хаимъ*, перешедшій впослѣдствіи въ христіанство. Другіе корректоры прославили свое имя самостоятельными литературными заслугами и заслуживаютъ особеннаго упоминанія. Испанскій переводъ Библіи, изданный *Абрагамомъ Ускве* въ Феррарѣ въ 1550 — 53 гг. и посвященный герцогу Эрколе-де-Эсте и Грачіи Мендезъ, есть продуктъ того же стремленія сдѣлать доступнымъ библейское слово несчастнымъ марранамъ, спасеннымъ отъ испанскихъ и португальскихъ инквизиціонныхъ трибуналовъ. Болѣе ста ученыхъ участвовало, говорятъ, въ этомъ переводѣ, который составляетъ собственно только пересмотръ уже ранѣе существовав-

* Слово *микраоть* (мн. ч. отъ *микра*) означаетъ Библію. *Ред.*

шаго перевода. Абрагамъ Уске, который въ Лиссабонѣ составлялъ еще латинскую грамматику, въ Феррарѣ исключительно посвятилъ себя типографскому дѣлу. Его заведеніе не могло удовлетворить спросу на Библіи, молитвенныя и раввинскія сочиненія, который заявляли марраны, жаждавшіе поученія изъ религіозныхъ источниковъ, сдѣлавшихся для нихъ чуждыми. Даже испанскій переводъ или, вѣрнѣе, обработка ритуальнаго кодекса Якова бенъ-Ашера, подъ названіемъ «Mesa de la alma» (Столъ для души), вышелъ изъ его типографіи вмѣстѣ съ другими сочиненіями подобнаго же содержанія.

Только когда введена была цензура еврейскихъ произведеній и для этой цѣли установленъ былъ Canon purificationis, работа типографій нѣсколько остановилась. Однако, и тутъ вскорѣ найдены были пути и средства для того, чтобы, послѣ неоднократныхъ пересмотровъ, вычеркиваній и сокращеній, сдѣлать возможнымъ печатаніе Талмуда и другихъ раввинскихъ сочиненій. По порученію своихъ высокихъ вдохновителей, цензоры имѣли снисходительнѣе относиться къ каббалистическимъ сочиненіямъ. И вотъ появились не только два большихъ изданія «Зогара», но многіе комментаріи къ нему и значительное число другихъ сочиненій этой литературной сферы, которыя повели къ гибельному извращенію религіозныхъ воззрѣній и которыя, не смотря на предупрежденія образованныхъ и разумныхъ раввиновъ, получали все большее и большее распространеніе.

Но нѣкоторый, хотя и слабый, каббалистическій оттѣнокъ носили на себѣ библейскіе комментаріи этихъ раввиновъ, составленные большею частью въ аллегорически-философскомъ духѣ, и даже большая часть научныхъ произведеній медиковъ и изслѣдователей древности. О библейскихъ толкованіяхъ послѣдователей Абраванеля, Бальмеса, Аллемано, Сфорно, Фаррисоля, Іосифа ибнъ-Іахіи и др. было уже упомянуто. На той же ступени стоятъ экзегетическія и грамматическія сочиненія другихъ авторовъ, жившихъ не задолго предъ упомянутыми, или одновременно съ ними, или же нѣсколько позже ихъ. Нѣкоторое довольно цѣнное начало къ научному словарю синонимовъ (Schemoth nirdafim) положилъ *Соломонъ б.-Абрагамъ* изъ *Урбино* (1480) въ его «Ohel Meod» (Скинія Завѣта). Около того же времени—приблизительно въ 1486 г. — *Моисей ибнъ-Хабибъ* изъ Лиссабона написалъ въ Витонто дель-Пульи еврейскую грамматику въ вопросахъ и отвѣтахъ—«Marpe Laschon» (Изцѣленіе языка) и превосходное руководство къ стихосложенію «Darke Noam» (Пріятные пути), въ которомъ онъ классифицируетъ поэзію по ея содержанію и отмѣчаетъ также

формы библейской поэзіи. По его мнѣнію, метрика практиковалась уже въ библейской древности, и въ доказательство онъ ссылается на извѣстную надгробную надпись на могилѣ военачальника Ананіи въ Морвіедро, въ Валенсіи, въ старомъ Сагунтѣ, которая внушила ему увѣренность, «что эта метрическая форма поэзіи уже существовала въ тѣ времена, когда предки наши еще жили въ своей собственной странѣ». За этими историческими разсужденіями слѣдуетъ очеркъ просодіи и метрики, т. е. родовъ метра, которыхъ онъ для еврейской поэзіи насчитываетъ цѣлыхъ десять. Тому же автору принадлежитъ поучительное разъясненіе къ знаменитому дидактическому стихотворенію Iedaiu Пенини — «Испытаніе міра», въ которомъ онъ ссылается на трактатъ Ѳомы Аквитанскаго «De animae facultatibus», какъ на авторитетное произведеніе.

Такимъ образомъ это уваженіе къ схоластикѣ среди ученыхъ евреевъ все еще даетъ себя чувствовать даже въ твореніяхъ новѣйшаго времени. Мало того, *Барухъ ибнъ-Барухъ*—одинъ изъ комментаторовъ «Екклезіаста», въ сокровенное содержаніе котораго удалось проникнуть лишь немногимъ средневѣковымъ изслѣдователямъ Библіи, въ обнародованномъ имъ въ 1599 г. въ Венеціи подробномъ комментаріѣ къ этой книгѣ «Kehillath Iacob» (Община Іакова) пользуется «Quaestiones» Ѳомы Аквитанскаго для разъясненія возраженій и репликъ, которыя, согласно его оригинальной идеѣ, принадлежатъ двумъ лицамъ: скептику Когелету и вѣрующему бенъ-Давиду. Барухъ ибнъ-Барухъ, хорошо знакомый съ исторіей философіи, разбираетъ кромѣ того важнѣйшія проблемы религіозной философіи при помощи библейскаго текста и можетъ служить настоящимъ типическимъ образцомъ итальянскихъ библейскихъ экзегетовъ того времени. Современникомъ Баруха былъ *Элія изъ Пезары*, который впослѣдствіи переселился въ Палестину и изъ многочисленныхъ сочиненій котораго, кромѣ комментаріевъ къ «Іову» и «Пѣснѣ Пѣсней», осталось еще интересное описаніе его путешествія, изложенное въ видѣ письма изъ Фамагусты, что на островѣ Кипрѣ. Мидрашообразный комментарій ко всей Библіи написалъ въ Кремонѣ (1582) *Абрагамъ Менахемъ Гакогенъ изъ Порто*, ученикъ Левиты; комментарій этотъ озаглавленъ имъ «Mincha belulah» (Смѣшанный даръ), въ виду того, что онъ сопоставляетъ въ немъ различныя мнѣнія своихъ предшественниковъ. Въ этомъ комментаріѣ Абрагамъ Порто стремится прежде всего къ отысканію естественнаго смысла Писанія и не опасается при этомъ отступать отъ талмудической экзегетики и насмѣшливыхъ замѣчаній объ экзегетикѣ каббалистической. Тѣмъ не менѣе,

онъ, какъ и всѣ прочіе, крѣпко окруженъ сѣтями той самой мистики, надъ которой издѣвается. Отдѣльныя библейскія книги комментировали по старымъ образцамъ, не открывая никакихъ новыхъ точекъ зрѣнія, слѣдующіе писатели: *Іосифъ Конціо* въ Асти, который въ 1464 г. издалъ комментарій къ «Эсѳири» и кромѣ того изложилъ въ стихахъ исторію Юдиеи; *Шемая ди-Медина*, написавшій въ 1616 году подробное толкованіе къ «Притчамъ Соломона»; *Соломонъ б. Исаакъ Марини* въ Падуѣ, обнародовавшій въ 1652 году болѣе гомилетическаго характера разъясненіе пророка Исаіи; *Яковъ Ломброзо*, врачъ въ Венеціи, который въ 1639 г. выпустилъ въ свѣтъ прекрасное изданіе Библіи съ подробнымъ предисловіемъ и краткими филологическими разъясненіями, содержавшими также испанскій переводъ нѣкоторыхъ наиболѣе рѣдкихъ словъ; *Аронъ б. Давидъ Когенъ* изъ Рагузы, которому принадлежитъ отчасти филологическое, отчасти аллегорическое толкованіе Пятикнижія и нѣкоторыхъ другихъ частей Писанія, изданное въ 1657 г.; *Магалель Галлелуіа* въ Анконѣ, также написавшій въ 1600 г. комментарій къ Библіи и оставившій послѣ себя нѣсколько ученыхъ респонзъ; *Самуилъ Когенъ* изъ Пизы, написавшій сочиненіе о наиболѣе трудныхъ мѣстахъ Библіи, съ которыми связано рѣшеніе весьма важныхъ вопросовъ, какъ, напр., вопроса о томъ— заключается-ли въ «Екклезіастѣ» отрицаніе безсмертія, а въ «Іовѣ»—отрицаніе Провидѣнія и воскресенія, и, кромѣ того, сочинившій комментарій къ «Екклезіасту»; *Абрагамъ Когенъ* изъ Цанте, почтенный поэтъ и проповѣдникъ, написавшій оригинальное поэтическое изложеніе псалмовъ, которое онъ издалъ, съ приложеніемъ своего портрета, подъ названіемъ «Kehunath Abraham» (Священство Авраама); *Моисей Хефецъ* (*Джентиле*) въ Венеціи, написавшій философскій комментарій къ Пятикнижію подъ заглавіемъ «Melecheth Machschebeth», въ которомъ онъ обнаруживаетъ подробное знакомство какъ съ новѣйшей христіанской экзегетикой, такъ и съ естественными науками, математикой и философіей. Затѣмъ слѣдуетъ еще цѣлый рядъ послѣдователей, доходящихъ до порога новѣйшаго времени.

Болѣе важныя произведенія представляетъ еврейская письменность Италіи той эпохи по грамматикѣ, лексикографіи, археологіи, гомилетикѣ и этикѣ. Вслѣдъ за Азаріей ди-Росси являются три брата Провенцале: *Іуда, Моисей и Давидъ Провенцале* изъ Мантуи, изъ которыхъ первый объявляетъ еврейскую поэзію матерью поэзіи классической, между тѣмъ, какъ второй, подъ заглавіемъ «Bosem Kadmon» (Старый бальзамъ), написалъ

поэтическую грамматику по образцу Левиты, а третій, уважаемый проповѣдникъ, издалъ лексиконъ еврейскихъ словъ: «Dor Haflagah» (Родъ разсѣянія), въ которомъ онъ проводитъ оригинальную идею, будто всѣ языки и, по меньшей мѣрѣ, латинскія, греческія и итальянскія слова можно произвести изъ еврейскихъ. Дѣльнымъ грамматикомъ, на сколько ему, впрочемъ, не препятствуетъ при этомъ влеченіе къ Каббалѣ, является также *Иммануилъ б. Іекутіель* изъ Беневента въ своемъ сочиненіи «Livjat Chen» (Вѣнокъ прелести, 1557).

Болѣе важное значеніе имѣетъ *Соломонъ Норци* изъ Марціи, котораго оконченное въ 1626 г. сочиненіе «Minchat Schai» (Даръ Шая *), критическій комментарій библейскаго текста, заключаетъ въ себѣ цѣнныя критическія замѣчанія о Массорѣ, легшія въ основаніе многихъ позднѣйшихъ работъ. Норци пользовался болѣе чѣмъ 60-ю рукописными источниками, изъ которыхъ древнѣйшій восходитъ до 1272 года. Его работамъ оказалъ существенную услугу *Менахемъ Лонзано*, который уже старцемъ переселился изъ Іерусалима въ Италію въ 1618 г. и главное сочиненіе котораго «Schte Iadoth» (Двѣ руки) одинаково важно для грамматики, Массоры и лексикографіи. Оно заключаетъ въ себѣ дополненіе къ «Aruch» Натана б. Іехіиля, массоретскія статьи, археологическія изслѣдованія, этическія бесѣды, стихотворенія и преданія каббалистическаго оттѣнка. Но до сихъ поръ въ печати появилась первая часть и одна глава изъ второй части этого сочиненія. Въ сообщаемыхъ имъ преданіяхъ находится также заимствованная изъ древняго неизвѣстнаго Мидраша исторія шиллеровской «Bürgschaft» (Порука), которая въ своемъ странствованіи съ Востока вплоть до классической нѣмецкой литературы весьма мало видоизмѣнилась противъ первоначальнаго оригинала. Современникомъ Азаріи де-Росси былъ тоже *Іуда Мускато*, который, помимо своихъ собственныхъ дѣльныхъ трудовъ, не стѣснялся дѣлать значительныя заимствованія изъ болѣе древнихъ авторовъ, но который въ своемъ комментаріи къ «Al-Chazari» Іегуды Галеви и еще болѣе въ сборникѣ проповѣдей «Nefuzoth Iehuda» (Разсѣянья Іуды) заявилъ себя писателемъ глубокаго ума и широкаго образованія. Первая изъ его знаменитыхъ проповѣдей посвящена музыкѣ, за которой онъ признаетъ высокую миссію. Преданію объ арфѣ Давида онъ придаетъ прекрасное аллегорическое толкованіе, перенося все осно-

* Слово *Шай* составлено изъ первыхъ буквъ именъ автора: Шеломо Іедидія. *Ред.*

ванное на стихѣ псалмовъ проникновеніе во внутрь души Давида. Въ такомъ же родѣ Мускато [illegible]олнируетъ и другіе агадическіе и библейскіе разсказы. Его проповѣди обнаруживаютъ въ немъ необычайное знаніе слога Писанія и изящный вкусъ. Одновременно съ нимъ и нѣсколько позже отличаются своими ораторскими дарованіями: *Азарія Фиго*, вѣрнѣе—Фиччіо, въ Венеціи, авторъ превратившагося почти въ народную книгу сборника проповѣдей «Binah le-Ittim» (Мудрость временъ), прелестныя проповѣди «Дераши» (Рѣчи) котораго — числомъ 75 — въ виду ихъ религіозной теплоты и благодушной морали—сдѣлались любимыми и ими нерѣдко пользовались и въ позднѣйшее время. Затѣмъ, *Іаковъ б. Исаакъ Цагалонъ* въ Феррарѣ, рѣчи и произведенія котораго большею частью остались ненапечатанными. Онъ оставилъ послѣ себя медицинскіе сочиненія и переводы, еврейскую обработку «Summa teologiae» Ѳомы Аквитанскаго, а также рѣчи, какъ и темы для таковыхъ. Въ одномъ изъ этихъ сочиненій «Ozar Hachaj» (Сокровище жизни) онъ разсказываетъ, что онъ въ 1658 г., во время свирѣпствовавшей черной смерти, когда синагоги были закрыты, проповѣдовалъ собравшейся на улицѣ общинѣ изъ оконъ угловыхъ домовъ. *Яковъ Альбо* во Флоренціи, рѣчи котораго «Toldoth Iacob» (Рожденіе Іакова) въ свое время очень цѣнились, также какъ и *Іуда Перецъ*, *Исаакъ Кавалеро* и разные другіе, были превосходными ораторами, которые умѣли выражаться правильнымъ языкомъ и рѣчи которыхъ отличались умомъ научнымъ и образованіемъ.

Впрочемъ, религіозныя проповѣди произносились большею частью на языкѣ страны или родины. Только тѣ рѣчи, которыя предполагались для болѣе значительной публики, разрабатывались и издавались на еврейскомъ языкѣ. Однако, существуютъ какъ сборники, такъ и отдѣльныя рѣчи еврейскихъ проповѣдниковъ того времени—на языкахъ испанскомъ, португальскомъ и итальянскомъ.

Но область археологіи разрабатывалась съ особенною любовью. Наиболѣе значительнымъ авторомъ въ этомъ направленіи слѣдуетъ считать врача *Авраама б. Давида Порталеоне* (по еврейски «Schaar Haarje», Врата льва), жившій въ 1542—1612 г. въ Мантуѣ и написавшій тамъ свое обнаруживающее громадную эрудицію сочиненіе «Schilte Hageborim» (Щиты героевъ). Это наиболѣе значительное сочиненіе въ еврейской литературѣ на поприщѣ археологіи и памятниковъ весьма дѣльныхъ изслѣдованій. Оно обработано по 98 источникамъ, подробно распространяется о еврейскихъ древностяхъ, о Іерусалимскомъ храмѣ и его конструкціи, объ ал-

тарѣ, подсвѣчникѣ и столѣ храма, о священныхъ одеждахъ, жертвоприношеніяхъ, церемоніяхъ и пр. И въ своихъ медицинскихъ сочиненіяхъ онъ также съ пользою примѣняетъ свое знаніе еврейской археологіи, именно въ своемъ, посвященномъ герцогу Вильгельму Гонзаго въ Мантуѣ, сочиненіи «Три бесѣды о золотѣ» («Dialogi tres de auro»), въ которомъ онъ приписываетъ евреямъ первое употребленіе золота съ медицинскою цѣлью, что тогда часто практиковалось въ медицинѣ. Три латинскихъ сочиненія о медицинскихъ вопросахъ, принадлежащія этому мужу, происходящему изъ извѣстной семьи врачей, остались ненапечатанными. Его археологическимъ сочиненіемъ очень часто пользовались позднѣйшіе писатели, и оно также переведено было на латинскій языкъ.

Не смотря, однако, на такія заслуги, еврейскіе врачи, даже въ Италіи, подвергались враждебнымъ нападкамъ. Для защиты противъ такихъ, сыпавшихся со всѣхъ сторонъ, нападокъ, *Давидъ д'Асколи* сочинилъ—1559—латинскую апологію, направленную противъ обнародованнаго папою Павломъ IV декрета и приведшую автора въ тюрьму. Большій успѣхъ имѣло апологетическое сочиненіе *Давида де-Помисъ* (по еврейски — «Min Hatapuchim» — 1525 — 1580) изъ Венеціи, озаглавленное: «De medico hebraeo» (Объ еврейскомъ врачѣ). Въ двѣнадцати главахъ этого сочиненія ясно и рѣшительно опровергаются предразсудки противъ евреевъ и еврейскихъ врачей и отвергаются всѣ обвиненія противъ послѣднихъ. Обязанности еврейскаго врача исчисляются здѣсь по религіознымъ источникамъ и подтверждаются вѣскими изреченіями изъ Талмуда и Мидраша. Принципы, изъ которыхъ онъ исходитъ, суть слѣдующіе: 1) врачъ, въ качествѣ таковаго, никогда не сдѣлаетъ зла; 2) при примѣненіи врачебнаго искусства не можетъ быть рѣчи о различіи исповѣданія; 3) еврейская религія запрещаетъ злоупотреблять врачебнымъ искусствомъ; 4) еврейскій врачъ долженъ быть благочестивымъ человѣкомъ, и въ дѣйствительности онъ отличается благочестіемъ; 5) онъ не долженъ переходить въ другую религію, и такіе случаи дѣйствительно очень рѣдки; 6) какъ благочестивый, соблюдающій законы еврей, онъ никогда и никому не станетъ вредить; 7) христіанинъ — не есть врагъ еврея, а еврей—не врагъ христіанина; 8) христіанинъ поэтому не долженъ никогда презирать или преслѣдовать еврея; 9) согласно религіи и требованіямъ разума, христіанинъ долженъ любить еврея; 10) упреки, направленные противъ евреевъ и въ особенности противъ еврейскихъ врачей, лишены всякаго основанія и уже давно опровергнуты; 11) папа и многіе князья

расположены къ евреямъ.—Нѣтъ сомнѣнія, что сочиненіе это въ свое время обращало на себя вниманіе и разсѣяло появившіеся-было предразсудки противъ еврейскихъ врачей. И на поприщѣ еврейской письменности дѣйствовалъ Давидъ де-Помисъ оживляющимъ образомъ, при посредствѣ своего трехъязычнаго словаря—еврейскаго, латинскаго и итальянскаго языковъ— «Zemach David» (Отпрыскъ Давида), при составленіи котораго онъ много пользовался Кимхи, Натаномъ б. Іехіилемъ и Левитой, также при посредствѣ своего итальянскаго перевода «Екклезіаста» и многихъ другихъ экзегетическихъ и медицинскихъ сочиненій, рѣчей и изслѣдованій, изъ которыхъ упомянемъ здѣсь только о «Discorso à l'humana miseria», — произведеніи, трактующемъ о человѣческомъ несчастіи и о средствахъ къ его отвращенію. Произведеніе это приложено въ видѣ заключенія къ переводу Екклезіаста и разъясняетъ эту тему со многими доказательными ссылками на Библію.

Другіе еврейскіе врачи того времени также пріобрѣли себѣ имя на поприщѣ еврейской и итальянской литературы. Таковы братья *Іехіиль*, *Видаль* и *Моисей Алатино* въ Сполетто, которые писали на итальянскомъ и латинскихъ языкахъ и которыхъ итальянскій стиль современными имъ художественными судьями признается образцовымъ. Моисей Алатино перевелъ также нѣсколько греческихъ и арабскихъ философскихъ произведеній съ еврейскаго на итальянскій языкъ. Особенную славу въ качествѣ врача пріобрѣлъ марранъ *Аматусъ Лузитанусъ* (1511—1562), выдававшійся также своими медицинскими, историческими и ботаническими сочиненіями. Тѣмъ не менѣе и онъ, будучи глубокимъ старцемъ, вновь долженъ былъ взяться за страннической посохъ и убѣжать отъ папской инквизиціи на Востокъ. Изъ его сочиненій важнѣйшимъ должно считать его «Семь Центурій», въ каждой изъ которыхъ онъ излагаетъ сто случаевъ болѣзней и примѣненные имъ способы леченія, а изъ его открытій—клапанъ безформенныхъ венъ, которымъ онъ приближается къ ученію о циркуляціи крови. Братъ его *Элія Монталто* также только для вида принялъ христіанство и впослѣдствіи перешелъ обратно въ іудейство. Онъ также пріобрѣлъ извѣстность какъ врачъ и какъ естествоиспытатель и, кромѣ медицинскихъ сочиненій, оставилъ послѣ себя и теологическій трактатъ о 53-й главѣ Исаіи. Монталто долгое время былъ лейбъ-медикомъ королевы Маріи Медичи въ Парижѣ и неоднократно имѣлъ случай заступаться за свою религію и своихъ единовѣрцевъ.

То же самое можно сказать о всѣхъ еврейскихъ врачахъ и писателяхъ,

которые своими научными труд[illegible]оять [illegible]всецѣло на [illegible]ературной почвѣ своего отечества и уже не [illegible]дер[illegible] сношеній съ религіозными изслѣдованіями. Но [illegible] [illegible]рта проходитъ по всѣмъ ихъ трудамъ, какъ вообще [illegible] прои[illegible]того времени, которыя не носятъ на себѣ ясно опредѣленнаго отпечатка и которыхъ безостановочная производительность до того расширена на различныхъ и другъ отъ друга отдаленныхъ поприщахъ и имѣетъ такой общій характеръ, что трудно, если не невозможно, распредѣлить ихъ по извѣстнымъ направленіямъ или по ихъ выдающимся представителямъ. Поэтому мы ограничимся тѣмъ, что для характеристики того вѣка упомянемъ здѣсь лишь о самыхъ выдающихся его движеніяхъ. Они вращались преимущественно на поприщахъ полемическомъ и апологетическомъ въ пользу преслѣдуемой племенной религіи, а также на поприщахъ археологіи, этики и поэзіи, отчасти тоже и переводовъ философскихъ сочиненій. Изъ апологетическихъ сочиненій самое важное—«Nomologia», написанное въ 1625 г. *Иммануиломъ Абоабомъ* на испанскомъ языкѣ для защиты іудаизма. Иммануилъ переселился изъ Порто въ Венецію, гдѣ онъ въ смѣлой рѣчи защищалъ іудаизмъ предъ сенатомъ и народомъ и затѣмъ работалъ 10 лѣтъ надъ своимъ вышеупомянутымъ сочиненіемъ, составляющимъ удачную защиту и вмѣстѣ съ тѣмъ исторію еврейской традиціи въ смыслѣ древнихъ преданій. Къ этой же извѣстной фамиліи, предокъ которой Исаакъ Абоабъ уже занималъ выдающееся положеніе въ еврейской литературѣ, принадлежалъ также *Самуилъ Абоабъ*, раввинъ въ Венеціи, который въ свое время почитался какъ талмудическій авторитетъ и который, кромѣ юридическихъ респонзъ, написалъ также этическое сочиненіе «Sefer Hasichronoth» (Книга воспоминаній); затѣмъ, его преемникъ *Іаковъ Абоабъ*, который занимался археологіей и естественными науками, какъ дилетантъ, и переписка котораго съ не-еврейскими учеными не лишена значенія для исторіи литературы.

Апологетическимъ цѣлямъ служило также превосходное защитительное сочиненіе *Симона Луццато*, котораго «Discorso circa il Stato degl' Hebrei» (Трактатъ о положеніи евреевъ) продиктованъ искреннимъ стремленіемъ къ истинѣ и справедливой критикой и равномѣрно распредѣляетъ свѣтъ и тѣни. Луццато отнюдь не скрываетъ недостатковъ своихъ единовѣрцевъ, но онъ является умѣлымъ защитникомъ ихъ справедливаго дѣла, которое онъ изъ экономическихъ и гуманныхъ мотивовъ горячо и энергически рекомендуетъ вниманію Венеціанской республики. Прежде всего онъ обращается къ національно-экономическимъ причинамъ и въ виду того, что

торговля большею част[illegible] в рукахъ чужеземцевъ, что благосостояніе государства пад[illegible] преданные государству евреи способны поднять [illegible] достигнуть Венеціи важныя выгоды, ученый авторъ рекомендуетъ ихъ покровительству гордой морской республики. И этому ученому раввину принадлежитъ также парабола «Socrate», которая въ свободомыслящемъ духѣ анализируетъ отношеніе вѣры къ наукѣ съ точки зрѣнія маймонидовской раціоналистической школы — предпріятіе, которое въ то время господства Каббалы и религіознаго формализма считалось чуть ли не ересью. Сочиненьице это посвящено дожу и сенату Венеціи. Поименованный уже *Іаковъ Ломброзо* написалъ—1640—полемическое сочиненіе «Въ защиту іудаизма» противъ Гуго Гроція, которое не осталось безъ вліянія. Чѣмъ болѣе еврейскіе ученые усвоивали себѣ элементы общаго образованія, тѣмъ болѣе они были въ состояніи и тѣмъ усерднѣе они брали на себя трудъ—отвергать нападки противъ евреевъ на всѣхъ поприщахъ и на всѣхъ языкахъ.

Эти полемическія и апологетическія произведенія тѣсно связаны съ этическими и моральными народными книгами и нерѣдко даже содержатъ въ себѣ одно и другое, такъ какъ одновременно съ защитой соединяютъ и положительное поученіе о законѣ, воззванія къ нравственной и религіозной жизни, какъ, напр., вышеупомянутыя сочиненія обоихъ Абоабовъ, Іакова Цагалона и др. Такое же сочиненіе на исторической подкладкѣ написалъ также *Исаакъ Кардозо* изъ Сероліко въ Испаніи въ концѣ XVII столѣтія, подъ заглавіемъ «Las Excellencias y calumnias de los Hebreos» (Достоинства евреевъ и клеветы противъ нихъ). На основаніи историческихъ документовъ Кардозо умѣло опровергаетъ многія обвиненія противъ евреевъ и указываетъ послѣднимъ высокое положеніе въ человѣческомъ обществѣ, положеніе, которое можетъ быть оспариваемо лишь подъ вліяніемъ предразсудковъ. Въ полемической литературѣ еврейскаго племени сочиненіе Кардозо, заслуживающаго также извѣстность какъ писатель философскій и медицинскій и какъ поэтъ — онъ также произнесъ надгробную рѣчь надъ могилой Лопе де-Вега — есть одно изъ наиболѣе содержательныхъ. Тѣмъ не менѣе и онъ долженъ былъ убѣжать отъ преслѣдованій инквизиціи.

Если такимъ образомъ лучшіе люди еврейскаго племени работали для того, чтобы охранять славу іудаизма по отношенію къ внѣ стоящимъ, то рядомъ съ ними выступали не менѣе дѣльные ученые, которые стараются

укрѣплять состояніе еврейской общины и с[illegible]овать распространенію еврейской науки. Такъ, *Самуилъ б. Э[illegible]рхеволти* изъ Падуи въ своей грамматикѣ еврейскаго языка [illegible] Habosem» (Грядка пряностей) пытался дать полную исторію и ученіе о формахъ еврейской поэзіи, которая вмѣстѣ съ тѣмъ заключаетъ въ себѣ его собственные превосходные поэтическіе образцы и построена на научномъ основаніи. И онъ также приписываетъ стиху библейской поэзіи рифму и метрику, но рѣшительно возстаетъ противъ переложенія религіозныхъ пѣсенъ на свѣтскія мелодіи, что тогда часто практиковалось въ Италіи, и исчисляетъ 22 метрическихъ нормы еврейской поэзіи, которыя поэтъ имѣетъ принимать, смотря по характеру стихотворенія. Его собственная поэзія свидѣтельствуетъ больше о его художественной виртуозности, чѣмъ о поэтическомъ чувствѣ. Но это уже болѣе не средневѣковой Музивъ, а свободное подражаніе еврейскаго стиха, которое можно встрѣтить у всѣхъ тогдашнихъ ново-еврейскихъ писателей, которые предпочитали болѣе свободное движеніе и свѣтское образованіе рабскому принужденію—идти по торной дорожкѣ старыхъ образцовъ. Археволти составилъ также оглавленіе цитатъ къ «Aruch'у», еврейскій письмовникъ и написалъ еще нѣкоторыя другія сочиненія, между прочимъ «Degel Ahabah» (Знамя любви), «нравственно-серьезную поэзію, обращенную къ преданному наслажденіямъ свѣтскому человѣку». *Рафаилъ Раббеніо* изъ Падуи также издалъ нѣсколько полемическихъ сочиненій, съ цѣлью доказать, что еврейская поэзія имѣетъ прочно сложившуюся метрику. Правда, что еврейская поэзія того времени воспринимала новые формы и образцы изъ поэтическихъ произведеній страны, по которымъ она развивалась, но эти формы и образцы все-таки остались чуждыми ея духу и никогда не могли вкоренить право гражданства въ Іудеѣ. Поэтому поэтическія попытки, которыя почти всѣ написаны по образцамъ тогдашней итальянской поэзіи, будь это по формѣ или содержанію, не могутъ претендовать на оригинальность. Еще менѣе основательно было бы придать этимъ разбросаннымъ, безъ особеннаго плана предпринятымъ попыткамъ значеніе новоклассической поэтической школы, которая подъ воздѣйствіемъ новой западной культуры и классической поэзіи могла бы постепенно придавать ново-еврейской поэзіи совершенно иной характеръ. Только относительно формы и стиховъ обнаруживается это вліяніе. Являются риѳмованныя переложенія библейскихъ книгъ, даже грамматики и календари,—мало того, даже Талмудъ и обрядовые кодексы излагаются стихами. Вообще же

поэзія вращается на эт[illegible]ическомъ поприщахъ, пока вліяніе итальянской изящно[illegible] не передаетъ и ей новыхъ сюжетовъ. Уже раньше романтичес[illegible] Испаніи сильно привлекала марранов, которые и въ изгнаніи о[illegible]лись вѣрными ихъ бывшему отечеству. Послѣдній испанскій трубадуръ *Антоніо де-Моро* былъ еврей-старьевщикъ изъ Кордовы и первый испанскій драматургъ *Родриго де-Кота* былъ марранъ изъ Севилы, которому приписывается авторство «Celestina», одного изъ любимѣйшихъ произведеній старо-испанской литературы. Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго въ томъ, что изгнанники и враги отъ родины сохранили приверженность къ Испаніи, къ ея литературѣ и поэзіи,— единственное, чего не былъ въ состояніи лишить ихъ никакой великій инквизиторъ; но они въ то же время очень быстро освоились и съ литературой гостепріимно принявшаго ихъ новаго отечества и долгое время образовывали собою посредствующее звено между испанскою и итальянскою письменностью. Прошло едва полвѣка съ тѣхъ поръ, какъ евреи переселились изъ Португаліи въ Италію, и въ 1567 г. еврей *Соломонъ Ускве* уже является переводчикомъ Петрарки на испанскій языкъ и пишетъ оды на языкѣ итальянскомъ. Современными ему художественными критиками Ускве особенно прославляется за этотъ именно переводъ любимаго національнаго поэта Италіи. По ихъ отзывамъ, онъ вѣрно передалъ не только ритмъ, но и размѣръ слоговъ и изящную форму сонетовъ, канцинъ, мадригаловъ и секстинъ Петрарки. Итальянскую оду о шести дняхъ творенія Ускве посвятилъ впослѣдствіи канонизированному кардиналу Барромео, который былъ свободомыслящимъ покровителемъ изящныхъ искусствъ, а свой переводъ Петрарки онъ посвятилъ Александру Фарнезе, владѣтелю Пармы и Піаченцы. Но поэтическая дѣятельность Ускве замѣчательна еще въ другомъ отношеніи. Онъ является первымъ еврейскимъ драматургомъ со времени Іезекіилоса изъ Александріи. Драма, сама по себѣ не соотвѣтствующая духу Востока, въ особенности среди евреевъ никогда не находила себѣ особенной симпатіи. Лишь подъ вліяніемъ вновь возбужденной драматической жизни въ Испаніи и Италіи, драмы начинаютъ появляться и въ еврейской литературѣ. Вмѣстѣ съ *Лазаремъ Грачіано*, вообще малоизвѣстнымъ еврейскимъ поэтомъ, Ускве обработалъ первую еврейскую драму на испанскомъ языкѣ «Esther». Исторія Эсѳири съ давнихъ временъ представляла матеріалъ къ веселымъ праздничнымъ представленіямъ, прославлявшимъ день «Пурима» (Гамана). Весь юморъ и вся сатира, въ теченіе

среднихъ вѣковъ, скрывались въ этихъ [illegible] шуткахъ и сатирическихъ переложеніяхъ. Понятно поэтому, что [illegible]й драматургъ избралъ именно этотъ любимый сюжетъ, чтобы [illegible] его посредствомъ художественной поэзіи. Длинный рядъ подобныхъ же попытокъ слѣдуетъ за этой первой драмой, которою Соломонъ Ускве завоевалъ себѣ одинаковое мѣсто съ Самуиломъ Ускве, своимъ современникомъ и сородичемъ, и явился достойнымъ дѣятелемъ еврейской литературы.

Но уже въ цвѣтущіе дни «Возрожденія», прежде чѣмъ масса испанскихъ изгнанниковъ успѣла прибыть въ Италію, еврейскіе писатели уже принимаютъ дѣятельное участіе въ національной литературѣ послѣдней. Первые извѣстные итальянскіе сонеты принадлежатъ *Іудѣ де-Соломоне* изъ Мантуи (1504), но уже въ срединѣ XIV столѣтія *Джустина Леви Перотти* написалъ итальянскій сонетъ въ честь Петрарки. И въ переводахъ древнихъ поэтовъ на итальянскій и еврейскій языки они впослѣдствіи участвовали съ большимъ успѣхомъ. «Овидіевы превращенія» переведены еврейскими октавами *Саббатаемъ Хаимомъ Марини* изъ Падуи; другіе перевели Данте, Петрарку и Метастазіо на священный для нихъ еврейскій языкъ, а еврейскія пѣсни и исторіи—на дорогой для нихъ языкъ итальянскій, какъ, напр., упомянутый уже *Іосифъ Конціо* изъ Асти, который въ своемъ «Canto di Judit»—1628 г. — переложилъ въ итальянскіе стихи агадическую исторію этой геройской дѣвушки, между тѣмъ какъ *Іаковъ б. Узіелъ*, марранъ въ Венеціи, свою еврейскую героическую поэму въ двѣнадцати пѣсняхъ, озаглавленную «Давидъ», написалъ еще на языкѣ своей испанской родины. Съ такимъ же успѣхомъ поэты и ученые, какъ Балмесъ, Сфорно, Мантино, Давидъ де-Помисъ и др., пользовались языкомъ латинскимъ. Марранъ *Іаковъ Флаво*, подъ псевдонимомъ Дидакусъ Пиррусъ, сдѣлался однимъ изъ самыхъ прославленныхъ латинскихъ поэтовъ того времени. Впервые послѣ долгаго времени, и еврейскія женщины вновь принимаютъ теперь участіе въ поэзіи своего племени. *Дебора Аскарелли*, изъ Рима, перевела на итальянскій языкъ гимны изъ дидактическаго стихотворенія Моисея Ріети подъ заглавіемъ: «Il tempio», Пѣсни раскаянія, Бахіи ибнъ-Пакуды и Іакова б. Ниссима. Одинъ еврейскій поэтъ, намекая на нѣкую еврейскую поэтессу, отступившую отъ іудейства, обращается къ ней съ слѣдующимъ восклицаніемъ:

Пусть другіе воспѣваютъ великіе трофеи,
Твоя же пѣснь будетъ вѣчно звучать въ честь твоего племени!

Еще болѣе выдается младшая современница, *Сара Копіа Сулламъ* (1641) изъ Венеціи,—свѣтлый образъ на еврейскомъ Парнасѣ. Къ сожалѣнію, изъ ея твореній извѣстны лишь очень немногія, но и эти немногія совершенно достаточны для того, чтобы оцѣнить ея умъ и ея характеръ. Генуэзскій священникъ Ансальдо Чеба написалъ стихотворный эпосъ «Esther», который Сара прочла съ особеннымъ восхищеніемъ. Она была настолько восхищена этимъ чтеніемъ, что написала автору восторженной благодарности письмо за то высокое наслажденіе, которое доставило ей его сочиненіе. Вслѣдъ затѣмъ началась весьма оживленная и интересная переписка между старѣющимся священникомъ и цвѣтущей дѣвушкой, превратившаяся въ концѣ концовъ въ попытку къ обращенію. У экзальтированнаго священника идея эта превратилась въ страсть, которая завладѣла имъ всецѣло. Онъ пускаетъ въ ходъ всѣ чары діалектики и лести, чтобъ обратить еврейскую дѣвушку — но напрасно. Она только съ трудомъ соглашается читать Новый Завѣтъ и разрѣшаетъ ему молиться за ея обращеніе. Когда читаешь основанія, которыя она противупоставляетъ Чебѣ въ своей непоколебимой приверженности іудаизму, то нельзя не признать какъ ея проницательный умъ, такъ и ея поэтическое дарованіе и знакомство съ религіозными источниками и главнѣйшими философскими сочиненіями. Но Ансальдо до самой своей смерти не отказывался отъ надежды добиться обращенія этой прекрасной души. Такъ какъ онъ не въ состояніи былъ побороть ея умъ, то пытался дѣйствовать на ея сердце—но и это было тщетное усиліе. Въ стихахъ и прозѣ онъ не мечталъ ни о чемъ иномъ, какъ только о приведеніи Сары въ лоно церкви. Сару между тѣмъ постигло большое горе. Молодой итальянскій священникъ Балтазаръ Бонифачіо изъ Ровиго, въ трактатѣ о безсмертіи души, выступилъ противъ Сары съ обвиненіемъ, что она отрицаетъ это ученіе, равно священное для еврейства и христіанства. Обвиняемая поднялась съ одра болѣзни и въ два дня написала протестъ, въ видѣ своего «profession de foi»,—протестъ, который отразилъ это обвиненіе неопровержимыми доказательствами, разрушительною діалектикой и уничтожающею сатирой. Кромѣ нѣсколькихъ сонетовъ — это единственное, что сохранилось изъ твореній этой писательницы.

Со смертью Ансальдо Чебы прекращаются дальнѣйшія извѣстія о Сарѣ. Чѣмъ она кончила—неизвѣстно; но такъ какъ она и послѣ своей смерти прославлялась еврейскими и итальянскими поэтами, то слѣдуетъ предполо-

жить, что и дальнѣйшая дѣятельность ея не отставала отъ прежней ея жизни.

Между еврейскими поэтами тогдашней эпохи имѣются лишь немногіе, которые ушли далѣе искусственнаго риемованія и поднялись до дѣйствительнаго поэтическаго творчества, какъ *Самуилъ Акревальти*, *Менахемъ Лонзано*, *Іаковъ Фано*, *Моисей Каталано*, оставившій брачный гимнъ, написанный въ перемежку итальянскими и еврейскими стихами, *Леонъ дель Бене* изъ Феррары, который, кромѣ философскихъ и богословскихъ трактатовъ, писалъ также и стихотворенія подъ заглавіемъ: «Iehuda Mechokeki» (Іуда, мой возлюбленный) *, *Іаковъ* и *Эммануилъ Франчезе*—«Диванъ» перваго еще и теперь находится въ рукописи ** и, по обычаю того времени, содержитъ въ себѣ діалогъ о достоинствѣ женщины, а затѣмъ свадебные гимны и сатирическія надгробныя надписи — *Исаакъ Кантарини* изъ Падуи,—но особенно *Моисей Закуто* и *Іаковъ Олмо*, въ сочиненіяхъ которыхъ наиболѣе рельефнымъ образомъ отражается связь еврейской поэзіи съ итальянской поэзіей эпохи «Возрожденія».

Моисей Закуто создалъ первую еврейскую драму ***—и въ этомъ заключается его значеніе для еврейской литературы. Его драма «Iesod Olam» (Основа міра) описываетъ страданія, которыя Авраамъ, изъ-за своего монотеизма, претерпѣвалъ среди идолопоклонниковъ. Закуто опирается при этомъ на гаггадическомъ преданіи, что Авраамъ смѣло и безъ боязни выступалъ противъ языческаго міража и нисколько не задумывался надъ тѣмъ, чтобъ жертвовать жизнью за свою вѣру. Такой праведникъ, по талмудическому толкованію одного изреченія «Притчей» — составляетъ собою основу міра. Что драма Закуто есть сочиненіе тенденціозное—въ этомъ можно быть увѣреннымъ, хотя этимъ нисколько не умаляется достоинство его поэмы. Весьма понятно, что поэтъ, въ тѣ дни все увеличивающихся преслѣдованій, хотѣлъ представить своимъ единовѣрцамъ возвышенный образецъ, который дѣйствовалъ бы на нихъ ободряющимъ и поддерживающимъ образомъ. Разумѣется, что эта первая драматическая попытка лишена была еще всѣхъ развитыхъ поэтическихъ формъ. Она состоитъ изъ діалоговъ,

* Чит.: мой законодатель. *Ред.*

** Частью напечатанъ въ сборникѣ, издаваемомъ обществомъ „Мекице Нардамимъ“. *Ред.*

*** Покойный Р. Н. Рабиновичъ (изъ Мюнхена) указалъ на древнѣйшія драматическія сочиненія въ еврейской литературѣ. *Ред.*

молитвъ и пѣсней съ измѣняющимся размѣромъ, въ которыхъ, однако, нѣтъ недостатка ни въ поэтическомъ чувствѣ, ни въ лирическихъ красотахъ. Нерѣдко поэтическое выраженіе возвышается до истиннаго вдохновенія и поэтической ясности. Если Закуто, который, впрочемъ, рѣшительно склонялся на сторону каббалистическаго раввинизма, въ этой драмѣ, по всей вѣроятности, пользовался классическими образцами, то относительно слѣдующаго его поэтическаго произведенія такое пользованіе не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Это—поэтическое описаніе ада, на которое Inferno Данте имѣло существенное вліяніе. Но это вліяніе обнаруживается лишь въ основной мысли этой пьесы: сама же идея проведена въ специфически еврейскомъ духѣ и всецѣло покоится на воззрѣніяхъ Гаггады * Потрясающее преданіе служитъ мотивомъ пьесы: ангелъ смерти стучится въ гробъ ново-похороненнаго, который вновь получаетъ свою душу и свои чувства, но мысли и рѣчи котораго составляютъ собою лишь безсвязную смѣсь неясныхъ представленій и воспоминаній. На всѣ его вопросы о будущемъ демонъ отвѣчаетъ всякій разъ сардоническимъ эхо его послѣдняго слова—и это эхо составляетъ въ то же время ужасный отвѣтъ на его мучительный вопросъ. Въ массѣ иронической, все увеличивающейся игры словъ онъ, наконецъ, рисуетъ грѣшному контрастъ между земною жизнью и будущею, которая ждетъ его отъ Страшнаго Суда. Въ заключеніе — гробъ опускаютъ въ глубины ада и предъ несчастнымъ грѣшникомъ открываются вмѣстилища его будущихъ мученій—семь отдѣленій ада. Многочисленные демоны окружаютъ его гробъ и имъ овладѣваетъ предчувствіе его будущихъ мытарствъ. Вотъ основа Закутовскаго Inferno, который онъ назвалъ «Tofte Arukh» и написалъ въ 185 пятистрочныхъ строфахъ. Мы уже упомянули, что Закуто былъ адептомъ новѣйшей Каббалы, праздновавшей тогда свои роскошнѣйшія оргіи, и понятно поэтому, что выборъ такой матеріи прельщалъ мистика въ такой же мѣрѣ, въ какой привлекалъ его образецъ итальянскаго поэта. Разница только въ томъ, что за

* Закуто не имѣлъ надобности заимствовать основную идею у Данте, такъ какъ въ древне-раввинской литературѣ находится „Сказаніе о р. Іешуа бенъ Леви", которое по справедливости было названо прототипомъ *Divina Comedia*. Если предположеніе С. Д. Луццатто справедливо, что другъ Данте Manoello тождественъ съ Иммануиломъ Роми (авторомъ *Махберотъ*), то, быть можетъ, отъ сего послѣдняго геніальный итальянскій поэтъ и узналъ про раввинское сказаніе. Этому не противорѣчитъ обстоятельство, что впослѣдствіи Иммануилъ подражалъ Данте въ своемъ „*Махберетъ гатофетъ ве-эденъ*". *Ред.*

его адомъ не послѣдовалъ рай и что ему недоставало несравненной творческой силы Данте для того, чтобы изложить весь міръ его идей въ поэмѣ, которая могла быть чествуема какъ благороднѣйшее свидѣтельство цѣлаго міросозерцанія.

Закуто писалъ еще многое другое; существуютъ еще его гимны, пѣсни и проповѣди, но также и комментаріи къ Зогару и Мишнѣ, каббалистическіе словари и письма, респонзы и методологическіе трактаты—въ пестрой смѣси. Какъ относительно драмы, такъ и относительно дидактическихъ стихотвореній онъ нашелъ себѣ преемниковъ. Едва тридцать лѣтъ послѣ его смерти появилось сочиненіе итальянскаго поэта *Іакова-Даніила Олмо* изъ Феррары (1557) «Eden Arukh» (Приготовленный рай для праведныхъ), которое можетъ считаться произведеніемъ однороднымъ съ его Inferno и которое создано подъ его вліяніемъ, какъ и подъ вліяніемъ «Divina Comedia». Уже современники признали однородность этихъ произведеній и потому они были изданы вмѣстѣ въ одномъ томѣ въ 1744 г., въ Венеціи. Поэма Олмо, состоящая изъ 277 строфъ, также составляетъ собою поэтическую обработку гаггадической традиціи. Онъ описываетъ небо и рай необычайно яркими красками, какъ Закуто свой адъ, но у него не хватаетъ поэтической силы, необходимой для того, чтобы совладать съ такимъ грандіознымъ матеріаломъ. Умирающій праведникъ въ моментъ смерти обращается съ рѣчью къ горюющему семейству: онъ знаетъ, что въ гробъ не провожаетъ его ни одно изъ его дѣлъ, которое могло бы защищать его предъ судомъ Бога, къ которому онъ поэтому возноситъ свою молитву. Въ чудномъ видѣніи предъ нимъ открываются врата неба, открытыя его молитвой, и глазамъ его представляется великолѣпіе рая. Ангелы привѣтствуютъ его тамъ и славословятъ милосердіе Господа и радости блаженства потокомъ прелестнѣйшей игры словъ. Видѣніе заключается тѣмъ, что праведный еще разъ возвращается къ жизни и передаетъ чудеса, которыя онъ видѣлъ. Послѣ этого три хора ангеловъ встрѣчаютъ оставляющую земное покрывало душу его священными привѣтствіями,—отраженіе Божьяго величія—Schechinah—зоветъ ее ласковымъ голосомъ изъ узъ тѣла; любовнымъ поцѣлуемъ Шехины душа освобождается отъ тѣла и проходитъ по равнинамъ рая. Пораженная чудесами семи отдѣленій Эдема, она возноситъ свои молитвы къ милосердію Божьему и въ пророческихъ видѣніяхъ предсказываетъ блестящую будущность Израиля и возстановленіе Іерусалима, какъ видимой столицы Господа.

Всѣ эти разнообразныя попытки на поприщѣ поэзіи и науки несо-

именно указывают на могучее вліяніе, которое имѣла на еврейскую письменность итальянская литература эпохи «Возрожденія»—вліяніе, которое продолжается еще тогда, когда это теченіе уступило мѣсто другимъ стремленіямъ и обнаруживается уже только на поприщѣ искусства. Идеальнымъ вожделѣніямъ народа явилось на смѣну рѣзкое отрезвленіе; стремленіе къ церковнымъ реформамъ вело въ темницу или на костеръ; поэзія сдѣлалась подражательницей или даже слугою чужихъ господъ. «Все, что могла дать живая фантазія, мелодичный языкъ и раскошный колоритъ, все это можно было еще найти въ картинахъ и поэмахъ итальянцевъ, но энергія и мужественность въ выраженіи своихъ чувствъ, сила и прагматичность дикціи, смѣлость и огненность въ выполненіи, все это иссякло вмѣстѣ съ исчезновеніемъ сознанія свободы и безопасности, вызваннаго пользованіемъ гражданской свободы». И въ еврейской письменности Италіи въ теченіе XVII и XVIII столѣтій не трудно найти аналогію съ только что обрисованнымъ состояніемъ итальянской умственной жизни. Вѣкъ такихъ религіозныхъ мучениковъ какъ Джордіано Бруно и Галилео Галилеи производитъ и въ еврейскомъ лагерѣ такіе характеры, которые могутъ быть разсматриваемы какъ мученики стремленія къ просвѣщенію въ борьбѣ съ все возрастающимъ отупленіемъ и побѣдоноснымъ суевѣріемъ * и къ которымъ долженъ быть прилагаемъ масштабъ тогдашнихъ отношеній. Правда, мужи эти не обнаруживаютъ геройства мученичества; они не восходили на костеръ и не подвергались даже религіозному отлученію, но они въ тиши истекали кровью вслѣдствіе противорѣчія между ихъ умственною жизнью и теченіемъ времени и изнемогали въ печальной и безутѣшной двойственной жизни, которую они вынуждены были вести. Такого рода существованіе не въ состояніи произвести истинно великіе характеры, но только тотъ станетъ осуждать этихъ мужей за ихъ двойственность и нерѣшительность, кто не въ состояніи обнять историческимъ взоромъ теченія

* Очевидно, что желаніе найти аналогію во что бы то ни стало завлекло автора далеко за предѣлы дѣйствительности и заставило его наложить слишкомъ густыя краски, такъ какъ никакой безпристрастный человѣкъ не увидитъ мучениковъ ни въ Леонѣ де Моденѣ, который, не смотря на свой образъ мыслей и дѣяній, преспокойно остался во всю жизнь почитаемымъ раввиномъ, ни въ Соломонѣ дель Медиго, который, будучи вполнѣ независимымъ отъ евреевъ профессоромъ и врачомъ, добровольно пишетъ апологіи Каббалѣ, и не только теоретической, но и практической, безъ всякаго внутренняго убѣжденія.

Ред.

тогдашняго времени и не обладаетъ способностью тонкаго психологическаго анализа сущности и измѣнчивости человѣческой природы.

Іегуда Арія Модена—называемый также Леонъ де Модена—(1571—1648), былъ именно такой мужъ, который можетъ служить характеристическимъ выраженіемъ теченій тогдашней эпохи. Во всю свою жизнь онъ постоянно колебался между суевѣріемъ и невѣріемъ, между страстями и борьбою противъ нихъ, между философіей и раціонализмомъ, между просвѣщеніемъ и Каббалой. Такая жизнь необходимо должна уничтожить всякія внутреннія чувства, и на самомъ дѣлѣ Леонъ де Модена является именно въ малоблагопріятномъ свѣтѣ если не имѣть постоянно предъ глазами характеръ тогдашней эпохи, въ которую онъ сталъ такимъ человѣкомъ — эпохи рѣзкой реакціи послѣ быстраго и всеобщаго умственнаго возрожденія, — эпохи, въ которую единичныя личности возстаютъ противъ господствующаго теченія времени, другія же должны были погибнуть въ постоянныхъ противорѣчіяхъ. Только этими отношеніями и можно объяснить загадочную двойственность Леона де Модены. По его внѣшней жизни и по сочиненіямъ, которыя онъ признаетъ своими — это вѣрующій итальянскій раввинъ, но во внутреннемъ своемъ міросозерцаніи, какъ обнаруживается это въ тайно сохранившихся вплоть до позднѣйшаго времени произведеніяхъ, это самый рѣшительный противникъ традиціи; онъ пищетъ стихи и трактаты противъ игры, а самъ—страстный игрокъ; онъ громитъ Каббалу, а самъ приготовляетъ амулеты и пишетъ симпатическіе рецепты. Онъ такъ тщательно умѣетъ скрывать свои сомнѣнія, что никто рѣшительно не замѣчаетъ насмѣшника изъ-за личины почтеннаго рабби. О такой натурѣ можно сожалѣть, но симпатію она пріобрѣсти не можетъ. Но интересъ къ сочиненіямъ Леона де Модены растетъ по мѣрѣ того, какъ ближе подходишь къ этому замѣчательному явленію. Приходишь въ изумленіе отъ эластичности этого ума и отъ рѣдкой силы сохранять столь рѣзкій контрастъ между наружнымъ и внутреннимъ человѣкомъ. Сочиненія его, такимъ образомъ, раздѣляются на два противоположныхъ направленія. Уже въ молодости онъ въ формѣ діалоговъ написалъ сочиненіе противъ игры «Sur-me-Rah» (удаляйся отъ зла!) и до глубокой старости онъ былъ преданъ этой страсти. Извѣстная книга о шахматахъ «Maadanne Melekh» (лакомства короля), которую ошибочно приписывали Іедаіи Пенини, хотя она изображаетъ новѣйшую шахматную игру, по всей вѣроятности, также принадлежитъ этому автору, который на этомъ поприщѣ, какъ извѣстно, имѣлъ уже, впрочемъ, предшественниковъ. Во время своего раввин-

ства въ Венеціи онъ написалъ главное свое сочиненіе противъ Каббалы «Ari Nohem» (Рыкающій Левъ) и полемическій трактатъ противъ переселенія душъ «Ben Dawid» (Сынъ Давида), находившій себѣ отзвукъ въ развитіи идеи новѣйшей Каббалы, но въ то же время и составленное изъ старыхъ источниковъ собраніе симпатическихъ рецептовъ подъ заглавіемъ: «Sod Iescharim» (Тайна Праведныхъ). Въ то время, какъ онъ тамъ яснымъ взоромъ обнимаетъ іудаизмъ и его исторію, онъ здѣсь является приверженцемъ суевѣрія того времени, нелѣпостей астрологіи и алхиміи. Но важнѣе всего его талмудическія и антиталмудическія сочиненія. Уже въ оглавленіи къ собранію Аггадъ подъ названіемъ «En Jacob» (Глазъ Іакова), тихими шагами, но тѣмъ не менѣе довольно замѣтно выступаетъ уже извѣстное реформаторское стремленіе. Еще рѣзче выступаетъ это стремленіе въ сочиненіи «Magen we-Zinah» (Щитъ и Панцырь), которое онъ, по всей вѣроятности, самъ перевелъ на итальянскій языкъ. Въ этомъ сочиненіи онъ опровергаетъ 11 тезисовъ, присланныхъ ему изъ Гамбурга, и является въ то же время апологетомъ талмудическаго еврейства и открыто выступаетъ противъ вольнодумства, среди этихъ тезисовъ установившее и такіе, которые совершенно уничтожаютъ устную традицію. Опроверженіе Іуды гораздо слабѣе, чѣмъ это можно было ожидать при его дарованіи. Оно опирается на томъ фактѣ, что синайское Откровеніе одно было недостаточно, чтобы основать еврейскую религію; поэтому является необходимость въ устной традиціи. Можно почти думать, что эта апологія скорѣе является обвиненіемъ противъ традиціи, которую раввинъ венеціанскій *долженъ* былъ признать, и предположеніе о томъ, что и 11 тезисовъ принадлежатъ самому Леону Моденѣ, пріобрѣтаетъ тѣмъ болѣе вѣроятности, когда читаешь написанное имъ девять лѣтъ спустя сочиненіе, появившееся лишь нѣсколько десятковъ лѣтъ тому назадъ подъ названіемъ «Bechinath Hakabbalah» (Анализъ Традиціи), и заключающее въ себѣ рѣзкія нападки на традицію «Kol Sakhal» (Голосъ Глупца) и краткое возраженіе противъ нихъ «Scha'agath Arje» (Рыканіе Льва). Но и нападки, и защита принадлежатъ Леону Моденѣ! Онъ хотя и выставляетъ какого-то равви Амитая бенъ Іедаіа ибнъ Разъ изъ Алкалы авторомъ, написавшимъ это сочиненіе 120 лѣтъ предъ тѣмъ, но до очевидности доказано, что Іуда самъ написалъ это сочиненіе, въ которомъ онъ излилъ все свое давно скрываемое неудовольствіе на талмудическое еврейство. Тяжкія обвиненія онъ возводитъ здѣсь противъ Талмуда и его приверженцевъ: традицію онъ прямо объявляетъ грѣховною и опасною; религіозные обряды онъ осыпаетъ насмѣш-

ками и глумленіемъ. Мало того, онъ даже не останавливается на устной традиціи; онъ дерзаетъ коснуться и Библіи и ученія объ Откровеніи, и тамъ, гдѣ его аргументы являются недостаточными, онъ не гнушается прибѣгнуть къ аргументамъ отступника, того извѣстнаго Абнера изъ Бургоса, котораго «Войны Господни» дали столь излюбленный матеріалъ врагамъ іудейства и противъ котораго самъ выступилъ въ своемъ не вполнѣ сохранившемся полемическомъ сочиненіи противъ христіанства подъ названіемъ «Magen we-Chereb» (Щитъ и Мечъ). А его защита! Она обнимаетъ всего двѣ страницы. Она оканчивается уже первыми двумя главами. Случайно-ли это, или преднамѣренно—кто это въ состояніи рѣшить? Но несомнѣнно одно: въ какой мѣрѣ сильно и остроумно нападеніе—въ такой же мѣрѣ слаба и незначительна защита того мужа, который въ теченіе своей жизни самъ признавалъ подвергаемое имъ враждебной критикѣ традиціонное еврейство и который тѣмъ не менѣе четыре года до его апологіи противъ гамбургскихъ тезисовъ для своего христіанскаго ученика Іакова Гафарелли составилъ сочиненіе «Historia dei riti ebraici», въ которомъ онъ предалъ это іудейство глумленію и презрѣнію христіанскихъ современниковъ. Гафарелли напечаталъ это сочиненіе въ Парижѣ въ 1635 году и Ришаръ Симонъ, извѣстный критикъ, перевелъ его въ 1684 году на французскій языкъ какъ источникъ для познанія еврейскаго ритуала. «Во время писанія, я на самомъ дѣлѣ забылъ, что я еврей, и смотрѣлъ на себя какъ на простого и безпристрастнаго разсказчика» — вотъ что приводитъ Іуда якобы въ свое оправданіе.

Но характеристично для сущности этого безпутнаго человѣка, что онъ важнѣйшія свои сочиненія не обнародовалъ при жизни. Онъ ограничивался тѣмъ, что выпустилъ въ свѣтъ проповѣди, словари, мнемотехнику, автобіографію подъ названіемъ «Chaje Iehuda» (Жизнь Іуды), которая, однако, не разрѣшаетъ загадки о его странной двойственной жизни *, и тихотворенія. Стихотворенія эти отчасти не безъ достоинства; но онъ былъ поэтомъ только на случай и воспѣвалъ все, что давало ему вознагражденіе. Свидѣтельствомъ тому можетъ служить его стихъ: «Эпитафію давно я отослалъ—но денегъ я все еще не видалъ. И все же за работу—справедливо получать плату». Его элегія на смерть его учителя, каббалиста *Моисея Басулу*, написана одновременно на еврейскомъ и итальян-

* Автобіографія Модены въ цѣлости до сихъ поръ не издана.

Ред.

своихъ языкахъ и характеризуетъ его манеру играть даже поэтическими чувствами.

Таковъ былъ Леонъ Модена. Порывистый дѣятель и борецъ съ великимъ дарованіемъ, но безъ всякаго характера, разъясненіе противуположности котораго съ его геніемъ предоставлено только новѣйшему времени. Какъ печальны заблужденія этого таланта! Онъ былъ призванъ къ самому высокому и не оставилъ тѣмъ не менѣе ничего, что бы могло имѣть для литературы болѣе постоянное значеніе; онъ былъ бы призванъ прогрессивно дѣйствовать въ развитіи іудаизма и исчезъ какъ метеоръ, не оставивъ никакого слѣда. Притѣсненіе производитъ ханжей,—говоритъ древнее изреченіе, справедливость котораго снова можетъ быть доказана жизнью Леона Модены *.

Подобною же, хотя болѣе глубокою натурой былъ *Іосифъ Соломонъ дель Медиго*, потомокъ Ильи дель Медиго изъ Кандіи (1591—1655) разъѣзжающій литераторъ, который въ теченіе своей жизни скитался по всей Европѣ, и то жилъ во Франкфуртѣ-на-Майнѣ въ качествѣ общиннаго врача, то въ Польшѣ въ качествѣ лейбъ-медика при князѣ Радзивиллѣ, то велъ въ Египтѣ математическіе споры съ арабскими учеными, то опять вращался въ Константинополѣ среди караимовъ и каббалистовъ, пока онъ, наконецъ, въ Прагѣ не покончилъ свои печальныя земныя скитанія. Уже эти внѣшнія перемѣны въ его жизни указываютъ на безпокойность и непостоянство его характера. И на самомъ дѣлѣ, характеръ его обнаруживаетъ самыя странныя противорѣчія и безпрерывныя колебанія между господствующими направленіями. Тѣмъ не менѣе, Іосифъ дель Медиго стоитъ выше Леона Модены, съ которымъ онъ, впрочемъ, въ Венеціи находился въ дружественныхъ сношеніяхъ; онъ все-таки серьезнѣе и нравственнѣе Леона. Онъ чувствуетъ противорѣчіе, въ которомъ онъ живетъ, и ту трещину, которая отдѣляетъ его научныя убѣжденія отъ вѣры его современниковъ. Онъ самъ горько жалуется на то, что онъ долженъ быть однимъ и казаться другимъ. Онъ презираетъ Каббалу и долженъ являться ея приверженцемъ. Онъ ученикъ Галлилея, хорошо знакомый съ естественными науками и математикой, и все-таки долженъ представлять изъ себя приверженца старыхъ ученій и воззрѣній, которыя его лучшее

* О притѣсненіяхъ, которыя претерпѣвалъ бы Модена за свой образъ мыслей со стороны своихъ единовѣрцевъ, нѣтъ нигдѣ ни малѣйшаго намека.

Ред.

научное убѣжденіе давно признало сказками и баснями. Этими печальными противорѣчіями проникнута и вся его писательская дѣятельность. Великія предначертанія, но малыя дѣла, великія стремленія, но безъ силы и стойкости осуществлять ихъ. Еще въ молодости онъ намѣревался составить энциклопедію на философскихъ началахъ «Ja'ar Lebanon» (Ливанскій Лѣсъ), которая должна была обнимать всѣ науки. За этимъ сочиненіемъ должны были послѣдовать многія другія; онъ самъ исчисляетъ около тридцати произведеній изъ разныхъ отраслей науки, которыя онъ будто бы написалъ, но изъ которыхъ почти ничего не осталось. Изъ цѣлаго ряда каббалистическихъ трактатовъ, озаглавленныхъ «Ta'alumoth Chakhma» (Глубины Мудрости), ученикъ его Самуилъ Ашкенази издалъ нѣкоторыя извлеченія, которыя всѣ заключаютъ въ себѣ защиту Каббалы противъ философіи, даже противъ сочиненія Эліи дель Медиго. Единственное сочиненіе, имъ самимъ изданное, «Elim», содержитъ въ себѣ вопросы караима Зераха бенъ Натана, а также и письма къ дель Медиго и отъ него къ разнымъ лицамъ, а равно и письма его учениковъ. Оно—чисто математическаго содержанія и лишь въ началѣ онъ приводитъ нѣкоторыя письма и статьи, которыя онъ изъ предосторожности приписываетъ своему ученику—Моисею Мецу и которыя указываютъ на его свободомысленныя воззрѣнія. Но только найденное лишь въ пятидесятыхъ годахъ * нынѣшняго столѣтія литературное посланіе его къ вышеупомянутому караиму представляетъ дель Медиго въ его настоящемъ свѣтѣ. Въ этомъ интересномъ посланіи онъ горько жалуется на невѣжество евреевъ, на каббалистическія вакханаліи, на вѣру въ Агаду; онъ восторженно прославляетъ философію и въ особенности Маймуни, котораго онъ противупоставляетъ Раши; онъ хвалитъ караимовъ и высказывается съ полною откровенностью обо всемъ, что онъ до тѣхъ поръ старательно обходилъ молчаніемъ. Но что особенно важно въ этомъ литературномъ посланіи, то это обнаруживаемое авторомъ подробное знакомство съ литературой и вполнѣ вѣрная оцѣнка литературныхъ произведеній, что дѣлаетъ это посланіе важнымъ источникомъ для исторіи литературы.

Дель Медиго также не былъ особенно нравственною натурою. Онъ исполнялъ раввинскія функціи, которыя онъ, по всей вѣроятности, въ душѣ осмѣивалъ, и публично защищалъ Каббалу, которую онъ въ душѣ прези-

* Чит.: *въ тридцатыхъ годахъ*, издано Гейгеромъ въ 1840 г.

Ред.

ралъ. Онъ стоялъ выше Леона Модены въ томъ отношеніи, что онъ по крайней мѣрѣ стремился быть полезнымъ своимъ единовѣрцамъ и вызвать переворотъ въ ихъ воззрѣніяхъ. Его громадная ученость и критическій умъ, будь они соединены съ энергическимъ и нравственнымъ характеромъ, несомнѣнно имѣли бы сильное вліяніе на современниковъ. Но, вслѣдствіе своей безпутной жизни и непостоянства характера, и онъ пропалъ безслѣдно, безъ всякаго воздѣйствія на іудаизмъ и его умственное развитіе.

Есть нѣкоторое основаніе въ томъ, что появленіе такихъ мужей, какъ Леонъ Модена, Іосифъ дель Медиго и др., приводятъ въ связь съ гибелью «Возрожденія», послѣдствія которой, весьма естественно, въ тѣхъ кругахъ обнаружились гораздо позже, точно также, какъ и плоды той величественной культурной эпохи созрѣли здѣсь гораздо позже. Но и гуманизмъ, который, собственно говоря, замѣнилъ «Возрожденіе», между тѣмъ уже остался позади реформаціи. Послѣдняя и получила въ наслѣдство отъ гуманизма любовь къ еврейскому языку, развитіе которой существенно поощрялось богословскимъ направленіемъ того времени. Объ ученикахъ Эліи Левиты, *Павлѣ Фагіи* и *Себастьянѣ Мюнстерѣ*, уже упомянуто было выше и отмѣчено какъ они старались содѣйствовать распространенію изученія еврейской науки. Сочиненія Фагія суть отчасти переводы произведеній Левиты, отчасти цѣнныя изданія раввинской письменности, какъ, напр., комментарій Давида Кимхи къ первымъ десяти псалмамъ, еврейскія молитвы, изреченія отцовъ синагоги, апокрифы, Таргумъ Онкелесъ, и многіе трактаты, скрытая цѣль которыхъ была, правда, обращеніе евреевъ, а также и собственныхъ его сочиненій, какъ, напр., его комментарій къ первымъ главамъ книги Бытія и его еврейская грамматика. Такимъ же успѣшнымъ образомъ, но съ гораздо большимъ дарованіемъ распространялъ сочиненія Левиты Себастіанъ Мюнстеръ. Его переводы большей части произведеній Левиты, его изданіе Рейхлиновской «Rudimenta», его переложенія библейскихъ книгъ, при которыхъ онъ пользовался наиболѣе важными раввинскими комментаріями, его лексиконы и его еврейская грамматика—дѣлаютъ его столь же дѣльнымъ, сколько и ревностнымъ поощрителемъ изученія еврейскаго языкознанія, которое мало-по-малу завоевало себѣ мѣсто и въ университетахъ. Такъ, въ половинѣ XVI столѣтія оно преподавалось въ университетахъ Гейдельбергскомъ, Виттенбергскомъ, Лейпцигскомъ, Ингольштадтскомъ, Базельскомъ, Цюрихскомъ, Кельнскомъ, Марбургскомъ, Эрфуртскомъ, Вѣнскомъ, Кенигсбергскомъ и Роштокскомъ, равно какъ во многихъ другихъ школахъ.

Если въ Германіи побужденіе къ этому изученію исходило отъ Рейхлина, то усердіе, съ которымъ оно культивировалось въ Италіи, слѣдуетъ поставить въ заслугу Пико де Мирандолѣ. При посредствѣ ихъ обоихъ еврейскій языкъ и Каббала сдѣлались доступными въ христіанскихъ ученыхъ сферахъ. *Іоаннъ-Альбертъ Видманштадтъ*, бывшій впослѣдствіи канцлеромъ вѣнскаго университета, на интересъ котораго къ еврейской литературѣ указываетъ недавно открытая переписка, страстно слѣдилъ за лекціями итальянскаго каббалиста *Баруха Беневенти* изъ Неаполя и весьма успѣшно примѣнялъ свое знаніе еврейскаго языка къ разработкѣ языка сирійскаго. Неофитъ *Павелъ Риціусъ* перевелъ каббалистическія произведенія Іосифа Гикаталіи, которыя онъ посвятилъ императору Максимиліану, а францисканецъ *Петръ Галатинусъ* по настоянію папы написалъ въ Римѣ «Тайны католической истины», которыя онъ документировалъ Талмудомъ и Каббалой. Но въ то время, когда въ Италіи съ гибелью «Возрожденія» окончилось и изученіе еврейской письменности, послѣднее оживилось во Франціи, и въ Парижѣ, гдѣ шесть лѣтъ передъ тѣмъ публично сожжено было защитительное въ пользу евреевъ сочиненіе Рейхлина, учреждали новую каѳедру еврейскаго языка, бредили Каббалой, переводили сочиненія Маймуни и издавали произведенія раввинской литературы.

Но особенно оживленно было движеніе въ Германіи. Филиппъ Меланхтонъ былъ двоюродный внукъ Рейхлина, многіе другіе были его учениками, и всѣ они унаслѣдовали отъ него любовь къ еврейскому языку и восторженность «еврейской истиной» въ формѣ непредубѣжденнаго анализа библейскаго текста. Такимъ образомъ и великое міровое событіе реформація находится въ связи съ еврейскою литературой. *Мартинъ Лютеръ* въ началѣ своего поприща былъ другомъ евреевъ и поощрителемъ еврейскаго языкознанія, и для него раввины были руководителями на пути къ пониманію Библіи; Раши имѣлъ на него прямое вліяніе при посредствѣ Николая де Лира и Давида Кимхи. Впослѣдствіи его настроеніе приняло враждебный евреямъ характеръ, какъ и вообще искупительное твореніе реформаціи подверглось страшной реакціи со стороны контръ-реформаціи. Но ростки, которые пущены были этимъ могучимъ умственнымъ движеніемъ, не были потеряны для науки іудейства. Само іудейство почти вовсе не испытало на себѣ воздѣйствія реформаціи. Отчасти это случилось потому, что іудейство въ Германіи находилось внѣ всякаго соприкосновенія съ теченіями времени, отчасти же еще потому, что за возбужденіемъ умовъ

слишкомъ быстро послѣдовала печальная реакція, еще прежде, чѣмъ это знаменательное своими послѣдствіями событіе успѣло проникнуть въ болѣе отдаленныя сферы и захватить всѣ теченія времени въ свое русло. Напротивъ того, контръ-реформація возымѣла свое непосредственное вліяніе все увеличивающимися преслѣдованіями и все усугубляемымъ гнетомъ, которыя уничтожали всякое движеніе впередъ и содѣйствовали мраку и застою въ нѣмецкихъ гетто. Вотъ почему всякій другъ человѣчества охотно переноситъ свой взоръ изъ напитанныхъ кровью германскихъ земель на тѣ далекія страны, гдѣ разсѣянныя сѣмена гуманизма и новыхъ міровоззрѣній тоже пустили ростки—именно на далекій Востокъ и затѣмъ опять на свободные Нидерланды.

Новыя теченія.

Уже въ срединѣ XV вѣка вообще малоизвѣстный писатель *Исаакъ Царфати* обнародовалъ интересное и написанное хорошимъ слогомъ посланіе къ его западнымъ единовѣрцамъ, въ которомъ онъ настоятельно приглашаетъ ихъ поселяться въ Турціи. Онъ рисуетъ положеніе евреевъ на Востокѣ въ розовомъ свѣтѣ и между прочимъ говоритъ: «Если бы нѣмецкіе евреи знали только о десятой долѣ того счастья, которымъ наслаждаются здѣсь евреи, они бы не останавливались ни предъ дождемъ, ни предъ снѣгомъ, и днемъ и ночью шли бы, пока не прибыли бы сюда». И на самомъ дѣлѣ, благопріятное положеніе евреевъ въ новообразовавшемся турецкомъ государствѣ уже чрезъ полстолѣтіе привлекло туда главное теченіе испанскихъ изгнанниковъ. Но они селились также въ Египтѣ и въ особенности въ Палестинѣ. Страданія нѣмецкихъ и итальянскихъ евреевъ также усилили пилигримство въ Святую Землю, такъ что на Востокѣ, послѣ многовѣкового спокойствія, вдругъ пробудилась новая умственная жизнь, явились и здѣсь различныя направленія, которыя сначала шли рядомъ, а потомъ обратились одно противъ другого: стремленіе къ образованію испанской и итальянской школъ, талмудическая наука нѣмецкихъ евреевъ, Каббала всѣхъ странъ и партій, которая въ концѣ концовъ обняла всѣ остальныя направленія и подчинила ихъ своимъ цѣлямъ.

Главнымъ образомъ и прежде всего сказалось здѣсь, конечно, вліяніе испанцевъ. Возникло много новыхъ общинъ, особенно въ Константинополѣ, Адріанополѣ, Салоникахъ, Смирнѣ, Іерусалимѣ, Сафетѣ, и благодаря сильному развитію литературной производительности, выходившей большею частью изъ тамошнихъ типографій, установились сношенія съ Италіей,

Германіей и Польшей. Между учеными различныхъ странъ началась оживленная переписка по вопросамъ религіознымъ, юридическимъ и касавшимся дѣлъ общинъ, — переписка, составляющая вмѣстѣ съ тѣмъ драгоцѣнный историческій источникъ. Но явившіеся въ эти мѣста эмигранты нашли уже въ Турціи дѣльныхъ и почтенныхъ людей. О *Моисеѣ Капсали*, котораго султанъ Магометъ II назначилъ великимъ раввиномъ и который въ диванѣ занималъ мѣсто по правую руку муфти, мы уже говорили по поводу его спора съ знаменитымъ Іосифомъ Колономъ. За своевольный образъ дѣйствій Капсали, Колонъ сильно негодовалъ на него и далъ переселившимся сюда французамъ совѣтъ держаться еще молодого, но уже очень ученаго *Эліи б. Авраама Мизрахи*, который въ ту пору читалъ въ Константинополѣ лекціи по всѣмъ наукамъ и возбуждалъ большія надежды, впослѣдствіи отчасти оправдавшіяся его литературными работами. Мизрахи былъ образованный человѣкъ, не боявшійся даже сближенія съ караимами, хотя онъ оспаривалъ ихъ религіозныя воззрѣнія. Какъ талмудистъ, онъ имѣетъ значеніе своими респонзами и добавками, сдѣланными имъ къ «Книгѣ Постановленій» Моисея Куси, какъ экзегетъ—суперъ-комментаріемъ къ Раши, который въ свою очередь былъ комментированъ нѣсколько разъ позднѣйшими учеными, и сверхъ того какъ математикъ—объясненіями къ трудамъ Птоломея и Эвклида, главнымъ же образомъ—благодаря его самостоятельному сочиненію «Melecheth Hamispar» — ариѳметика вмѣстѣ съ алгеброй — извлеченіе изъ котораго въ латинскомъ переводѣ Освальда Шренфукса съ замѣчаніями Себастіана Мюнстера появилось въ 1546 г.

Любовь къ математикѣ, равно какъ и терпимость относительно караимовъ, Мизрахи унаслѣдовалъ отъ своего учителя *Мардохая б. Элеазара Комтино* * (1455 г.). Въ спорѣ на счетъ того—можно-ли обучать караимовъ и позволительно-ли быть съ ними въ сношеніяхъ, Комтино высказалъ взглядъ, благодаря которому между евреями и караимами установились дружескія связи, хотя онъ и опровергалъ идеи этихъ послѣднихъ самымъ энергическимъ образомъ. Уже въ «Kether Thora» (Вѣнецъ Ученія), комментаріѣ къ Пятикнижію, въ которомъ Комтино съ особенною любовью придерживается изслѣдованій Ибнъ Эзры, онъ опровергалъ ихъ экзегетическія мысли и полемизировалъ противъ ихъ религіозныхъ воззрѣній. Кромѣ того онъ писалъ комментаріи къ математическимъ и грамматическимъ трудамъ Ибнъ Эзры, къ сочиненіямъ по логикѣ Маймуни и Аристотеля, воз-

* Настоящее произношеніе этой фамиліи: *Кумматяно*. *Рес.*

раженіе противъ *Саббатая б. Малкіеля*, сохранившійся въ рукописи учебникъ математики, «Книгу Мѣръ», «Sefer Hamidoth», и много мелкихъ сочиненій въ томъ же направленіи. Контино былъ безпристрастный изслѣдователь, не боявшійся высказать, что «безусловной вѣры въ авторитетъ требуетъ и противъ всякаго критическаго убѣжденія возстаетъ только та масса, которую никогда не озарялъ свѣтъ науки и въ которой укоренено мнѣніе, что умъ древнихъ былъ широкъ, а умъ новыхъ людей — узокъ. Вѣдь и Маймуни опровергалъ воззрѣнія танаитовъ, а эти послѣдніе въ свою очередь доказывали, что пророкъ Даніилъ заблуждался! Такъ и Ибнъ Эзра критически относился къ Элеазару Калиру, и Моисей Нарбони нападалъ на Маймуни! Аристотель противорѣчилъ же своему учителю Платону, а Авверроэсъ упрекалъ Ѳемистіуса въ томъ, что онъ не понималъ Аристотеля!»

Къ категоріи этихъ же людей принадлежитъ и *Эліа б. Елкана Капсали* изъ Кандіи. Склонность къ историческимъ занятіямъ, разъ навсегда пробужденная странствованіями испанскихъ переселенцевъ, была особенно жива въ этомъ писателѣ. Онъ написалъ на хорошемъ еврейскомъ языкѣ исторію турецкой династіи (1523 г.), которую слѣдуетъ признать цѣнною исторической компиляціей и куда вошло много интересныхъ свѣдѣній о положеніи евреевъ въ ту пору. Точно также и переписка его «Sefer Noam we-Choblim» (Книга Граціи и Строгости) далеко не лишена историческаго значенія для пониманія споровъ между итальянскими, греческими и турецкими раввинами, происходившихъ въ то время чаще, чѣмъ когда либо, и на которые должно смотрѣть, какъ на признаки живого движенія въ умственной области.

Въ Турціи было также издано упоминавшееся уже нами сочиненіе Іуды ибнъ Верги «Карательная розга Іуды», которое теперь было дополнено его сыновьями *Соломономъ* и *Іосифомъ ибнъ Вергою*. Въ Константинополѣ же *Самуилъ Шулламъ* (1566 г.), благодаря поддержкѣ пользовавшейся тогда у султанши большимъ значеніемъ *Эсфири Кіеры*, издалъ знаменитую хронику Авраама Закуто въ значительно сокращенномъ и исправленномъ видѣ. Но къ ней же онъ присоединилъ, какъ дополненіе, не пользовавшійся до тѣхъ поръ у евреевъ извѣстностью историческій трудъ Абулфараджа Баргебреуса «Historia Dynastiarum», который былъ, конечно, извѣстенъ ему въ арабскомъ извлеченіи, и сверхъ того дополнилъ исторію Турціи собственными свѣдѣніями. Шулламъ, хорошо знавшій латинскій языкъ, перевелъ на еврейскій сочиненіе Іосифа Флавія противъ Апіона и такимъ

образомъ сдѣлалъ изъ старой скудной хроники Закуто значительный исторический трудъ съ важными историческими добавленіями. Почти въ это же время былъ составленъ компендіумъ хронологіи *Соломономъ б. Авраамомъ Алмази*, который извѣстенъ также какъ экзегетическій писатель и какъ проповѣдникъ; математическіе и астрономическіе труды, искони любимый предметъ занятій еврейскихъ ученыхъ, на томъ основаніи, что «эти науки возносятъ душу къ божеству»,—издавались въ Салоникахъ врачами *Перахіею Когеномъ* и его сыномъ *Даніиломъ*, который выпустилъ въ свѣтъ астрономическій календарь Іосифа ибнъ Шентоба и астрономическія таблицы Абр. Закуто, вмѣстѣ съ комментаріемъ къ нимъ; въ Сафетѣ *Иссахаромъ ибнъ Сусаномъ*, занимавшимся теоріей календарныхъ вычисленій, и др. Книгу «О ходѣ звѣздъ» съ планетными таблицами написалъ вышеупоминавшійся и извѣстный какъ комментаторъ Ибнъ Эзры *Соломонъ б. Эліа Шарбитъ Газагабъ*, которому принадлежитъ сверхъ того одинъ грамматическій трудъ, гомиліи и религіозныя стихотворенія, въ томъ числѣ подражаніе «Царскому Вѣнцу» Габироля—часть которыхъ была даже принята въ ритуалъ караимовъ; такая тѣсная связь установилась въ то время, не смотря на всѣ разногласія въ мнѣніяхъ, между караимами и раббанитами: понятно, что свѣжее стремленіе къ образованію дѣйствовало и на караимскую секту и вызывало тамъ ученое подражаніе. Двое изъ нея, *Эліа б. Моисей Бєшици* * изъ Адріанополя и ученикъ его *Калебъ б. Эліа Афендополо* (1453—ок. 1499 г.), являются въ кругу восточныхъ ученыхъ представителями науки. Первый извѣстенъ какъ авторъ обширнаго сборнаго труда о всѣхъ моисеевыхъ предписаніяхъ по караимскому воззрѣнію, подъ заглавіемъ «Adereth Elijahu» (Плащъ Иліи); второй, по смерти учителя, дополнилъ это сочиненіе и издалъ его. Афендополо былъ очень плодовитый, но поверхностный писатель, трактовавшій обо всемъ безъ различія и оставившій около двадцати разсужденій. Въ своемъ «Gan Hamelekh» (Царскій Садъ) онъ представилъ сборникъ самыхъ разнообразныхъ чужихъ стихотвореній. Его собственные стихи имѣютъ отчасти свѣтскій характеръ. Чувственное стихотвореніе къ возлюбленной слѣдуетъ за поэтическимъ разговоромъ съ активнымъ интеллектомъ,—разговоромъ, намекъ на который Калебъ находитъ и въ «Пѣснѣ Пѣсней». Оба эти писателя суть представители учености заканчивающагося періода. Понятно, что и философія, равно какъ и медицина, не оставались въ пренебреженіи.

* Чит.: *Башіачи*. *Ред.*

Труды писателей-философовъ были, правда, незначительны, но въ большинствѣ ихъ сохранялась точка зрѣнія испанскихъ мыслителей, которые допускали свободное развитіе спекулятивнаго мышленія рядомъ съ богословіемъ, какъ это показываетъ примѣръ Контино. Отъ такихъ воззрѣній, какія высказывалъ этотъ писатель, до высшей ступени критической свободы—всего нѣсколько шаговъ. Но на этотъ короткій путь не вступилъ никто, и живое развитіе было слишкомъ скоро остановлено чуждыми вліяніями.

За то снова распространилось въ тѣхъ мѣстностяхъ занятіе Талмудомъ, и благодаря многимъ переселившимся изъ Испаніи и Италія ученымъ, оно пріобрѣло высокое значеніе. Величайшими талмудическими авторитетами того времени почитались на Востокѣ *Леви б. Хабибъ* и *Іаковъ Берабъ*. Первый былъ сынъ уже упомянутаго *Іакова б. Хабиба* изъ Цаморы, котораго лишеннымъ всякой критики сборникомъ талмудической Гаггады «En Jakob» (Око Іакова) пользовались очень много, что не помѣшало ему, однако, принести больше вреда, чѣмъ пользы. Съ сыномъ Леви, который въ Испаніи разыгрывалъ христіанина, Іаковъ отправился на Востокъ и поселился въ Сафетѣ. Туда же прибылъ послѣ долгихъ странствованій Іаковъ Берабъ, выселившійся въ 1492 г. изъ Кастиліи. Между этими двумя учеными завязался скоро сильный споръ, втянувшій затѣмъ въ себя и многихъ другихъ. Іаковъ Берабъ хотѣлъ возстановить прежнюю ординацію—Semichah — чтобъ затѣмъ положить конецъ несостоятельному порядку вещей въ израильскомъ мірѣ. Этому воспротивился самымъ рѣшительнымъ образомъ Леви б. Хабибъ. Новое учрежденіе должно было возвратить синагогѣ прежнее единство. Берабъ, повидимому, имѣлъ даже болѣе широкія планы: онъ разсчитывалъ установленіемъ авторитета рукоположенныхъ раввиновъ покончить и происки фальшивыхъ Мессій, которые вообще въ пору смутъ и бѣдствій появлялись на сценѣ, а именно теперь—чаще, чѣмъ когда либо. Леви б. Хабибъ выступилъ, напротивъ того, во всеоружіи насмѣшки, науки, вѣры. Берабъ не медлилъ отвѣтомъ. Въ респонсахъ обоихъ противниковъ можно прослѣдить отдѣльныя стадіи борьбы, которая для современной исторіи представляетъ большой интересъ и возбудила тогда сильное движеніе во всѣхъ раввинскихъ сферахъ. Само собою разумѣется, что выдающіеся дѣятели этихъ послѣднихъ приняли участіе въ спорѣ. Такъ, *Моисей Алашкаръ*—о защитѣ которымъ Маймуни отъ каббалистическихъ нападеній мы уже упоминали и который пріобрѣлъ также извѣстность въ качествѣ синагогальнаго поэта, — принялъ сторону

Леви б. Хабиба противъ Вераба, между тѣмъ какъ значительнѣйшій ученикъ этого послѣдняго, *Моисей б. Іосифъ Трани* (1505—1585 г.), потомокъ Исаіи Трани, горячо вступился за своего гонимаго и оскорбляемаго учителя. Моисей Трани выдается и внѣ области талмудической науки этическими и гомилетическими сочиненіями, изъ которыхъ одно—«Beth Elohim» (Божій Домъ) заключаетъ въ себѣ цѣнныя разсужденія этическаго свойства. Одинъ комментарій къ «Mischneh Thora» Маймуни принадлежитъ также перу этого, въ свое время очень высоко цѣнившагося учителя, сборникъ респонсовъ котораго, изданный его сыновьями, пользовался громкою извѣстностью, а другія его сочиненія представляютъ собою важный матеріалъ для исторіи того времени. Такимъ же значеніемъ пользовался и его сынъ *Іосифъ Трани*, образовавшій, какъ говорятъ, восемьдесятъ выдающихся учениковъ и сборникъ респонсовъ котораго тоже былъ изданъ его сыновьями.

Къ вышеупомянутымъ ученымъ примыкаетъ длинный рядъ талмудистовъ, которые занимались разработкою религіозной науки въ традиціонномъ духѣ и направленіи и способствовали ея дальнѣйшему распространенію. Большинство ихъ излагали результаты своихъ трудовъ въ «Новыхъ Сообщеніяхъ» — Chidduschim, — обыкновенно же въ сборникахъ «Scha'aloth Teschuboth». Однимъ изъ наиболѣе авторитетныхъ между этими учеными былъ *Давидъ Аби Зимра*—въ сокращеніи Радбазъ—ученикъ мистика *Іосифа Сарагоси*, который исполнялъ должность раввина въ Египтѣ въ продолженіе сорока и въ Палестинѣ — двадцати лѣтъ, и образовалъ значительное количество учениковъ. Его мнѣнія по талмудическимъ вопросамъ появлялись во многихъ сборникахъ. Существуютъ и другія экзегетическія, каббалистическія и методологическія работы этого ученаго писателя, который порицалъ исчисленіе догматовъ вѣры, считая каждый законъ догматомъ. Подражаніемъ «Царскому Вѣнцу» Габироля Давидъ Аби Зимра пріобрѣлъ извѣстность и какъ поэтъ. Въ Египтѣ въ это же время *Самуилъ Серильо*, выходецъ изъ Испаніи, написалъ методологическое сочиненіе о Талмудѣ, подъ заглавіемъ «Killele Schemuel» (Правила Самуила) а тезка его, *Самуилъ Серильо* въ Сафетѣ, составилъ интересный — изданный только недавно — комментарій къ долго остававшемуся въ пренебреженіи іерусалимскому Талмуду. Этотъ іерусалимскій Талмудъ нашелъ себѣ въ то время разумныхъ толкователей еще только въ двухъ другихъ ученыхъ — *Самуилѣ Іафе* въ Константинополѣ и *Іонѣ Бенвенисте*. Въ качествѣ издателей сборниковъ респонсовъ заслуживаютъ особеннаго упоминанія по

ихъ учености и авторитету, которымъ они пользовались въ кругу своихъ единовѣрцевъ: *Давидъ Когенъ* изъ Корфу—Редахъ—значеніе котораго было распространено и на Востокѣ и въ Италіи и чьи ученые отвѣты были изданы его зятемъ *Давидомъ б. Соломономъ Виталемъ*, жившимъ въ Патрасѣ и написавшимъ много замѣчательныхъ сочиненій, въ томъ числѣ сборникъ 613 законовъ, расположенныхъ по буквамъ десятисловія, въ стихахъ, подъ заглавіемъ «Kether Thora» (Вѣнецъ Ученія), разсужденіе о тринадцати догматахъ вѣры Маймуни, озаглавленное «Mikhtam le David» (Клейнодъ Давида), которое скоро послѣ своего появленія въ свѣтъ было переведено на латинскій языкъ, и большое количество синагогальныхъ пѣсенъ, напр., молитву, состоящую изъ тысячи словъ, которыя всѣ начинаются буквой *Ге*. Далѣе—*Самуилъ ди Медина*—прозванный Рашдамъ—въ Салоникахъ, авторъ ученыхъ отвѣтовъ и проповѣдей, которые потомъ снова напечаталъ въ собственной типографіи его сынъ; *Іосифъ б. Давидъ ибнъ Лебъ*, написавшій четыре части раввинскихъ отвѣтовъ и новеллъ къ Талмуду; *Іосифъ Тайтасакъ*, прославленный каббалистическою легендою за его аскетическій образъ жизни и также составившій комментаріи къ Псалмамъ и Книгѣ Даніила; *Эліазаръ Шимеони*; *Илія б. Хаимъ*, респонсы котораго были изданы вмѣстѣ съ респонсами Иліи Мизрахи; *Исакъ Адарби*, авторъ отвѣтовъ и проповѣдей; *Соломонъ б. Авраамъ Когенъ*—Магаршахъ; *Соломонъ Леви* и одноименный съ нимъ внукъ его; *Іаковъ б. Авраамъ Кастро*, происходившій изъ богатаго и славившагося ученостью семейства; Іосифъ ибнъ Эзра; Іосифъ Пардо; *Авраамъ ди Ботонъ*, ученикъ Самуила ди Медина, написавшій комментарій къ «Mischneh Thora» Маймуни; *Мардохай Калаи*, рукописные труды котораго большею частью уничтожены сильнымъ пожаромъ въ Салоникахъ въ 1610 г.; *Хаимъ Саббатаи*—Магаршахъ; *Илія Алфандари*; *Илія Когенъ* въ Смирнѣ; *Веніаминъ Зээбъ б. Метатія* въ Мореѣ; главнымъ же образомъ — *Бецалель Ашкенази* въ Египтѣ (1530 г.), оказавшій большую услугу богословской наукѣ собраніемъ прежнихъ талмудическихъ тосафотъ и новеллъ и въ своемъ трудѣ «Schittah Mekubezeth» (Собраніе Объясненій) представившій извлеченія изъ Хананеля, Авраама б. Давида, Нахмани, Соломона б. Адерета, Ниссима изъ Героны, Іомтоба б. Авраама, равно какъ и изъ французскихъ и нѣмецкихъ тосафистовъ, которые тоже считаются надежнымъ историческимъ источникомъ. Но во всѣхъ этихъ респонсахъ отсутствуютъ, конечно, та умственная ясность и та научная оригинальность, которыми отличались респонсы ученыхъ прежняго періода. И только одинъ

между этими талмудистами доставилъ своимъ работамъ безусловное значеніе—именно Іаковъ Кастро (1610 г.), дополненія котораго къ четыремъ ритуальнымъ кодексамъ были приняты повсюду на Востокѣ. Важный трудъ по Талмуду, существенно облегчившій изученіе этого послѣдняго, былъ исполненъ *Іосифомъ б. Барухомъ ибнъ Боазомъ* (1554 г.), который собралъ здѣсь всѣ указанія на сочиненія всѣхъ руководящихъ авторитетовъ, каковы Маймуни, Іаковъ б. Ашеръ, равно какъ и позднѣйшихъ, и такимъ образомъ построилъ «мостъ, соединившій обсужденіе и рѣшеніе». Заслуживаетъ особеннаго упоминанія и *Самуилъ Уседа*, комментаторъ мишнаитскаго трактата объ «Изреченіяхъ Отцовъ». Его сочиненіе «Midrasch Schemuel» представляетъ собою въ цѣломъ разумный и ясный комментарій къ этической гномологіи, куда авторъ включилъ мнѣнія и толкованія всѣхъ его предшественниковъ, отъ Самуила б. Меира до своихъ современниковъ.

Больше важности имѣетъ дѣятельность еврейскихъ ученыхъ въ сферѣ экзегетики и гомилетики, которыя обѣ разрабатывались на Востокѣ очень усердно. Ихъ экзегетическій способъ былъ преимущественно гомилетическій, а манера проповѣди, въ свою очередь—экзегетическая. Но это не мѣшало обѣимъ сферамъ быть по большей части разъединенными и трактоваться въ отдѣльныхъ сочиненіяхъ. Изъ экзегетическихъ изслѣдователей слѣдуетъ назвать прежде всего *Соломона б. Мелеха* изъ Феца, который своими комментаріями ко всей Библіи, озаглавленными «Michlal Iofi» (Сущность Прекраснаго), значительно обогатилъ объясненіе св. Писанія. Онъ былъ однимъ изъ немногихъ, возстановившихъ простой смыслъ Библіи, и оказался разумнымъ компиляторомъ испанскихъ и древне-французскихъ комментаторовъ Библіи, особенно сочиненій Кимхи. Большинство остальныхъ слѣдовали комментированію философско-каббалистическому. Такіе комментаріи писали въ то время: *Іаковъ Берабъ*—къ «Пророкамъ», *Давидъ Абу Зимра*—къ «Пѣснѣ Пѣсней», *Іосифъ Тайтасакъ*, *Исаакъ б Соломонъ Когенъ*—къ «Книгѣ Іова», *Іосифъ Царфати* въ Адріанополѣ и *Моисей Нагара*—къ «Пятикнижію»; познанія перваго изъ нихъ въ халдейскомъ языкѣ доставили ему возможность быть, въ качествѣ переводчика, посредникомъ между первыми сирійскими поселенцами въ Европѣ и Тезеемъ Амброзіемъ, первымъ учителемъ сирійскаго языка; затѣмъ—*Меиръ Арама*, сынъ извѣстнаго Исаака Арамы, написавшій ко многимъ библейскимъ книгамъ комментарій въ философско-мистическомъ духѣ; *Самуилъ Ланіадо*, который, кромѣ «Пророковъ», объяснялъ также и Мидрашимъ;

Моисей Алшейхъ въ Сафетѣ, котораго библейскій комментарій долго пользовался громкою извѣстностью вслѣдствіе его философскихъ и гомилетическихъ разсужденій, и отъ котораго сохранились также проповѣди и респонсы; *Самуилъ Валеріо*, врачъ въ Мореѣ, комментировавшій книги «Эсфирь» и «Даніила», и др. Къ объясненіямъ Библіи присоединялись естественно, сообразно потребностямъ времени, и переводы. Эти послѣдніе предназначались преимущественно для обученія юношества и народнаго чтенія и печатались еврейскими буквами. Новогреческій переводъ Библіи былъ сдѣланъ *Моисеемъ б. Иліей Побіаномъ* (1576 г.), персидскій—*Іаковомъ Тавусомъ* въ Константинополѣ. Переводъ Тавуса отличается самою строгою буквальностью въ передачѣ еврейскаго текста, постояннымъ имѣніемъ въ виду масоретскаго толкованія, переводовъ Онкелоса и Саадіи, комментаріевъ Раши и Ибнъ Эзры.

Появленіемъ своимъ въ свѣтъ этотъ переводъ Библіи былъ обязанъ одному меценату еврейской литературы, имя котораго тѣмъ менѣе можно умолчать, что меценатство въ еврейской письменности—явленіе весьма рѣдкое. Это былъ *Моисей б. Іосифъ Гамонъ*, лейбъ-медикъ Солимана II, который часто выступалъ передъ султаномъ ходатаемъ за своихъ единовѣрцевъ и вмѣстѣ съ тѣмъ былъ покровителемъ и знатокомъ еврейской литературы. Онъ основалъ въ Константинополѣ учебное заведеніе и печаталъ еврейскія сочиненія на свой счетъ. Изданіе Библіи въ 1546 г. съ переводами арамейскимъ, арабскимъ и персидскимъ есть продуктъ его щедрости. Вторымъ меценатомъ еврейской письменности въ Турецкой имперіи былъ тотъ *донъ Іосифъ Наси*, герцогъ Наксоса, жизнь котораго романтически изукрашена легендой. Но его дѣйствительно историческое значеніе достаточно велико для того, чтобы мы могли обойтись безъ помощи легендарныхъ разсказовъ. Іосифъ Наси былъ женатъ на дочери вышеупоминавшейся доньи Граціи Мендезіи, и оба они усердно покровительствовали еврейской литературѣ и оказывали защиту своимъ единоплеменникамъ. Насколько щедро Наси поддерживалъ своимъ богатствомъ бѣдныхъ евреевъ, настолько же царственно-великодушно содѣйствовалъ онъ умственнымъ интересамъ народа. Онъ основалъ въ Константинополѣ училище, во главѣ котораго былъ поставленъ уже извѣстный намъ Іосифъ б. Давидъ; онъ открылъ еврейскимъ ученымъ сокровища своей библіотеки, ободрялъ ихъ къ научной производительности и способствовалъ изданію различныхъ сочиненій. Попытка его устроить въ Константинополѣ типографію и возстановить на прежнихъ основаніяхъ тамошнюю еврейскую книгопечатню, равно какъ и проектъ его

сдѣлать новое изданіе Библіи, не увѣнчались, правда, успѣхомъ; но онъ любилъ компанію еврейскихъ ученыхъ, охотно принималъ ихъ въ своемъ Бельведерскомъ дворцѣ и велъ съ ними философскія бесѣды. Изъ этихъ бесѣдъ возникло маленькое сочиненіе «Ben Poroth Iosef» (Іосифъ—свѣжій отростокъ!), которое заключаетъ въ себѣ религіозный разговоръ съ однимъ христіанскимъ ученымъ и, будучи редактировано извѣстнымъ и по другимъ трудамъ писателемъ *Исаакомъ Онкенсйрой*, удостоилось одобренія знаменитыхъ раввиновъ. Не названный здѣсь по имени христіанинъ-противникъ—большой приверженецъ спекулятивнаго мышленія и указываетъ герцогу на глубину и правду греческой философіи; Іосифъ же не можетъ найти въ ней никакого удовлетворенія, обрѣтая его только въ св. Писаніи и исполненіи религіозныхъ правилъ и обязанностей. По его словамъ, Откровеніе Божіе знакомитъ человѣка съ тайнами духовъ и природы, чего философія, опирающаяся только на человѣческій, ограниченный разумъ, сдѣлать не въ состояніи. Мнѣніе, что небесныя тѣла имѣютъ вліяніе на человѣческую судьбу, герцогъ-диспутантъ признаетъ совершенно несостоятельнымъ, а на великіе вопросы о благосостояніи человѣка въ связи съ Божіею справедливостью и о свободѣ воли — вопросы, которые ему, или редактору этого сочиненія, были, конечно, близко знакомы, онъ отвѣчаетъ совершенно въ духѣ вѣрующаго и стоящаго на религіозной почвѣ философа. Жена его, *донья Рейна*, пережила мужа и еще два десятилѣтія хранила и практиковала традиціи своего материнскаго дома. Она устроила въ Бельведерѣ типографію, откуда вышли сохранившіяся отчасти и до сихъ поръ многія еврейскія сочиненія Моисея Алшейха, Меира Ангела, Исаака Яабеца, Іосифа б. Леба, Самуила Уседы и др. Благотворно-просвѣщенная дѣятельность этой княжеской четы иногда даже чрезмѣрно превозносится знаменитыми современниками. Самымъ надежнымъ въ этомъ случаѣ источникомъ могутъ считаться извѣстія, сообщаемыя *Моисеемъ б. Барухомъ Алмоснино* (1567 г.), который былъ проповѣдникомъ въ Салоникахъ и посвятилъ герцогу-меценату свое «Regimiento della Vida», напечатанное по испански еврейскими буквами. Алмоснино былъ однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ проповѣдниковъ въ то время процвѣтанія гомилетики, которая старалась сдѣлать понятнымъ народу въ привлекательной популярной формѣ то, что разрабатывали мыслители въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ. Проповѣди испанскихъ переселенцевъ были такимъ образомъ дѣйствительно «популяризованною религіозною философіей» и, какъ таковая,

имѣли немаловажное вліяніе на образованность въ общинахъ. Моисей Алмоснино кромѣ того работалъ, какъ писатель, въ области философіи и астрономіи. Онъ перевелъ на еврейскій языкъ астрономическія сочиненія Сакро Боско и Георга Пейербаха и составилъ комментаріи къ Этикѣ Аристотеля и сочиненію Газзали «Makacid al-filasifa». Сверхъ того написаны имъ комментарій къ Библіи и многія другія богословскія сочиненія. Его «Управленіе Жизнью» есть популярное руководство, строющее идеалъ жизни по этическимъ принципамъ. Не лишено значенія и собраніе его проповѣдей «Meamez Koach» (Укрѣпленіе Силы), какъ и вообще вся его писательская производительность проникнута гомилетически - этическимъ духомъ, который, однако, благодаря своей кротости и пріятности, дѣйствуетъ крайне благопріятно. Въ области современной исторіи Алмоснино тоже занялъ видное мѣсто—небольшимъ и малоизвѣстнымъ сочиненіемъ: «Extremos y grandezas de Constantinople» (Противоположности и величіе Константинополя), въ которомъ онъ наглядно и очень занимательно изображаетъ пеструю жизнь турецкой столицы съ ея рѣзкими противоположностями «знойнаго жара и леденящаго холода, изумительнаго богатства и ужасающей бѣдности, разслабляющей роскоши и строгой воздержности, расточительной щедрости и безсердечной скупости, преувеличенной набожности и апатическаго безбожія».

Гдѣ есть меценаты, тамъ всегда найдутся поэты. И такимъ образомъ и на Востокѣ, благодаря побужденіямъ, являющимся тутъ со всѣхъ сторонъ, снова цвѣтетъ теперь поэзія, не лишенная аромата и прелести красокъ. Въ Константинополѣ и Салоникахъ — этихъ двухъ большихъ, богатыхъ и образованныхъ общинахъ — образуется кружокъ стихотворцевъ, воскрешающій и продолжающій поэтическія традиціи испанскихъ предшественниковъ — Соломона Бонфеда, Соломона Дафіера и др. Во второй разъ теперь встрѣчаемъ мы въ литературѣ еврейскаго народа союзъ съ цѣлью разработки еврейской поэзіи, къ которому принадлежитъ также вліятельный *Іосифъ Гамонъ*, сынъ вышеупомянутаго Моисея и, какъ и этотъ послѣдній, лейбъ-медикъ султана, и въ которомъ предсѣдательствуетъ *Гедаліа б. Іахіа*, потомокъ знаменитой фамиліи Яхіидовъ. Отъ времени до времени меценатъ Гамонъ собираетъ вокругъ себя всѣхъ стихотворцевъ и выслушиваетъ ихъ произведенія, равно какъ и стихи всѣхъ испанскихъ поэтовъ. Само собой, что ихъ муза славитъ прежде всего мецената, сдѣ-

лявшагося ихъ защитникомъ и покровителемъ. Стихотворенія эти и религіознаго, и свѣтскаго содержанія; но эпиграммы и свѣтскія пѣсни имѣютъ больше поэтическаго достоинства, чѣмъ религіозныя оды, морально-дидактическія стихотворенія и синагогальныя пѣсни этого кружка, которому мы обязаны также собраніемъ дивановъ сѣверо-испанскихъ эпиграмматиковъ. Между всѣми этими писателями особенно выдаются *Іуда Зарко* и *Саадія Лонго*, образовавшіеся также на вышеупомянутыхъ сѣверо-испанскихъ поэтахъ. Совершенство формы и для нихъ составляетъ главную цѣль, отчего, однако, мало страдаетъ внутреннее поэтическое достоинство. Отъ Іуды Зарко (1560 г.) сохранились сборникъ моральныхъ стихотвореній «Lechem Iehuda» (Хлѣбъ Іуды) и аллегорическое, художественными поэтическими арабесками украшенное разсужденіе о душѣ; отъ Саадіи Лонго (1594 г.) —сборникъ одъ, эпиграммъ и элегій, подъ заглавіемъ «Seder Zemanim» (Чередованіе Временъ), въ которомъ воспѣваются также меценаты Моисей Гамонъ, Іосифъ Наси и Грація Мендезіа. Къ этому же кружку принадлежалъ, вѣроятно, и вышеупоминавшійся *Исаакъ Онкенейра* (1573 г.), оставившій послѣ себя стихотворный сборникъ «Ajuma ka-Nidgaloth», гдѣ помѣщены загадки, разсказы, составляющіе лучшую часть книги, и дидактическое стихотвореніе, изображающее споръ буквъ азбуки и время сотворенія міра. Сюда же можно причислить *Меира б. Аврама Ангела*, бывшаго сперва раввиномъ въ Бѣлградѣ, потомъ жившаго въ Сафетѣ. Онъ, кромѣ экзегетическихъ сочиненій, написалъ также нѣсколько религіозныхъ стихотвореній и аллегорическую драму «Kescheth Nechoscheth» (Мѣдный Лукъ), въ рифмованной прозѣ, на манеръ арабскихъ пьесъ, которая тоже была напечатана въ типографіи доньи Рейны. Даже переводъ знаменитаго романа «Amadis de Gaula» вышелъ изъ кружка турецкихъ дѣятелей въ области изящной литературы. Переводчикомъ на еврейскій языкъ этого обширнаго произведенія, послужившаго образцомъ для всѣхъ средневѣковыхъ романовъ, былъ жившій въ Константинополѣ *Іаковъ б. Меиръ Алгаббаи*; трудъ этотъ онъ исполнилъ для того, чтобы познакомить съ исторіей Амадиса и Оріаны и еврейскую публику, которая была не лишена сочувствія къ этой рыцарской романтикѣ и пониманія ея.

Значительнѣйшимъ еврейскимъ поэтомъ не только этого кружка, но и всего столѣтія, слѣдуетъ, однако, безспорно признать *Израиля б. Моисей Нагара* изъ Дамаска (1587 г.). Онъ съ успѣхомъ разрабатывалъ всѣ виды средневѣковой поэзіи, многія изъ его сочиненій были введены въ различные ритуалы, а одно—субботняя пѣснь «Jah Ribon Olam»—даже во

всѣ израильскія общины. Число его напечатанныхъ синагогальныхъ стихотвореній простирается до пятисотъ; по достоинству они, конечно, не одинаковы, но форма во всѣхъ доведена до совершенства. Сборникъ стихотвореній Нагары подъ заглавіемъ: «Semiroth Jsrael» (Пѣснопѣнія Израиля) содержитъ въ себѣ большую часть его религіозныхъ произведеній, но въ концѣ помѣщены и свѣтскіе стихи, не лишенные прелести. Выше же всего — его гимны «Pismonim», которые были собраны только въ наше время. Авторъ, правда, послѣдователь прежнихъ гимнотворцевъ, не освободившійся притомъ изъ оковъ чужеземныхъ мелодій, но, не смотря на это, онъ умѣлъ извлечь новые и милые звуки изъ давно замолкнувшей Сіонской арфы. «Въ прекрасной формѣ, въ художественно переплетенныхъ ритмахъ, съ глубокою искренностью и набожностью пѣлъ онъ по примѣру древнихъ поэтовъ, и чувство, горѣвшее въ нихъ, настраивало и его то на жалобные, то на полные радостной надежды звуки; и онъ тоже, какъ они, обвиваетъ субботу и праздникъ вѣнками и золотыми снурками, на которыхъ висѣли жемчужины поэтическаго воодушевленія. Если и не натягивалъ онъ никакой новой струны на старой, богатой звуками Псалтыри, которая издала уже столько прекрасныхъ мелодій, то искусная его рука умѣла извлекать изъ инструмента звуки прежніе; это не былъ самостоятельный, творческій геній, но опытный, талантливый и серьезный виртуозъ». Изъ религіозныхъ утреннихъ пѣсенъ Нагары нижеслѣдующая можетъ дать понятіе о его своеобразности.

Тому, кто знаетъ, что скрыто во мнѣ,
Пою я мою пѣсню раннимъ утромъ.
Каждый день стучусь я въ Его дверь,
Иду къ Его священному мѣсту,
И перелагая чудныя дѣла Его въ слова,
Возглашаю ихъ раннимъ утромъ.

—

Шатромъ раскинулъ Онъ небо,
Твердою почвою распростеръ землю,
Врата отворяетъ онъ на краю востока
Каждый день и каждое утро.

—

Солнце спѣшитъ туда, куда Онъ прикажетъ,
Подобно тому, кто выходитъ изъ великолѣпнаго шатра;
Ничто не укрывается отъ его блеска, который озаряетъ
И согрѣваетъ съ вечера до утра.

—

Когда заблещетъ ленный свѣтъ солнца,
Тогда всякій спѣшитъ къ своимъ обязанностямъ
И старается, чтобъ не оскудѣвало его прилежаніе,
И работаетъ съ ранняго утра.

—

Вставай, о, человѣкъ, ты, лѣниво и вяло
Почивающій на своемъ мягкомъ, удобномъ ложѣ,
Вставай, пока еще темно, подымайся
И будь готовъ раннимъ утромъ.

—

Пѣсню, стремящуюся изъ твоей души,
Пѣсню, доносящуюся къ Владыкѣ и Господу,
Въ тотъ часъ, когда всѣ звѣзды поютъ ему въ общемъ хорѣ,
Пой и ты раннимъ утромъ.

—

Если ночью мысль твоя обращена къ Нему,
То днемъ Онъ ниспосылаетъ тебѣ Свою благодать,
Онъ изливаетъ на тебя Свою силу и крѣпость;
Поэтому спѣши и прибѣгай къ Нему утромъ!

Своеобразность Нагары состояла въ томъ, что своимъ религіознымъ пѣснямъ онъ давалъ свѣтскія мелодіи. При каждомъ отдѣльномъ стихотвореніи помѣщены иностранная пѣсня и ея мелодія, по которымъ сочинена пѣсня еврейская—пріемъ, который не безъ аналогіи и въ христіанской литературѣ гимновъ. Но Нагара все-таки придаетъ особенное значеніе тому, чтобы не отдавать свою музу на служеніе свѣтской поэзіи, чтобы не сочинять любовныхъ пѣсенъ, чтобы не осквернять своихъ произведеній «прославленіемъ земныхъ радостей и чувственныхъ восторговъ». На упреки, обращавшіеся къ нему набожными каббалистами, онъ успокоительно отвѣчалъ увѣреніемъ: «Если бы мелодіи оставались неизмѣняемыми, онѣ не запутывались бы въ сѣтяхъ иностранныхъ языковъ». Но упреки эти были отчасти основательны, ибо мелодіи нерѣдко заимствовались у пѣсенъ чисто свѣтскаго характера. Вотъ почему Нагара, не смотря на свою строгую набожность, подвергался сильнымъ нападеніямъ со стороны каббалистовъ, и мнѣніе, высказанное однимъ изъ тогдашнихъ предводителей этой партіи на счетъ поэта, все-таки принадлежавшаго къ ихъ же кругу, весьма характеристично для обѣихъ сторонъ. «Правда,—говоритъ Хаимъ Виталь,—что пѣсни, которыя сочинялъ Нагара—сами по себѣ хороши; но самъ онъ не стоитъ, чтобъ о немъ говорили, и кто поетъ его гимны, тому предстоитъ недоброе, ибо онъ всегда ведетъ неприличныя рѣчи и всю свою

жизнь былъ постоянно пьянъ. Въ одинъ изъ дней трехъ траурныхъ недѣль его пригласили на обѣдъ къ Іакову Менидашу; тамъ онъ положилъ свою шляпу на землю, распѣвалъ громкимъ голосомъ пѣсни, и при этомъ ѣлъ мясо и пилъ вино до тѣхъ поръ, пока не напился пьянымъ». Вся жалкая доля поэта, остававшаяся одною и тою же во всѣ времена, съ ея бѣдностью и стѣсненіями, съ ея противодѣйствіемъ общественнымъ приличіямъ и предразсудкамъ, находитъ себѣ выраженіе въ этомъ разсказѣ, который каббалисту передалъ духъ одной одержимой бѣсомъ дѣвушки и который онъ самъ подтверждаетъ словами: «Я впослѣдствіи сообщилъ это Нагарѣ, и онъ сознался мнѣ, что тутъ не было ничего выдуманнаго». Невольно этотъ эпизодъ изъ жизни поэта шестнадцатаго вѣка напоминаетъ намъ поэтовъ нѣмецкаго «періода геніевъ», которыхъ внутренняя жизнь была также разорвана и тревожна, какъ не знала устоя и покоя ихъ жизнь внѣшняя, и которые совершенно погибли жертвами противорѣчія между двигавшими ихъ временемъ элементами и тѣмъ поэтическимъ геніемъ, который одушевлялъ и вдохновлялъ ихъ самихъ.

Но въ ту пору, о которой мы говоримъ, этимъ двигающимъ элементомъ была Каббала, которая, благодаря смутнымъ и запутаннымъ современнымъ обстоятельствамъ, получила совершенно неожиданное развитіе. Частью вслѣдствіе реакціи противъ односторонняго занятія Талмудомъ и галахической работы рѣшеній, новеллъ, кодексовъ и респонсовъ, частью вслѣдствіе несчастнаго положенія дѣлъ и кровавыхъ преслѣдованій, Каббала распространялась все шире и шире и затягивала въ свои волшебныя сѣти всѣ умы. Но это была уже не испанская мистика, углублявшаяся въ вѣчную сущность вещей и съ горячею искренностью проповѣдывавшая любовь къ Богу,—а Каббала новая, постепенно сбросившая съ себя всякую философскую одежду и выступившая ожесточеннѣйшимъ врагомъ спекулятивнаго мышленія. Въ продолженіе двухъ столѣтій господствовала почти исключительно эта Каббала надъ еврействомъ, и только немногіе гордые умы имѣли силу вырываться изъ ея объятій. То были мрачныя столѣтія застоя и упадка въ умственной жизни, движеніе которой становилось все слабѣе и слабѣе и которая подвергалась опасности наконецъ совершенно погибнуть въ тинѣ отупляющаго и одуряющаго аскетизма, встрѣчавшаго себѣ еще нѣкоторое противодѣйствіе только въ строгой законовѣдческой учености. Мессіанскіе фантазеры открыли этой новой Каббалѣ путь во всѣ страны, и расходилась она всюду до тѣхъ поръ, пока наконецъ не основала свою

резиденцію на Востокѣ. И теперь туда обратились всѣ взоры, ибо оттуда должно было явиться такъ часто возвѣщавшееся освобожденіе. *Соломонъ Молхо* и *Давидъ Реубени*, два изъ этихъ мессіанскихъ апостоловъ, успѣваютъ заинтересовать въ пользу своихъ фантастическихъ идей даже императора и папу, а угнетенныхъ, изъ страны въ страну скитающихся еврейскихъ эмигрантовъ—ужъ а подавно; смерть Молхо на кострѣ полагаетъ страшный конецъ ихъ величію и славѣ, но не пробужденнымъ и поддерживавшимся ими мечтательнымъ планамъ и надеждамъ среди евреевъ всѣхъ государствъ и земель. Давидъ Реубени выдалъ себя за брата правившаго въ Аравіи еврейскаго царя трехъ съ половиною племенъ, Іосифа, и нашелъ между марранами и евреями горячихъ приверженцевъ. Даже папа Климентъ VII относился къ нему съ большимъ уваженіемъ и рекомендовалъ его португальскому королю Іоанну III, которому Давидъ предложилъ помощь евреевъ противъ султана для завоеванія Палестины. Въ Португаліи его появленіе совсѣмъ свело съ ума несчастныхъ маррановъ. Соломонъ Молхо призналъ его за Мессію и въ всяческихъ видѣніяхъ возвѣстилъ, что ожидаемое избавленіе состоится въ 1540 г. Въ каббалистическихъ проповѣдяхъ своихъ, появившихся въ Салоникахъ въ 1520 г., по настоянію его друзей, онъ восхвалялъ тайны Каббалы и весьма усердно и производительно распространялъ мессіанскія идеи Реубени, которыя тотъ провозгласилъ уже въ своихъ—находящихся еще въ рукописи—интересныхъ путевыхъ запискахъ или дневникѣ. Наконецъ Молхо отправился къ папѣ, который принялъ его съ изумительною благосклонностью и защищалъ отъ всякихъ преслѣдованій: Климентъ VII былъ изъ фамиліи Медичисовъ, и христіанская Каббала находила въ его кругу пламенныхъ приверженцевъ. Молхо возвѣщалъ «время благодати и любви», якобы наступившее по волѣ Господа и долженствовавшее скоро обнаружиться знаменіями и чудесами. Съ развѣвающимся знаменемъ, на которомъ былъ вышитъ старый маккавейскій девизъ: «Кто равенъ Тебѣ между богами, о, Господи!» (Makhbi—слово, составленное изъ начальныхъ буквъ этой фразы)—двинулись Молхо и Реубени въ Регенсбургъ къ императору Карлу V, чтобы выпросить у него разрѣшеніе евреямъ переселиться на Востокъ, а по другому извѣстію—даже для того, чтобы обратить его въ еврейство. Но тамъ мессіанская мечта нашла себѣ плачевный конецъ. Императоръ велѣлъ арестовать обоихъ, и ихъ отвезли въ цѣпяхъ въ Мантую, гдѣ церковный судъ приговорилъ Молхо къ смерти на кострѣ. Въ качествѣ «пріятной Господу жертвы» вошелъ въ огонь молодой мечтатель, выражая надежду, что «его душа войдетъ въ

Бога». Реубени былъ впослѣдствіи заключенъ въ тюрьму испанской инквизиціи и, какъ говорятъ, даже отравленъ. Исторія обоихъ этихъ людей, съ приложеніемъ двухъ видѣній въ образѣ символическихъ звѣрей, была подъ заглавіемъ «Chajjath Kaneh» издана для пользы и поученія всѣхъ послѣдователей Каббалы и читалась повсюду самымъ усерднымъ образомъ.

Но со смертью обоихъ мессіанскихъ фантазеровъ отнюдь не уничтожилась фанатическая вѣра въ осуществленіе возбужденныхъ ими надеждъ. Одинъ итальянскій каббалистъ, *Іосифъ изъ Арли*, посредствомъ толкованія буквъ изъ стиховъ Исаіи, возвѣстилъ, что обѣщанное Соломономъ Молхо мессіанское будущее наступитъ скоро, и смерть благороднаго мученика въ то же время найдетъ себѣ мстителя. Мстителя этого онъ—чему нельзя не подивиться—усматривалъ въ реформаціи, и торжественно провозгласилъ: «*Мартинъ* сдѣлаетъ нововведенія между государями и народами, ибо его господство будетъ сильно. Римъ отдастся на жертву грабежа, идолы навсегда разрушатся. Когда появится Лютеръ, Германія будетъ объединена; онъ увидитъ Климента, его государство, его жрецовъ и идоловъ, и станетъ истить, произведетъ рѣзню... Израиль, теперь подавленный и гонимый, будетъ посредствомъ пяти кораблей десяти колѣнъ вознесенъ на высшую ступень своего величія... Эти тайны для Израиля: Господь возвѣщаетъ спасеніе, спасеніе Своему народу».

И точно также думали всѣ остальные, особенно на Востокѣ, гдѣ находилась колыбель новой Каббалы. Въ *Сафетѣ* былъ питомникъ ихъ идей и мечтаній, резиденція ихъ учителей и руководителей. Испанскіе бѣглецы уже въ концѣ пятнадцатаго столѣтія ввели въ начинавшую процвѣтать общину свою Каббалу, и невольно приходишь къ мысли, что почва Галилеи, какъ это было уже въ годы древности, оказывалась особенно воспріимчивою для мистическихъ увлеченій. Дѣйствительно, тамъ сейчасъ же собирается каббалистическій кружокъ, откуда исходятъ затѣмъ всѣ сочиненія и ученія, отличающія новую Каббалу отъ старой и истинки, къ большой невыгодѣ для этой послѣдней. Сафетъ становится сценою каббалистическаго шабаша вѣдьмъ, въ которомъ злые духи и ангелы играютъ большую роль, и заклинанія, видѣнія, мистическій экстазъ, каббалистическое бѣснованіе становятся, вмѣстѣ съ монашескимъ аскетизмомъ и неслыханною безнравственностью *, вполнѣ зауряднымъ явленіемъ. Въ Са-

---

* О безнравственности въ современныхъ источникахъ ничего не сказано. *Ред.*

фетѣ Соломона Молхо привѣтствовали съ особеннымъ восторгомъ, какъ вѣстника тѣхъ идей, осуществленія которыхъ съ полною увѣренностью ожидали при наступленіи каждаго новаго дня.

Такъ, радомъ съ трезвыми изслѣдователями Талмуда—и отчасти даже въ связи съ ними—образовался каббалистическій кружокъ, въ которомъ главными столпами этого новаго мистическаго направленія являются такіе люди, какъ *Моисей Кордуэро*, *Соломонъ Алкабицъ*, *Моисей Галанте* и его сыновья, *Илія ди Видасъ*, *Моисей Алшейхъ*, *Моисей Басула*, особенно же *Исаакъ Луріа* и *Хаимъ Виталь*. Въ сочиненіяхъ *Моисея Кордуэро* (1522—1570 г.) Каббала, правда, имѣетъ еще подъ собою философскій фундаментъ; всю область своей науки онъ старался привести въ стройную систему въ своемъ знаменитомъ сочиненіи «Pardes Rimmonim» (Рай * гранатныхъ плодовъ), которое оказало сильное вліяніе на приверженцевъ Каббалы. Значеніе этой послѣдней онъ съ успѣхомъ отстаивалъ и въ своихъ толкованіяхъ Библіи, въ комментаріи къ «Книгѣ Созданія» и въ разсужденіяхъ о молитвахъ. Кордуэро былъ человѣкъ очень ученый и изумительно трудолюбивый. Комментарій къ «Sefer Iezirah» составляетъ только часть его большого, обнимавшаго Каббалу во всѣхъ ея отрасляхъ, сборнаго сочиненія, которое онъ окончилъ и издалъ въ 1563 году въ шестнадцати толстыхъ фоліантахъ. Слава этого труда проникла и въ Италію, гдѣ Каббала тоже имѣла вѣрныхъ приверженцевъ, и богатый писатель *Менахемъ Азарія ди Фано*, авторъ не менѣе 28 каббалистическихъ сочиненій, заплатилъ вдовѣ Кордуэро 500 цехиновъ за позволеніе переписать его работу. Рукопись эта, впослѣдствіи поступившая въ мантуанскую герцогскую библіотеку, есть, вѣроятно, единственный полный экземпляръ этого колоссальнаго труда. Кордуэро былъ зять и ученикъ *Соломона Алкабица*, превзошедшій, однако, своего учителя. Алкабицъ тоже объяснялъ библейскія книги по каббалистической методѣ, преимущественно же—«Пѣсвь Пѣсней», «Эсфирь» и «Руфь»; онъ же авторъ и поэтическаго субботняго привѣта «Lecho Dodi» («Иди, другъ мой, на встрѣчу невѣстѣ!»),—который перешелъ въ большую часть молитвенныхъ ритуаловъ синагоги и въ которомъ повторяется припѣвъ:

На встрѣчу невѣстѣ! Иди, другъ,
И встрѣтимъ радостно Субботу!

И далѣе, не оставляя образа жениха и невѣсты, поэтъ продолжаетъ:

* Точнѣе: садъ. *Ред.*

«Охраняй» и «Помни» * въ одномъ звукѣ
Довѣрили намъ уста Единаго,
Который Единъ, котораго зовутъ Единымъ,
Какъ славословится Онъ всѣми.

—

Спѣшите радостно на встрѣчу Субботѣ,
Источнику, откуда нисходитъ къ намъ благословеніе,
Установленному съ превѣчности,
Концу творенія, началу замысла.

—

О, городъ Господа, о, роскошный дворецъ,
Возстань изъ развалинъ послѣ долгаго отдыха!
Слишкомъ ужъ долго оставался ты въ долинѣ слезъ,
Твой Богъ снова ниспошлетъ на тебя Свою благодать.

—

О, стряхни съ себя прахъ и пыль,
Народъ мой! Облекись въ одежду веселья!
Потомокъ Іесея, благороднаго предка,
Придетъ избавитель изъ Виѳлеема.

—

О, поднимись въ свѣжей отвагѣ!
Приближается твой свѣтъ, ярко свѣтитъ онъ въ пламени.
Встань и запой хвалебную пѣснь:
Видишь—сіяніе Господа подходитъ, все озаряя собой!

—

Да не сгибаетъ тебя позоръ, да не наполняетъ тебя стыдъ,
Перестань вздыхать, подавленный печалью;
Бѣдные моего народа находятъ у тебя защиту
И снова возстаетъ городъ на своемъ фундаментѣ.

—

Тѣ, которые грабили тебя, сами становятся добычею,
Исчезаетъ стая твоихъ гонителей;
Твой Богъ смотритъ на тебя съ нѣжною радостью,
Какъ женихъ радуется на свою невѣсту.

—

Ты расширишься во всѣ стороны,
Будешь распространять славу твоего Господа,
Благодаря ему, происходящему отъ Переца **,
Мы всѣ радуемся и ликуемъ.

—

* Начальныя слова стиховъ о субботѣ въ десяти заповѣдяхъ.

Ред.

** Перецъ —предокъ царя Давида (Руѳь, IV, 18 и слѣд.) и потомка его Мессіи.

Ред.

Входи съ миромъ, ты, утѣха своего супруга,
Привѣтствуемая съ весельемъ и наслажденьемъ,
Входи въ кругъ твоихъ вѣрныхъ—
Здравствуй, невѣста, здравствуй, невѣста!

Въ Каббалѣ Алкабица, какъ и его коллегъ, есть нѣчто, напоминающее нѣмецкій мистицизмъ. И для нихъ тоже человѣческая душа — невѣста Бога. И они вносятъ свое самоупоенье въ пламенные стоны любви «Пѣсни Пѣсней» и описываютъ ступени, по которымъ душа возносится къ своему небесному жениху. Это «обожествленіе души» старались и каббалисты Сафета поставить на философскомъ фундаментѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ закрѣпить богословски библейскимъ словомъ. Съ робостью и осторожностью дерзаетъ Алкабицъ вводить обрядности Каббалы въ молитвенный ритуалъ и въ Галаху; его преемники и ученики были уже въ этомъ отношеніи смѣлѣе; они не стѣснялись дѣйствовать самостоятельно по ученью Каббалы въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Галаха не установила опредѣленной нормы. Большинство этихъ каббалистовъ-писателей были ученики самаго выдающагося законоучителя шестнадцатаго столѣтія, Іосифа Каро; поэтому они были еще довольно чужды тѣхъ крайностей, которыми отличалось послѣдующее каббалистическое поколѣніе, не обращая никакого вниманія на представителей Галахи, въ концѣ концовъ большею частью подчинившихся ихъ господству, и тоже вернулись къ первоначальнымъ источникамъ испанской Каббалы. Такъ дѣйствовалъ именно жившій въ Египтѣ *Меиръ ибнъ Габбаи*, испанскій выходецъ, который въ своемъ большомъ трудѣ «Abodath Hakodesch» (Работа Святыни)—1531 г.—тоже представилъ нѣчто въ родѣ введенія въ Каббалу и сверхъ того написалъ комментарій къ десяти сефиротъ того Азріеля, который считался учителемъ Нахмани. Габбаи—писатель умный, и его изложеніе не лишено ясности. Но ясность эта, къ сожалѣнію, все болѣе и болѣе исчезаетъ въ кругу каббалистовъ сафетскихъ. Многословныя искусственныя толкованія *Моисея Алшейха*, котораго славили какъ героя экзегетики; объясненія къ «Зогару», изучавшемуся теперь болѣе, чѣмъ когда либо, *Авраама* и *Моисея Галанте*, изъ которыхъ первый издалъ также мистическое толкованіе «Плача Іереміи», а второй—респонсы и новеллы; этическое сочиненіе *Эліи Видаса* «Reschith Chokmah» (Начало Мудрости), которое, не смотря на темноту своего изложенія и на мистическій аскетизмъ, проповѣдывавшійся здѣсь рядомъ съ превосходными идеями, пользовалось огромною и широко распространенною славой,—всѣ эти труды

указываютъ на тотъ покатый путь, по которому теперь пошла Каббала и который рано или поздно долженъ былъ привести ее къ гибели.

Кружокъ сафетскихъ каббалистовъ образовалъ уже изъ себя формальное общество, принявшее названіе «Кущи Мира», въ которомъ каждую пятницу каждый членъ долженъ былъ совершать нѣчто въ родѣ исповѣди. До такой степени Каббала, въ ея заблужденіяхъ, отступила уже отъ ученія библейскаго еврейства! Боготвореніе ея героевъ и мучениковъ переходило уже при ихъ жизни въ какой-то религіозный культъ, который былъ не менѣе чуждъ идеямъ еврейства. Высшей ступени своей эти крайности мистики достигли въ двухъ смѣлѣйшихъ дѣятеляхъ ея—Исаакѣ Луріи и Хаимѣ Виталѣ. Съ появленіемъ этихъ двухъ личностей Каббала собственно и вступила въ новый свой фазисъ. Она сбросила съ себя философскую оболочку и сдѣлалась простымъ ученіемъ о чудесахъ, къ которому присоединились лже-мессіи, небесныя явленія, видѣнія, злые духи, магическія формулы, восторженное забытье и заклинанія.

Исаакъ Луріа—или, собственно, Исаакъ Ашкенази (1532—1572 г.)—происходилъ изъ нѣмецкаго семейства въ Іерусалимѣ. Рано ознакомленный Давидомъ ибнъ Зимрою съ талмудическою литературой, онъ скоро началъ стремиться за предѣлы ея, къ тайнамъ Каббалы. Послѣ семилѣтней жизни его въ полномъ одиночествѣ, Каббала открыла мечтательному и надѣленному богатою фантазіей человѣку свои врата, и молва о его чудесахъ, о его таинственной мудрости, распространилась уже скоро послѣ того повсюду, хотя Луріа ничего не написалъ и отклонялъ всѣ обращавшіяся къ нему просьбы изложить свое ученіе на бумагѣ. Въ область мистики, гдѣ Луріа могъ свободно двигаться во всѣ стороны, не имѣя надобности склоняться подъ ярмо закона, ввелъ его фантазію, далеко неудовлетворявшуюся одностороннимъ талмудизмомъ, именно «Зогаръ», который, вопреки сильному противодѣйствію итальянскихъ раввиновъ, теперь все-таки появился въ печати. Въ уединенномъ жилищѣ на берегу Нила часто появлялся нашему мечтателю въ ночныхъ видѣніяхъ пророкъ Илія, и отъ него узнавалъ Луріа глубочайшія тайны Каббалы. Потомъ пророкъ убѣдилъ своего избранника отправиться въ Сафетъ и тамъ возвѣстить людямъ новое Откровеніе. Въ Сафетѣ, само собою разумѣется, вокругъ новаго пророка собрались всѣ каббалисты и ревностные ученики, начавшіе жадно внимать его урокамъ и всюду распространять ихъ. Но полнаго своего значенія и авторитета Луріа достигъ только чрезъ посредство самаго выдающагося изъ своихъ учениковъ, *Хаима Виталя Калабрезе* (1543—1620 г.), ро-

домъ итальянца, который отъ Талмуда перешелъ къ алхиміи, а оттуда, по закону правильной послѣдовательности,—къ Каббалѣ. На Тиверіадскомъ озерѣ, выпивъ воды изъ источника Миріамова, открылъ учитель ученику свои каббалистическія тайны, а тотъ пошелъ провозглашать ихъ по всему свѣту. Теорія новой Каббалы сдѣлалась предметомъ множества книгъ и проповѣдей. Послѣ смерти Луріи, Виталь собралъ все, что было записано съ его словъ его учениками, и систематически издалъ въ многихъ сочиненіяхъ. Изъ нихъ одно—«Ez Hachajjim» (Древо Жизни) представляетъ собою обширное изложеніе всего мистическаго ученія, другое—«Sefer Hagilgulim» заключаетъ спеціально разработанную доктрину «о переселеніи душъ», третье—«Schibche Rabbi Chajim Vital» (Похвала рабби Хаиму Виталю) есть родъ автобіографіи, въ четвертомъ — «Sefer Halikutim» собраны экстракты изъ ученія Исаака Луріи. Что именно въ этихъ послѣднихъ принадлежитъ самому Луріи, а что—его пророку, прославлявшему его какъ Мессію, это рѣшить невозможно; фактъ только тотъ, что Виталь послѣ смерти своего Мессіи объявилъ, не встрѣчая никакихъ противорѣчій, что всякія другія, приписываемыя Луріи сочиненія или мнѣнія поддѣльны. Такимъ образомъ, на основаніи собраннаго этимъ ученикомъ, широко распространявшимъ славу учителя и послѣ его смерти, мы имѣемъ право возсоздать систему новой Каббалы, главнѣйшимъ представителемъ которой является Лурія.

Какъ видно, новое ученіе имѣло въ своемъ основаніи если не прямо явную, то во всякомъ случаѣ замѣтную оппозицію противъ Талмуда, равно какъ и противъ старой Каббалы. Всѣ жаждали новаго Откровенія, и Исаакъ Лурія удовлетворилъ этой потребности, внесши въ «Зогаръ» нѣчто въ родѣ системы и въ эту систему вложивъ въ свою очередь столько тайнъ, что онѣ могли дать богатую пищу самой пылкой фантазіи и довести до экстаза самую трезвую и холодную натуру. Правда, система эта складывалась изъ тѣхъ элементовъ, которые нашли себѣ мѣсто уже въ «Книгѣ Созданія», а затѣмъ были расширены испанскими каббалистами; но новое ученіе вышло за эти предѣлы и стремилось даже къ установленію болѣе высокихъ воззрѣній, воспользуясь низшими элементами разрабатывавшейся теперь до послѣдней крайности игры буквами и числами. Средоточіемъ здѣсь явилось, натурально, безконечное существо — En Sof,—къ которому сводится все. Но число ступеней, изъ которыхъ обнаруживаются міровые порядки, было новою системой увеличено. Такимъ образомъ, посредствомъ эманаціи возникли созданіе матеріи, обра-

зованіе формъ, раздѣленіе на отдѣльныя части, которыя въ свою очередь дали жизнь Kelipoth (наружные отброски, скорлупы), прачеловѣку — Adam Kadmon — длинному лицу, короткому лицу, искрамъ и сосудамъ, сосанію и росту, соединенію и разъединенію. Отъ избытка содержимаго, — такъ говоритъ это ученіе, — сосуды лопнули и образовался новый хаосъ съ семью ступенями, изъ котораго вышелъ затѣмъ новый міръ. Задача новой Каббалы состояла съ этихъ поръ въ томъ, чтобы указывать путь отъ наружныхъ отбросковъ къ одухотворенію, къ божественному порядку (Olam Hatikum), и эту часть системы можно считать единственно новою мыслью въ ней. Она примыкаетъ къ двойственному ученію о странствованіи душъ и забремененіи душъ, составлявшему средоточіе Каббалы Лурія, которому казалось, что онъ постигъ тайну происхожденія душъ, ихъ сродства и развѣтвленія. Съ постиженіемъ этой тайны раскрылись ему врата царства духовъ, которыхъ онъ теперь могъ вызывать и заклинать. Его каббалистическій міръ населенъ самостоятельными духами въ значительномъ числѣ. У всякой стихіи, животнаго, воздушнаго явленія, образованія земли, растенія, небеснаго тѣла — есть начальствующіе ангелы, которые имѣютъ въ своемъ подчиненіи сонмъ второстепенныхъ духовъ *. Но въ противоположность ангеламъ существуютъ и зловредные духи—демоны, сатаны, черти и искусители; здѣсь же и демонъ женскаго пола — Лилитъ. Самъ Лурія находится въ сношеніяхъ съ душами и духами героевъ Библіи, талмудистовъ, главнымъ же образомъ — Симона б. Іохаи, какъ творца Каббалы, и отъ нихъ узнаетъ тайны будущаго. Съ высоты своего идейнаго міра онъ, конечно, смотрѣлъ на земное существованіе, земныя суеты—не иначе, какъ съ презрѣніемъ. Въ высшей степени характеристично, что новая Каббала относилась къ изученію Талмуда довольно пренебрежительно. На первомъ планѣ стояла для нея Библія, въ которую она, посредствомъ буквенныхъ чиселъ и перестановки буквъ, влагала всѣ свои понятія и идеи, затѣмъ шла Каббала, а уже только вслѣдъ за нею—Мишна и Талмудъ, изучать который не совѣтовали тѣмъ, кто до этого не занимался Каббалой.

Весьма понятно, что въ эту пору жажды всякихъ чудесъ, когда на 1575 г. снова обѣщано было искупленіе и освобожденіе міра, Лурія

* Вѣрнѣе будетъ сказать, что Лурія и его школа энергически пропагировали это воззрѣніе, которое находится уже въ древне-раввинскихъ источникахъ и сильно распространено въ Зогарѣ и родственныхъ ему по духу сочиненіяхъ. *Ред.*

всюду находилъ вѣрныхъ и пламенныхъ приверженцевъ, что его ученіе эти послѣдователи разносили по всѣмъ еврейскимъ общинамъ, что вездѣ ему внимали съ вѣрою и надеждою. Съ особенною быстротой распространилось оно преимущественно въ Польшѣ, гдѣ находился центръ тяжести талмудической умственной жизни послѣ-испанскаго періода, и въ Италіи, гдѣ доставила ему пищу Каббала христіанская. Въ Италіи почва для новаго ученія была уже подготовлена нѣсколькими каббалистами, каковы *Барухъ Беневенто*, *Мардохай Дато*, вышеупоминавшійся нами *Менахемъ Азаріа ди Фано*, *Исаакъ ди Латесъ*, юридическія мнѣнія котораго служатъ особенно цѣннымъ источникомъ для исторіи того времени и чьему одобренію обязанъ «Sohar» своимъ первымъ появленіемъ въ печати, *Аронъ Березіа ди Модена*, авторъ «Maabar Iabok», наполненнаго каббалистическими идеями и весьма распространеннаго трактата о набожныхъ обязанностяхъ относительно больныхъ и умершихъ,—и другіе, работавшіе въ такомъ же направленіи. Каббалу Луріанской школы распространялъ тамъ *Израиль Серукъ*, а ученикъ его *Авраамъ де Геррера* пытался дать ей научную окраску посредствомъ неоплатонической философіи. Израиль Серукъ написалъ комментарій къ мистической субботней пѣснѣ Луріи и распространялъ всюду воззрѣніе его на субботу, которая признавалась праздничнымъ днемъ въ этой каббалистической системѣ и была приправлена всевозможными мистическими прибавками, мотивами и обрядами. Суббота являлась здѣсь «мистическою невѣстою», которую привѣтствовали пѣснями и чествовали трапезами въ «часъ разлуки съ невѣстой». Аврааму де Геррера (1639 г.), одному изъ потомковъ мар减рановъ, пришлось посему перевести на еврейскій языкъ своя каббалистически-философскія сочиненія—«Божій Домъ» и «Небесныя Врата» (Beth Elohim», «Scha'ar Haschamajim»), что онъ исполнилъ чрезъ посредство проповѣдника Исаака Абоаба въ Амстердамѣ. Эти произведенія дѣйствовали съ неотразимою силой и особенно долго сохранили свое вліяніе въ амстердамской сефардійской общинѣ.

Такимъ образомъ у Каббалы не было недостатка и въ поэтическихъ побужденіяхъ. Конечно, ими отнюдь не могъ вознаградиться тотъ безконечный вредъ, который это новое ученіе производило во всѣхъ общинахъ. Рядомъ съ талмудическимъ еврействомъ возникло еще еврейство, и притомъ такое, которое служило тьмѣ, тогда какъ первое не боялось яркаго дневного свѣта. Всѣ силы темнаго царства, казалось, пробудились теперь и вступили въ обладаніе міромъ. Настало мрачное время, когда чудотвор-

ство Каббалы и мистическое самозабвеніе аскетизма всюду совершали свои оргіи и всѣ высшія стремленія человѣка приносились въ жертву этимъ темнымъ силамъ.

Даже въ Галаху, представители которой одни только и стояли прочно на своемъ мѣстѣ, между тѣмъ какъ вокругъ нихъ не было проходу отъ чудесъ и духовъ—даже въ Галаху старалась найти себѣ доступъ Каббала. Но это не удалось ей, потому что нравственная серьезность и религіозное рвеніе талмудистовъ — даже при нѣкоторыхъ уступкахъ, которыя приходилось по временамъ дѣлать новому направленію—въ концѣ концовъ все-таки возвращали ихъ къ единственно полноправной Галахѣ. И только неутомимому служенію этихъ представителей чистаго еврейства своему закону послѣднее обязано тѣмъ, что каббалистическая язва не произвела въ лагерѣ Израиля еще болѣе сильныхъ опустошеній. Здѣсь опять, какъ это всегда случается въ поворотные моменты духовной жизни человѣчества, появился, среди общей путаницы и общаго омраченія, трудъ, подѣйствовавшій руководящимъ образомъ на развитіе талмудическаго еврейства и сведшій всѣ его положенія и догматы въ одно систематическое цѣлое. Какъ Мишна обозначаетъ собою конецъ палестинскаго господства въ еврействѣ, которое затѣмъ переноситъ свой центръ тяжести въ Вавилонъ; какъ Талмудъ представляется законченнымъ послѣ того, какъ вавилонское направленіе достигло своей послѣдней ступени; какъ кодексъ Маймуни свидѣтельствуетъ о высшемъ развитіи испанско-арабскаго еврейства, а кодексъ Іакова б. Ашера возвѣщаетъ побѣду нѣмецко-французскаго направленія въ талмудизмѣ,—такъ теперь появляется новое сочиненіе, соотвѣтствующее измѣнившимся современнымъ воззрѣніямъ и снова — теперь уже въ послѣдній разъ—вдвигающее въ стройную систему все зданіе Галахи. *Іосифъ Каро* — имя человѣка, которому удалось исполнить этотъ большой трудъ. *Іосифъ б. Эфраимъ Каро* (1488—1575 г.) въ качествѣ испанскаго изгнанника прибылъ на Востокъ и принесъ съ собой огромный запасъ учености, которую онъ безпрестанно увеличивалъ изученіемъ Талмуда. Онъ былъ ученикъ Якова Бераба, который рукоположилъ его въ раввины и мѣсто котораго онъ занималъ впослѣдствіи. Самый большой трудъ его—«Домъ Іосифа» (Beth Josef), надъ которымъ онъ работалъ почти 35 лѣтъ. Это—комментарій къ четыремъ «Turim» Іакова б. Ашера, гдѣ онъ собралъ всѣ вошедшія въ силу послѣ разоренія храма талмудическигалахическія рѣшенія вмѣстѣ съ относящимися сюда же добавленіями и

комментаріями всѣхъ позднѣйшихъ раввиновъ, и установилъ такимъ образомъ окончательную Галаху—трудъ изумительной учености и не лишенный критическаго систематизированія. Въ предисловіи авторъ самъ перечисляетъ тридцать два болѣе или менѣе объемистыхъ сочиненія, которыми онъ пользовался. Девять лѣтъ спустя Каро сдѣлалъ изъ этого многотомнаго произведенія экстрактъ — пользующееся большою извѣстностью «Schulchan Aruch» (Приготовленный Столъ), «которое можно проштудировать въ тридцать дней». Пріемъ, который употребленъ здѣсь авторомъ,—рѣшеніе вопросовъ по авторитетамъ. Главнѣйшихъ авторитетовъ у него три: Алфаси, Маймуни и Ашеръ б. Іехіель. Въ тѣхъ случаяхъ, когда всѣ они согласны между собою, всякое противоположное мнѣніе другихъ талмудоучителей Каро оставляетъ безъ вниманія. Когда же между ними оказывается разногласіе, авторъ рѣшаетъ по большинству голосовъ. «Schulchan Aruch», держащійся одинаковой системы рѣшеній съ четырьмя «Turim» Іакова б. Ашера, быстро пріобрѣлъ большое значеніе и безусловно удерживалъ его за собою во всемъ еврейскомъ мірѣ до прошедшаго столѣтія. Но не совсѣмъ справедливо признавать этотъ трудъ книгою закона, которая одна имѣетъ въ этомъ отношеніи для евреевъ силу и значеніе, ибо вѣдь Каро извлекаетъ только Галаху изъ Талмуда и первыхъ комментаріевъ и выставляетъ ихъ рѣшенія обязательными и руководящими. Значеніе работы Каро заключается скорѣе въ томъ, что она положила конецъ разбросанности, бывшей слѣдствіемъ гоненій и странствованій, разныхъ школъ и направленій, и соединила всю галахическую систему догматической учености въ одномъ трудѣ, который не безъ основанія называли художественнымъ произведеніемъ, благодаря его архитектонической постройкѣ.

Легко обвинять подобную работу въ лишенной смысла неподвижности и чисто-внѣшнемъ характерѣ; но несправедливо дѣлать одно лицо отвѣтственнымъ за результаты идущаго вспять развитія, которое должно объяснять историческими условіями. Іосифъ Каро—только звено въ этой цѣпи, тянущейся отъ поры первыхъ испанскихъ эпигоновъ по всей исторіи еврейской религіи. Но когда говорятъ, что еврейство Каро не есть религія Синая и что отъ него не вѣетъ духомъ Исаіи или Михи, то не слѣдуетъ упускать при этомъ изъ виду все великое историческое развитіе раввинизма, который чтилъ еврейство Библіи, какъ св. ученіе и высшее познаніе, но при этомъ развивалъ въ практикѣ и еврейство Талмуда, какъ фактическое примѣненіе закона и исповѣданія,—точно также какъ нельзя забывать и то, что этому второму развитію въ мрачную средневѣковую

эпоху оказывали существенное содѣйствіе преслѣдованія евреевъ и отчужденіе ихъ отъ общей культурной жизни. Въ трудѣ Каро это раввинистическое развитіе нашло себѣ полное выраженіе; съ нимъ же и талмудическое законоученіе достигло своей полной законченности. И въ этомъ заключается его историческое значеніе для исторіи литературы. Но причиною авторитетности, пріобрѣтенной имъ въ то время во всѣхъ еврейскихъ сферахъ—какъ на Востокѣ, такъ и въ Германіи и Польшѣ, послужило, быть можетъ, то обстоятельство, что это сочиненіе отражало въ себѣ самымъ вѣрнымъ образомъ характеръ религіозныхъ воззрѣній той эпохи. Оно держалось одинаково далеко какъ отъ философіи Маймуни, такъ и отъ Каббалы Луріи, и такимъ путемъ быстро пріобрѣло господство въ религіозной практикѣ еврейства. Оно повсюду увеличивало свой объемъ добавленіями, расширялось суперъ-комментаріями, приправлялось ссылками, указаніями и т. п.; въ немъ дѣйствительно можно видѣть «послѣдній камень въ зданіи тысячелѣтія».

Каро написалъ сверхъ того еще комментарій въ «Mischneh Thora» Маймуни, въ которомъ онъ высказываетъ прекрасныя философскія воззрѣнія, затѣмъ — методологическое сочиненіе о Талмудѣ, дополненіе къ «Beth Josef», большое количество респонсовъ, которые потомъ были собраны и изданы, суперъ-комментарій къ толкованіямъ Библіи Раши и Нахмани, и наконецъ—комментарій къ Мишнѣ; но послѣднія три сочиненія остались ненапечатанными.

Что жизнь такого человѣка была изукрашена легендой—это весьма понятно. Не менѣе понятно и то, что Каббала старалась втянуть его въ свои сѣти. Устоялъ-ли Каро противъ ея искушеній въ молодости — это сомнительно; но несомнѣнно, что въ его галахическія сочиненія она не нашла себѣ доступа. Тѣмъ не менѣе она дѣятельно старалась возвеличивать автора, какъ одного изъ своихъ вѣрныхъ послѣдователей. Повсюду стали распространять слухи, что высшее существо, именно духъ Мишны, сообщило Каро разныя тайны, и что за его талмудическія знанія и работы былъ онъ прославленъ голосомъ, сошедшимъ съ неба въ ночь праздника пятидесятницы, для котораго каббалисты выработали особенный ритуалъ. И уже черезъ 75 лѣтъ послѣ смерти Каро появилось сочиненіе «Maggid Mescharim» (Возвѣститель Праведныхъ), въ которомъ онъ самъ излагаетъ, въ формѣ комментарія къ Библіи, вышеупомянутыя божественныя откровенія каббалистической мудрости и гдѣ постоянно съ точностью обозначается число мѣсяца, когда Маггидъ говорилъ съ нимъ. Эти замѣчанія были потомъ еще рас-

мирены, и их везде признавали за произведеніе Каро, хотя онъ отнюдь не повиненъ въ этой работѣ, обогатившей однимъ подлогомъ болѣе и безъ того богатую псевдо-эпиграфическую литературу Каббалы *.

Съ Іосифомъ Каро законовѣдческая ученость въ извѣстномъ направленіи, повидимому, заканчивается, и талмудизмъ естественно приходитъ въ связь съ его сочиненіемъ во всѣхъ позднѣйшихъ собраніяхъ законовъ, комментаріяхъ и респонсахъ. Но не ученики его являются продолжателями его научной дѣятельности и довершителями строившагося имъ зданія. Они, напротивъ того, посвящаютъ себя большею частью Каббалѣ; таковы: Моисей Алшейхъ, Моисей Кордуэро и др. Сочиненіе же Каро дополняется и продолжается въ Польшѣ, гдѣ талмудизмъ въ ту пору достигъ высшей степени процвѣтанія. За то на Востокѣ Каббала побѣдоносно распространяется все больше и больше, и набожные пилигримы, идущіе ко св. мѣстамъ, чтобы тамъ покончить жизнь въ тихой созерцательности, оказываются самыми вѣрными приверженцами новаго направленія. Самой литературѣ ни это послѣднее, ни эти странствія ко святымъ мѣстамъ не приносятъ никакой пользы. Напротивъ того, аскетизмъ, умственное затемнѣніе—увеличиваются все больше и больше и естественно распространяются также на письменность. Одинъ только между этими пилигримами выдается изъ восточнаго кружка каббалистовъ — *Исаія Галеви Гурвицъ*, родомъ изъ Польши, окончившій въ Палестинѣ сочиненіе, составлявшее трудъ всей его жизни. Книга эта—«Schne Luchoth Haberith» (Двѣ Скрижали Завѣта), сокращенно называемая Scheloh, служитъ намъ какъ въ своихъ недостаткахъ, такъ и въ достоинствахъ характеристическимъ выраженіемъ того времени и его стремленій. Подобно своему современнику, Якову Бёме, Гурвицъ старался соединить философію и мистику и посредствомъ ихъ обѣихъ обосновать религію. Фантазія, чувство, собственное мышленіе, философія и Каббала—являются у него въ очень странной смѣси. Мистическая темнота лежитъ на вышеупомянутомъ сочиненіи его, которое, однако, часто озаряется молніей чистаго познанія. Каббалистическія бредни въ духѣ Луріи нерѣдко уступаютъ мѣсто ученію библейской морали, идеаламъ богобоязни и любви къ человѣку. Эта послѣдняя признается имъ за источникъ первой. «Десять заповѣдей,—говоритъ онъ,—начинаются словами: «Я—Вѣчный, твой Богъ» и оканчиваются: «Всего, что принадлежитъ твоему ближнему». Твой ближ-

* Вопросъ о подложности означеннаго сочиненія еще не рѣшенъ окончательно. *Ред.*

ній, слѣдовательно, есть «фундаментъ, на которомъ покоится все ученіе». Любовь къ ближнему ведетъ къ любви къ Богу. Все сочиненіе представляетъ собою въ нѣкоторой степени энциклопедію еврейства; оно охватываетъ всѣ отрасли науки, съ большимъ умомъ привлекаетъ въ свою область старые основные принципы Галахи и прежнія ея толкованія, но при этомъ также излагаетъ съ рѣдкою ясностью ученія и идеи философіи. Автору очень хотѣлось бы даже примирить философію съ вѣрой, но такъ, чтобы не дѣлать со стороны религіи рѣшительно никакихъ уступокъ мышленію. Во всемъ томъ, однако, что касается ученія морали, Гурвицъ держится идеальныхъ воззрѣній. Въ этомъ отношенія его трудъ есть одно изъ своеобразнѣйшихъ созданій, какія когда либо творилъ духъ еврейства, точно также какъ относительно мистики и толкованій Каббалы ему должно быть отведено мѣсто на ряду съ самыми вліятельными явленіями того времени. Гурвицомъ написанъ также комментарій къ молитвеннику,—собственно дополненіе къ сочиненію его отца, — который потомъ былъ изданъ его правнукомъ. Ученость и набожность были постоянною принадлежностью этого семейства, для котораго Исаія Гурвицъ собственно и назначалъ свою книгу; но, не смотря на это, она, особенно въ тѣхъ сферахъ, гдѣ научныя знанія еще не распространились, сдѣлалась и долго оставалась народною книгой въ истинномъ смыслѣ этого слова.

Гнетущая атмосфера, лежащая, однако, на сочиненіи Исаіи Гурвица, есть характеристическая черта времени, которому оно вполнѣ соотвѣтствовало по мрачному воззрѣнію на жизнь и болѣзненному аскетизму. Воздухъ былъ весь пропитанъ самыми несбыточными надеждами, идеями и планами, фантазія людей возбуждена до послѣдней степени и полна напряженнаго ожиданія всякихъ чудесъ. Тысячи вѣрующихъ со дня на день ждали пришествія Мессіи, который—согласно обѣщаніямъ Луріи—долженъ же былъ въ концѣ концовъ явиться, «хотя бы даже настоящее поколѣніе не было того достойно», и эта надежда возрастала все больше и больше, по мѣрѣ постепеннаго усиленія страданій и поддерживавшихся ими жадныхъ стремленій къ лучшему. Суевѣріе возрасло до безумнаго бреда и такимъ образомъ проложило дорогу для новаго Мессіи, который повліялъ на это движеніе глубже, чѣмъ всѣ его предшественники, и слѣды котораго до сихъ поръ еще не совсѣмъ забыты. Это былъ *Саббатай Цеби*, уроженецъ Смирны, очень своеобразная личность, смѣсь героя и искателя приключеній, родившійся въ томъ самомъ году (1626), когда Исаія Гурвицъ тайно оставилъ Іерусалимъ. Уже двадцатилѣтнимъ юношей выступилъ онъ

въ качествѣ Мессіи и возвѣстилъ, что время освобожденія наступило. Это произошло въ 1648 г.—тяжеломъ для евреевъ Польши году, который уже и безъ того былъ заранѣе объявленъ «Зогаромъ» какъ время освобожденія. Саббатай провозгласилъ себя обѣщаннымъ Мессіею, произнеся освященный тетраграмматонъ *. Правда, раввинатъ его города, и главнымъ образомъ — извѣстный своими респонсами и талмудическими комментаріями *Іосифъ Искаффа* отлучили отъ церкви Саббатая и его приверженцевъ. Но это нисколько не остановило возбужденнаго движенія, а, напротивъ того—только помогло ему расшириться. Саббатай пріобрѣталъ все больше и больше послѣдователей и съ этими юношами-мечтателями проходилъ по всѣмъ странамъ. На этомъ пути присоединялось къ нему много новыхъ приверженцевъ и пророковъ, каковы, напр., *Натанъ* изъ Газы, разносившій славу Саббатая повсюду, *Рафаэль* и др. Въ Іерусалимѣ это странное шествіе на время остановилось. Тутъ наконецъ, послѣ нѣсколькихъ отсрочекъ, должно было въ 1666 г. совершиться спасеніе міра. Но въ Іерусалимѣ раввины выступили рѣшительными противниками Саббатая, и онъ снова двинулся дальше—въ Смирну, гдѣ произвелъ странное возбужденіе и ликованіе во всей общинѣ. Путаница началась невообразимая. Одни готовились къ предстоявшему царству Мессіи новыми молитвенными формулами и самымъ безумнымъ аскетизмомъ; другіе, слѣдуя за красавицей-невѣстой Мессіи Сарою, ожидали наступленія новаго міроваго порядка въ восторженномъ чувственномъ опьяненіи. Происходившее въ Смирнѣ нашло себѣ подражаніе повсюду. Посредствомъ извѣщеній самаго фантастическаго свойства, которыя разсылалъ по всѣмъ общинамъ тайный секретарь Саббатая *Самуилъ Примо*, мессіанская горячка распространилась повсюду. Вездѣ появлялись новые пророки, загонявшіе своими экстазами вѣрующихъ въ лагерь Мессіи, который наконецъ достигъ высшей ступени могущества и объявилъ себя «царемъ евреевъ». Раввинское еврейство смотрѣло на это движеніе или со страхомъ, или съ тайною радостью. Только немногіе энергическіе люди, напр., *Яковъ Саспортасъ* въ Амстердамѣ, *Іосифъ Леви* въ Ливорно, отваживались подымать голосъ противъ этихъ безобразій; но оппозиція ихъ совершенно заглушалась общимъ дикимъ шумомъ. Приверженцы Саббатая зашли даже такъ далеко, что, не дождавшись наступ-

* Евреи не произносятъ четырехбуквеннаго имени Божія по причинѣ его святости и неизвѣстности настоящаго его произношенія, которое станетъ извѣстнымъ только по пришествіи Мессіи. *Ред.*

ленія новаго мірового порядка (Olam Hatikun), уже сами какъ бы установили его отмѣною раввинскихъ законоположеній, не вызвавъ этимъ протеста даже со стороны набожныхъ. Манифесты Саббатая начинались богохульными словами: «Я, Господь, вашъ Богъ, Саббатай Цеби!»

Когда новый Мессія прибылъ наконецъ въ Константинополь, «чтобы низложить султана» и вернуть разсѣяннаго Израиля въ обѣтованную страну, турецкое правительство арестовало его и отвезло въ цѣпяхъ въ Дарданельскій замокъ. Теперь герой обратился въ искателя приключеній, и трагедія сдѣлалась фарсомъ. Саббатаю пришлось играть очень жалкую роль. Но въ «башнѣ Побѣды»—такъ называли его приверженцы тюрьму— сила и власть его все-таки продолжали возрастать. Изъ всѣхъ странъ стекались сюда тысячи евреевъ, чтобы раздѣлять страданія Мессіи. Наконецъ султанъ Магометъ IV призвалъ его къ себѣ и склонилъ къ обращенію въ исламъ. Саббатай принялъ магометанскую вѣру — и этимъ пѣсня его была спѣта. Правда, приверженцы его утверждали, что это не онъ, а двойникъ его перемѣнилъ вѣру *. Но противная партія теперь все усиливалась и стала принимать мѣры противъ мессіанскаго движенія, которое совсѣмъ окончилось только съ изгнаніемъ Магомета-Эффенди — такъ звался Саббатай послѣ перехода въ исламъ. Умеръ онъ въ 1676 г. въ городкѣ Дулциньо въ Албаніи. Но путаница, устроенная имъ въ человѣческихъ головахъ, не уничтожилась съ его смертью. Она нашла себѣ самое вѣрное выраженіе въ современной литературѣ. Еще цѣлое столѣтіе послѣ того шла между партіями борьба на счетъ мессіанства Саббатая. Если бы мы захотѣли отыскать болѣе глубокія идеи, лежавшія въ основаніи этого движенія, то не нашли бы уже ничего, кромѣ еще болѣе — если это возможно—разведенной водою Луріанской системы, съ мистико-философской окраской. Міровой строй, какимъ изображала его Каббала, былъ испорченъ. Міръ не могъ осуществить тотъ идеалъ, для котораго создалъ его «Святой Старикъ»; только посредствомъ Саббатая Цеби, «святого царя» (Malkha Kadischa), воскресшаго «первобытнаго человѣка» (Adam Kadmon), достигъ этотъ строй своего полнаго совершенства и люди познали Бога надлежащимъ образомъ. «Тайна Бога» состоитъ такимъ образомъ въ томъ, что Мессія представлялся какъ лицо вполнѣ тождественное съ Богомъ. Это ученіе объ эманаціи есть единственно но-

* Значительная же часть его учениковъ оправдывала поведеніе своего предводителя и послѣдовала его примѣру. *Ред.*

вая вещь во всей дикой системѣ, которая разъясняется подробно въ одномъ, приписываемомъ Саббатаю Цеби сочиненіи, на самомъ же дѣлѣ оно гораздо скорѣе вышло изъ-подъ пера одного изъ учениковъ и пророковъ Саббатая, которые весьма громогласно и краснорѣчиво провозглашали въ литературѣ его мессіанство. Рядомъ съ первыми изъ этихъ пророковъ, *Натаномъ Газати* и *Саббатаемъ Рафаэлемъ*, которые и послѣ перехода лже-мессіи въ магометанство прочно держались своихъ убѣжденій, слѣдуетъ назвать главнымъ образомъ *Авраама Михаила Кардозо*, фантастическаго борзописца, котораго «Boker le-Abraham» (Утро Авраама) разоблачаетъ систему саббатіанства во всей ея безобразной чудовищной путаницѣ. Идеи Кардозо имѣютъ явную христологическую окраску и выходятъ далеко за предѣлы новой Луріанской Каббалы. Одинъ полемизировавшій съ нимъ писатель упрекаетъ его даже въ насмѣшливыхъ стихахъ, что онъ пошелъ по стопамъ Лютера и Кальвина! Это склоненіе саббатіанства къ христіанству открыто проповѣдывалось *Неэміею Хіiею Хаюномъ*. Въ своемъ сочиненіи «Rasa di-Jichuda» (Тайна Единства) онъ не стѣсняясь выставлялъ ученіе о троичности догматомъ еврейской вѣры. Три существа,—говорилъ онъ,—(Parzufim) соединены въ божествѣ: «Священный первобытный Старецъ» или душа всѣхъ душъ, «Священный Царь» или воплощеніе Бога, и принадлежащая сюда же личность женскаго пола—«Schekhinah» (Отблескъ Бога). Будучи весьма смѣлымъ мошенникомъ, Хаюнъ не остановился передъ самою крайнею безцеремонностью: въ свои каббалистическія молитвенныя пѣсни онъ вставилъ начальные стихи фривольной итальянской пѣсни «о прекрасной Маргаритѣ» —и ни одинъ изъ вѣрующихъ, не исключая и венеціанскихъ раввиновъ, не замѣтилъ этой безобразной штуки. Въ качествѣ странствующаго проповѣдника проходилъ Хаюнъ по всей Европѣ и находилъ столько же приверженцевъ, сколько и противниковъ. Своими сочиненіями и проповѣдями причинялъ онъ много вреда въ общинахъ и сѣялъ сѣмена раздора. Наконецъ онъ исчезъ гдѣ-то на Востокѣ. Въ восточныхъ земляхъ и въ Польшѣ секта саббатіанцевъ существовала еще долго, и исторія ея доходитъ до начала нашего времени. *Яковъ Кверидо*, братъ вдовы Саббатая Цеби, былъ провозглашенъ новымъ Мессіею и основалъ въ Турціи секту; въ Польшѣ же другіе саббатіанцы пытались основать новую вѣтвь. Оба эти направленія въ концѣ концовъ привели къ исламу.

Но мистическія идеи, пущенныя въ ходъ новою Каббалой, безпрепятственно прошли съ Востока въ Италію и славянскія земли и тамъ подчи-

нили себѣ лучшіе и благороднѣйшіе умы. Даровитѣйшаго поборника эта Каббала нашла себѣ въ томъ самомъ семействѣ, которое и теперь, и впослѣдствіи доставило еврейской литературѣ столь выдающіяся силы; это былъ *Моисей Хаимъ Луццато* (1707—1747 г.) изъ Падуи, поэтъ по призванію, который, живи онъ въ другую пору, могъ бы дойти до созданія вполнѣ художественныхъ вещей. Истинно-трагическая судьба завела деликатнаго, воспріимчиваго, мечтательнаго юношу въ бездны Каббалы, откуда уже не было никакого спасенія. Луццато былъ писатель весьма даровитый и поэтъ съ глубокимъ чувствомъ. Уже въ ранней молодости онъ написалъ теорію поэзіи—«Leschon Limudim» (Языкъ Опытныхъ), посвященную имъ своему учителю, ученому талмудисту *Исаіи Бассано*, въ которой авторъ обнаружилъ самое основательное знакомство съ классическою реторикой. Семнадцати лѣтъ отъ роду онъ сочинилъ драму на библейскій сюжетъ—«Самсонъ и филистимляне», которая, судя по сохранившимся отрывкамъ, отличалась безукоризненнымъ стихомъ и поэтическими мыслями. Три года спустя написалъ онъ 150 псалмовъ по образцу библейской Псалтыри. Религіозныя стихотворенія Луццато служатъ выраженіемъ его задушевнѣйшихъ чувствъ. Онъ обращается къ Библіи и пытается возобновить ея поэзію, приспособляя свои мысли и ощущенія къ ея образамъ и мыслямъ. Къ этому же времени относится его аллегорическая драма «Migdal Oz» (Башня Побѣды), въ стилѣ и направленіи которой нельзя не признать вліянія итальянскихъ образцовъ, преимущественно же Гварини и его «Pastor Fido». Въ періодъ «Меропы» Маффеи это вліяніе было уже немножко поздно: Маффеи внесъ въ итальянскую драму больше естественности и достоинства, Луццато же продолжаетъ оставаться въ пеленкахъ испанско-итальянскаго романтизма.

Вѣнцомъ его произведеній признается драматическая притча «La — Ieschatim-Tehillah» (Хвала Праведнымъ!). Здѣсь еврейская поэзія Библіи празднуетъ свое воскресеніе: параллелизмъ, правда, уступилъ мѣсто новымъ формамъ, но тонъ и языкъ—истинно библейскіе, отличающіеся широкимъ размахомъ и глубиною, полные граціи и пріятности. «Всѣ пряные цвѣты библейской поэзіи соединились здѣсь какъ бы на одной грядкѣ; языкъ—не мозаика изъ библейскихъ фразъ, а эмаль изъ тончайшихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ рѣдчайшихъ библейскихъ изяществъ. Всѣ своеобразности историческаго стиля тщательно устранены; напротивъ того, все принадлежащее исключительно поэтическому стилю найдете здѣсь совмѣщеннымъ въ полной мѣрѣ». Таковъ стиль. Что касается до содержанія сочиненія,

то о немъ приходится отозваться менѣе благопріятно. Это—драматизированная аллегорія, полная граціозности и милой набожности, но лишенная драматической жизни, прелести естественной рѣчи и человѣческихъ характеровъ. Въ первомъ дѣйствіи рѣчь идетъ о несправедливости людей, которые цѣнятъ ложь выше, чѣмъ добро, и въ концѣ прославляется уединеніе и твердость набожнаго мудреца; второе дѣйствіе изображаетъ надежды набожнаго и его судьбу, а въ третьемъ—похвала правдѣ и справедливости. Нить драматическаго дѣйствія слаба, и дѣйствующія лица—не люди во плоти и крови, а блѣдныя схемы фантазіи. Не смотря, однако, на всѣ эти недостатки, сочиненіе, уже относительно поэтическаго стиля, представляетъ собою жемчужину новоеврейской поэзіи. Несомнѣнно, что въ этой области Луццато создалъ бы еще много выдающагося, не увлеки его водоворотъ саббатіанской мистики въ ея пучины. Все глубже и глубже погружался онъ въ тайны Каббалы Луріанскаго направленія. Мечтательный умъ его легко наполнился фантастическими представленіями о возложенной на него божественной миссіи—освободить Израиля и человѣчество. Во второмъ Зогарѣ—«Sohar Tinjana»—онъ изложилъ идеи своей Каббалы «съ пламенною фантазіей и волшебнымъ стилемъ». Преслѣдуемый за это раввинами, Луццато оставилъ родину и послѣ долгихъ странствій прибылъ въ Св. Землю, гдѣ написалъ еще много каббалистическихъ сочиненій и гдѣ его, еще молодого человѣка, унесла моровая язва — унесла одну изъ благороднѣйшихъ жертвъ того печальнаго каббалистическаго заблужденія, которое охватывало лучшихъ людей того времени и затемняло чистѣйшіе умы.

Но толчокъ, который далъ Луццато своею поэтическою производительностью, не остался безслѣднымъ. Когда дикое движеніе саббатіанства и мистики поулеглось, юноши еврейскаго племени стали черпать вдохновеніе въ этихъ поэтическихъ образахъ, и ихъ дѣятельность положила основаніе новой классической поэзіи съ современнымъ колоритомъ и подготовила разрушеніе царства восточной романтики.

Когда Моисей Хаимъ Луццато, гонимый итальянскими раввинами за его возраженіе противъ анти-каббалистическаго сочиненія Іегуды Модены, долженъ былъ оставить Италію, онъ отправился въ Амстердамъ. Тамъ еврейская жизнь пустила новые ростки, и голландскій Іерусалимъ сдѣлался съ начала семнадцатаго столѣтія средоточеніемъ духовной жизни, гдѣ сходились всѣ теченія литературы. Поселеніе евреевъ въ Голландіи, по странному

ходу обстоятельствъ, начинается только черезъ столѣтіе послѣ ихъ изгнанія изъ Испаніи. Это—сыновья или внуки тѣхъ мучениковъ, это несчастные марраны, которыхъ инквизиція вытѣсняетъ изъ Испаніи и которые ищутъ себѣ пріюта и религіи своихъ отцовъ въ освобожденныхъ Нидерландахъ. Черезъ это еврейская жизнь амстердамской общины пріобрѣтаетъ своеобразный колоритъ: тутъ соединяются романтика мученичества, стремленіе къ свободѣ вмѣстѣ съ привязанностью къ старымъ традиціямъ и наполненное христіанскими элементами образованіе. Все это образуетъ странную смѣсь, которая порождаетъ самые удивительные характеры. Уже въ первое время своего существованія, португальская община, держащая себя въ строгомъ отдаленіи отъ нѣмецко-польской, пріобрѣтаетъ особенный интересъ романтичностью своей судьбы и тѣмъ рвеніемъ, которое она обнаруживаетъ относительно своей вѣры. Идеальное чувство красоты, сохранившееся въ Нидерландахъ, благодаря связи съ Италіей и рано начавшемуся здѣсь матеріальному благосостоянію, пробудило, вмѣстѣ съ вызванною по необходимости борьбою за гражданскую свободу, сочувствіе къ жизни древняго міра и стремленіе новаго. Занятіе гуманистическими науками пріобрѣло прелесть и значеніе, скоро обезпечившія за нимъ «права глубоко-укоренившейся традиціонности», и въ семнадцатомъ столѣтіи достигло полной зрѣлости. На сцену выступили люди, сдѣлавшіеся нѣсколько времени спустя образцами и учителями всей Европы. Къ этому богатому движенію примкнули и евреи, хотя большинство ихъ держалось только на поверхности его и образованность ихъ распространялась больше въ ширину, чѣмъ въ глубину. Но и изъ еврейской среды выходили люди, словамъ которыхъ внимала вся Европа и которые сдѣлались наставниками человѣчества. Духъ классическаго времени былъ еще живъ въ нихъ и приносилъ новые плоды. Характеристично то обстоятельство, что почти всѣ марраны бѣжали въ Голландію, изъ страны инквизиціи въ страну свободы, и что обыкновенно первымъ ихъ дѣломъ здѣсь было—открыто вернуться въ еврейство. Только объ одномъ марранскомъ поэтѣ сообщаетъ испанская исторія литературы какъ о переселившемся не въ Нидерланды, а въ Римъ и Францію. Его имя—*Моисей Пинто Дельгадо*. Онъ былъ родомъ изъ Тавиро въ южной Португаліи, и въ кастильскихъ пѣсняхъ, полныхъ глубокаго чувства, увѣковѣчилъ страданія какъ свои собственныя, такъ и своего народа. Испанскими стихами воспѣваетъ онъ женскія личности Библіи—Руфь и Эсфирь, и сочиняетъ пѣсни сѣтованія и скорби. Всѣ его поэтиче-

скія произведенія проникнуты еврейскимъ духомъ, духомъ тѣхъ людей, которые нѣкогда въ Испаніи создали для поэзіи новую родину.

Этотъ же духъ принесли марраны и въ Голландію. Уже между первыми поселенцами находимъ мы поэтовъ, берущихъ великую драму своего народа сюжетомъ своихъ пѣсней. Страданія евреевъ въ діаспорѣ, изгнаніе ихъ изъ Испаніи, муки маррановъ подъ гнетомъ инквизиціи—вотъ область, конечно, мало разнообразная, но отъ этого не теряющая своего трагизма, въ которой черпали свое вдохновеніе эти поэты. *Іаковъ Израиль Бельмонте*, какъ новый Іовъ, изобразилъ испанскими октавами страданія своего народа и преслѣдованія инквизиціи. Только въ возвращеніи къ Богу и Его закону онъ видитъ спасеніе и будущее благо Израиля. Бельмонте, семейство котораго принадлежало впослѣдствіи къ первымъ въ сефардійской колоніи, основалъ, вмѣстѣ съ *Реуэлемъ Іесуруномъ*—Павломъ де Пина—и *Іосифомъ Израилемъ Перейрою*, общину, молитвенный домъ и кладбище. Реуэль Іесурунъ былъ тоже поэтъ, равно какъ и его родственникъ *Давидъ Іесурунъ*, авторъ пламенной погребальной пѣсни, вызванной у него страшною мученическою смертью возвратившагося въ еврейство францисканскаго монаха Діего де ла Азунсао. Ему же принадлежитъ діалогъ «Семь Горъ», который былъ представленъ въ синагогѣ молодыми марранами. Рядомъ съ синагогою эти переселенцы, вѣрные старому духу, основали и училище (Beth Hamidrasch). Вмѣстѣ съ ними прибыли съ Востока и изъ Африки раввины и ученые, которые знакомили возвращавшихся въ еврейство съ наукою этого послѣдняго. Первыми между этими учителями называютъ Іуду Вегу, Іосифа Пардо, Исака Узіеля, Давида Пардо, Давида Абенатара Мело, Саула Леви Мортейру и Исака Абоаба. *Іосифъ Пардо*, хорошо понявшій духъ своей, воспитавшейся еще на католическихъ воззрѣніяхъ общины, написалъ на испанскомъ языкѣ богословскую книгу, которая даже принимаетъ во вниманіе эти воззрѣнія. *Давидъ Пардо* перевелъ Этику Бахіи б. Пакуды «Книга Обязанностей Сердца» на испанскій языкъ, чтобы укрѣпить въ вѣрѣ снова обратившихся къ ней. *Іуда Вега*, впослѣдствіи переселившійся въ Константинополь, написалъ историческое сочиненіе, о которомъ сохранились, однако, только неточныя свѣдѣнія и которое, судя по этимъ послѣднимъ, заключало въ себѣ исторію еврейскаго народа отъ разрушенія храма до эпохи, современной автору. *Исакъ Узіель*, основавшій въ Амстердамѣ академію, былъ извѣстенъ какъ писатель и какъ проповѣдникъ, и выдавался также въ качествѣ автора грамматическихъ трудовъ. *Саулъ Леви Мортейра*

издалъ сборникъ проповѣдей «Gibath Schaul» (Холмъ Саула)—свидѣтельствующихъ о философскихъ знаніяхъ сочинителя, но не заключающихъ въ себѣ особенно глубокихъ мыслей. Кромѣ того написано этимъ значительнымъ талмудистомъ нѣсколько разсужденій о безсмертіи души, о правдѣ въ еврействѣ—какъ отраженіе враждебныхъ нападокъ на него; но ни одинъ изъ всѣхъ его трудовъ не превышаетъ средняго уровня общаго образованія того времени. Такую же обыкновенную величину представляетъ собою товарищъ Мортейры по раввинской коллегіи въ Амстердамѣ *Исакъ Абоабъ да Фонсека* (1606—1693 г.). Какъ проповѣдникъ, онъ, правда, стоялъ, повидимому, выше своихъ коллегъ, благодаря своей реторической силѣ; но научнымъ содержаніемъ трудовъ онъ уступаетъ имъ. Труды эти—испанское переложеніе Пятикнижія, героическая поэма, прославляющая торжество Моисеева закона, большое количество рѣчей, произнесенныхъ имъ за время семилѣтней служебной дѣятельности. Абоабъ также стоялъ на высотѣ современнаго философскаго образованія; тѣмъ не менѣе, онъ счелъ возможнымъ и нужнымъ посредствомъ перевода двухъ сочиненій упоминавшагося уже нами *Авраама де Герреры*, который въ Амстердамѣ перешелъ въ еврейство, пересадить духъ Каббалы и въ эту молодую и стремившуюся къ просвѣщенію общину.

Вліятельнѣе всѣхъ вышеназванныхъ, хотя также нисколько не значительнѣе ихъ, былъ третій членъ раввинской коллегіи въ Амстердамѣ, *Менасе б. Израиль* (1604—1657 г.), человѣкъ съ большими свѣдѣніями и практическимъ умомъ, которыми онъ часто умѣлъ служить на пользу своихъ единовѣрцевъ. Научное же его значеніе маловажное. Многочисленныя сочиненія его свидѣтельствуютъ о немъ, какъ объ искусномъ компиляторѣ, очень много знавшемъ, владѣвшемъ нѣсколькими языками и на всѣхъ ихъ одинаково хорошо выражавшемся, но лишенномъ всякой оригинальной мысли и—главное—всякаго научнаго смысла, который не позволялъ бы ему раздѣлять суевѣрныя бредни его времени. Одинъ протестантскій проповѣдникъ, познакомившійся съ Менасе б. Израилемъ и Абоабомъ, очень мѣтко характеризуетъ разницу между ними: «Aboab scit quae dicit, Menasse dicit quae scit» (Абоабъ знаетъ, чтó говоритъ, Менасе говоритъ, чтó знаетъ). Еще лучше опредѣляетъ Менасе онъ самъ, говоря о себѣ: «Я радъ, что надѣленъ заурядною, но счастливою способностью—именно искусствомъ описывать въ извѣстномъ порядкѣ всѣ предметы, которые представляетъ ей моя воля». Послѣ этого становится понятнымъ, что Менасе не только не могъ дѣйствовать плодотворно на умственное

развитіе еврейства, но что онъ не пытался даже остановить современный потокъ бреда и суевѣрія и самъ охотно плылъ по этому теченію. Совершенно безспорно, что проживи Менасе дольше, онъ игралъ бы выдающуюся роль въ образовавшейся нѣсколько позднѣе сектѣ саббатіанцевъ. Будучи правнукомъ Абраванеля, онъ избралъ себѣ этого послѣдняго образцомъ для своихъ литературныхъ работъ, одними заглавіями которыхъ можно наполнить цѣлый каталогъ, но изъ которыхъ ни одна не превышаетъ уровня умственной посредственности. Подобно Абраванелю, и онъ написалъ прежде всего—если не считать маленькую работу въ юношескіе годы—комментарій къ Библіи, гдѣ пытался согласить противорѣчащія, повидимому, другъ другу мѣста. Его «Conciliador» также ставитъ вопросы и старается дать на нихъ отвѣты. Но между тѣмъ какъ Абраванель разрѣшаетъ противорѣчія большею частью собственнымъ умомъ, Менасе довольствуется тѣмъ, что черпаетъ отвѣтъ изъ исполински-глубокаго кладезя своей филологической учености. Онъ цитируетъ Эврипида и Виргилія рядомъ съ Мидрашемъ и Зогаромъ, Дунса Скотта и Альберта Великаго вмѣстѣ съ Габиролемъ и Нахмани, Павла де Бургоса и Николая де Лиру безразлично съ Исаакомъ Луріей и Моисеемъ Кордуэро, набожными каббалистами, къ которымъ онъ относится съ безусловнымъ подчиненіемъ, хотя любитъ называть себя «богословомъ, философомъ и докторомъ физики» и хотя компанію его обыкновенно составляли либеральнѣйшіе и знаменитѣйшіе современники-христіане. Дѣятельность Менасе, по преимуществу компилятивная, обнимала, натурально, самыя различныя области литературы, главнымъ же образомъ—богословско-философскую, и въ ней—великіе спорные вопросы того времени на счетъ безсмертія и воскресенія. Менасе написалъ много сочиненій на эти и родственныя съ ними темы; изъ нихъ первое—«Zeror Hachajim» (Союзъ Жизни), «De termino vitae» и «De resurrectione mortuorum» (О воскресеніи мертвыхъ)—на латинскомъ языкѣ, а «De la Fragilidad humana» (О человѣческой слабости) — на испанскомъ. Въ этихъ работахъ, назначавшихся, конечно, прежде всего для христіанскихъ читателей, Менасе долженъ былъ еще стѣснять себя нѣкоторыми ограниченіями. Тѣмъ болѣе простора предоставилъ онъ своимъ каббалистическимъ склонностямъ въ единственномъ сочиненіи, написанномъ имъ по еврейски — «Nischmath Chajim» (Живая Душа). На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и его сочиненіе объ обрядовыхъ законахъ «Tesoro dos Dinim», послѣдняя часть котораго посвящена «весьма благороднымъ и ученымъ дамамъ португальской націи». О поэтическихъ и историческихъ

трудахъ Менасе тоже нельзя сказать ничего особеннаго. Его испанскій переводъ поэмы Фокилидейской соотвѣтствуетъ филологическимъ склонностямъ того времени; его «Героическая исторія», повидимому, не окончена. Ему недоставало критическаго чутья и пониманія историческаго развитія. Это видно уже изъ его сохранившихся историческихъ сочиненій, изъ которыхъ одно, именно «Esperança de Israel» (Надежда Израиля), на основаніи сообщеній какого-то авантюриста, ищетъ исчезнувшія десять колѣнъ въ первобытныхъ лѣсахъ Америки, между тѣмъ какъ другое, именно «Спасеніе евреевъ», весьма искусно отражаетъ всѣ направленные противъ нихъ упреки.

Послѣднее и есть самое извѣстное и имѣвшее наибольшій успѣхъ сочиненіе Менасе, котораго практическая дѣловитость значительно превышала литературное дарованіе и личное вліяніе котораго въ то время было весьма значительно. Интересно прослѣдить какимъ уваженіемъ Менасе пользовался среди его христіанскихъ современниковъ. Съ гордостью онъ могъ сказать о себѣ: «Я находился въ дружбѣ съ различными великими людьми, съ мудрѣйшими и благороднѣйшими мужами въ Европѣ». Каспаръ Барлеусъ, «Виргилій своего времени», воспѣвалъ его въ благозвучныхъ латинскихъ стихахъ; Гергардъ Фоссіусъ былъ его истиннымъ другомъ, а сынъ его, Діонисій Фоссіусъ, подъ руководствомъ Менасе переводилъ различныя главы изъ Маймонида и «Conciliador'а», между тѣмъ какъ другой его сынъ, Исаакъ Фоссіусъ, оказывалъ ему большія услуги въ качествѣ камергера шведской королевы Христины. Гуго Гроцій находился съ Менасе въ живой перепискѣ; скептикъ Гуетъ питалъ къ нему высокое уваженіе; нѣкоторые знаменитые богословы, каковы Собьеръ, Фельгенгауэръ, Франкенбергъ, Мохингеръ и др., искренно прилагали свои старанія— познать его мнѣніе о христіанской религіи, и даже такое свѣтило какъ Рембрандтъ не считалъ ниже своего достоинства украшать посвященное Исааку Фоссіусу сочиненьице Менасе «Eben jekarah» (Piedra gloriosa, Драгоцѣнный Камень), составляющее толкованіе къ видѣніямъ Давида, своими, сдѣлавшимися знаменитыми четырьмя гравюрами. Рвеніе, которое Менасе обнаруживалъ въ дѣлѣ пріема евреевъ въ Англію, его адресъ къ Кромвелю, его переписка съ шведской королевой Христиной объ открытіи для евреевъ скандинавскихъ земель,—все это, а также и его старанія въ пользу еврейской литературы, обнаружившіяся въ предпринятіи новыхъ изданій по рукописямъ старыхъ сочиненій, которыя до тѣхъ поръ, вслѣдствіе цензуры, появлялись въ исковерканномъ видѣ, наконецъ, оставленныя имъ вдохновенныя и вдохновляющія проповѣди, числомъ около 500,—все это, не

смотря на его не особенно важное литературное значеніе, обезпечило за Менасе б. Израилемъ почетное мѣсто въ культурной исторіи евреевъ.

Вліяніе и дѣятельность такихъ мужей, само собою разумѣется, высоко поднимали значеніе еврейской общины въ Амстердамѣ въ глазахъ современныхъ христіанъ. Она своей численностью, своимъ богатствомъ и своимъ образованіемъ вскорѣ стала первою общиною въ Европѣ, и въ средѣ ея расцвѣла богатая умственная жизнь. Замѣчательно то, что эта умственная жизнь не столько возбуждалась научными интересами, сколько была направлена на изящную литературу. Дѣятельность амстердамскихъ типографій также вскорѣ переросла дѣятельность всѣхъ другихъ типографій. Венеція, Востокъ и Польша не въ состояніи уже были больше выдержать конкурренцію съ такими амстердамскими типографіями, какъ Иммануила Бенвенисте, Ури Фебуса б. Арона, Іосифа и Иммануила Атіасъ и др. Изъ ихъ заведеній вышли многочисленныя научныя сочиненія старинной раввинской литературы, содѣйствовавшія изученію Талмуда въ другихъ странахъ, не будучи, однако, въ состояніи возбудить процвѣтаніе талмудической науки въ самой Голландіи. Въ послѣдней, равно какъ и въ находившемся подъ вліяніемъ сефардійской колоніи Гамбургѣ, гораздо больщій успѣхъ имѣли грамматическія и экзегетическія изслѣдованія. Рядъ выдающихся ученыхъ установилъ прочную связь между амстердамской и гамбургской общинами, въ особенности философски образованный врачъ *Веньяминъ Мусафіа* (1605—1675), названный также Діонисіемъ. Это былъ филологъ, который обогатилъ «Aruch» Натана б. Іехіиля весьма полезными дополненіями въ краткихъ и удобопонятныхъ выраженіяхъ; въ нихъ онъ пользовался для сравненій латинскимъ и греческимъ языками и естественными науками. Кромѣ сочиненій по медицинѣ и физикѣ, разныхъ правовыхъ сентенцій и писемъ, онъ написалъ еще интересную книжечку «Sekher Rab» (Вѣчная Память *), гдѣ, въ шести искусно отдѣланныхъ гимнахъ, содержаніе которыхъ составляетъ исторія творенія, соединилъ всѣ корни еврейскаго языка, не повторяя при этомъ ни одного слова. Сочиненіе это искусно изложено въ формѣ индійскихъ «Koscha's» или коптскихъ словарей, которые всѣ слова своего языка распредѣляютъ въ такомъ порядкѣ, чтобы они имѣли между собою извѣстную связь. Такъ, описаніе третьяго дня творенія начинается у него слѣдующимъ образомъ: «Это было въ третій день, когда Ты собралъ, стянулъ, соединилъ, сро-

* Точнѣе: Великая память. *Ред.*

стилъ, заключилъ въ массы, связалъ рядомъ, насадилъ вмѣстѣ, сливалъ одну съ другою, смѣшалъ, свелъ и стѣснилъ вмѣстѣ собраніе бурныхъ водныхъ пучинъ. Онѣ стискивались, спутывались и соединялись вмѣстѣ. Ты открылъ, вызвалъ на верхъ, снялъ кору, наполнилъ, устранилъ покровъ, разоблачилъ и распустилъ сушь, и смотри, она создалась, выростая, твердая, плотная, изсушенная съ своими сушами и засухами». Будучи уважаемымъ врачомъ—какъ въ Гамбургѣ, такъ и въ Амстердамѣ—и философски образованнымъ, онъ тамъ и сямъ позволялъ себѣ выражать нѣкоторыя сомнѣнія противъ традиціи, но это не помѣшало ему написать Саббатаю Цеви особенно торжественный адресъ и присоединиться къ каббалистическимъ бреднямъ. Правда, онъ, не смотря на свою ревностную дѣятельность, долженъ былъ выдержать за это нападеніе, направленное противъ его медицинскаго значенія со стороны амстердамскихъ раввиновъ. Можетъ быть, именно съ цѣлью отражать эти нападенія, онъ писалъ талмудическіе комментаріи и талмудически-юридическія посланія между, тѣмъ какъ въ первую половину своей жизни онъ занимался медицинскими и филологическими изслѣдованіями, которыя онъ и выпускалъ въ свѣтъ.

И *Давидъ Когенъ де Лара* (1674), талмудическій лексиконъ котораго принадлежитъ къ числу самостоятельныхъ твореній по еврейской лексикографіи, не свободенъ отъ мистическихъ наклонностей. Онъ перевелъ на испанскій языкъ отдѣльные трактаты изъ этико-каббалистическаго произведенія Эліи ди Видаса «Reschith Chokhma», подъ названіемъ «Tratado del Temor Divino», и былъ за это воспѣтъ «Гамбургскимъ Камоэнсомъ» *Іосифомъ Франсесомъ* въ выспреннихъ гимнахъ. Имъ переведена также и этика Маймонида. Но важнѣйшія его произведенія составляютъ двѣ лексикографическія работы, изъ которыхъ первая, озаглавленная «Ir David» (Градъ Давидовъ) и составляющая собою лексиконъ встрѣчающихся въ раввинскихъ сочиненіяхъ иностранныхъ словъ, весьма извѣстна и распространена, между тѣмъ какъ вторая, «Kether Kehunnah» (Вѣнецъ Священства), надъ которой онъ работалъ 40 лѣтъ и которую онъ, однако, успѣлъ довести лишь до буквы Resch, составляетъ собою библіографическую рѣдкость. По отзывамъ филологической критики, трудъ этотъ стоитъ гораздо выше трудовъ непосредственныхъ его предшественниковъ и современниковъ, не исключая и Мусафіи, отъ котораго Давидъ Когенъ де Лара выгодно отличается еще своею мужественною откровенностью и смѣлыми сужденіями. Въ этомъ сочиненіи онъ, для сравненія, приводитъ греческія, латинскія и испанскія слова, цитируетъ клас-

сиковъ и отцовъ церкви, равно какъ и христіанскихъ ученыхъ своего времени, которымъ онъ посвящаетъ свое произведеніе. Критику текста и этимологическія объясненія главныхъ словъ онъ считаетъ наиболѣе существенною своей задачей, которую онъ старался выполнить, и въ другихъ большею частью уже затерянныхъ филологическихъ работахъ и переводахъ. То, что до сихъ поръ значеніе его еще не признано, слѣдуетъ приписать тому обстоятельству, что онъ перенесъ на раввинскія изслѣдованія новую критическую методу великихъ голландскихъ филологовъ. Но его сочиненія и теперь еще могутъ служить цѣнными пособіями для изученія раввинскихъ произведеній, если они только когда нибудь будутъ исторгнуты изъ забвенія. Вѣтвь голландско-марранскаго образованія была насаждена также въ *Лондонѣ*, еврейская община котораго также состояла большею частью изъ испанскихъ изгнанниковъ. Она поэтому охотнѣе всего выбирала своихъ раввиновъ изъ среды амстердамскихъ ученыхъ. Первый изъ нихъ былъ извѣстный своею талмудическою эрудиціей и своимъ энергическимъ выступленіемъ противъ Саббатая Цеви *Яковъ Саспортасъ*; за нимъ слѣдовали: *Яковъ Абондана*, также извѣстный амстердамскій ученый, *Соломонъ Аильонъ*, склонявшійся немного къ саббатіанизму, и *Давидъ Нето* (1654—1728). Нето обладалъ значительнымъ знаніемъ и умѣлъ употребить его въ пользу своихъ единовѣрцевъ. Онъ писалъ полемическія и апологетическія сочиненія на испанскомъ языкѣ, замѣчательное произведеніе объ историческомъ значеніи праздника Пасхи—«Pascalogia»—на итальянскомъ и его главное религіозно-философское сочиненіе «Matteh Dan» (Посохъ Дана *)—на еврейскомъ языкѣ. Книга эта, называемая также «Вторымъ Кузари», направлена преимущественно противъ караимства, такъ какъ она стремится доказать, что устное преданіе существовало еще во времена Библіи и потому не можетъ быть измышленно, что учителя Талмуда ни въ какомъ случаѣ не посмѣли бы выразить какое либо противорѣчіе противъ письменнаго закона и что они были хорошо знакомы со всѣми науками. Заключеніе сочиненія составляетъ глава о еврейскомъ календарѣ, въ которомъ Нето полемизируетъ противъ Коперника и картезіанской философіи. Нето былъ приверженцемъ другого философскаго направленія, которое, однако, не менѣе противорѣчило религіозно-философскому направленію синагоги и исповѣданіе котораго впослѣдствіи причинило ему немало

---

* Слово *Данъ* въ этомъ случаѣ означаетъ имя автора, ибо оно составлено изъ первыхъ буквъ названія Давида Нето. *Ред.*

хлопотъ и непріятностей. Историческую цѣнность имѣютъ его сообщенія о португальской инквизиціи, которыя онъ написалъ на испанскомъ языкѣ и которыя впослѣдствіи служили историческимъ источникомъ для исторіи этого ужаснаго института. Давидъ Нето былъ образованный человѣкъ, знавшій много языковъ и не лишенный остроумія и глубокомыслія. Если же онъ, не смотря на это, не имѣлъ особенно выдающагося вліянія, то это слѣдуетъ приписать обстоятельствамъ того времени, которыя не благопріятствовали подобнымъ стремленіямъ, и недостатку цѣльности и связности въ его трудахъ и изслѣдованіяхъ, вращавшихся на столь многихъ поприщахъ человѣческаго знанія.

Обращаясь вновь къ амстердамской общинѣ, мы замѣчаемъ тамъ развитіе весьма оживленной умственной жизни, оставшейся, однако, безъ особеннаго вліянія на произрастаніе общееврейской культурной жизни и не привлекавшей даже къ себѣ болѣе глубокіе умы въ самой Голландіи. Существенную черту общинной жизни образовала странная смѣсь романтизма и мистики, испанской грандеццы и талмудическаго благочестія; помимо этого, тамъ царствовалъ фанатизмъ, который можно объяснить себѣ лишь личными отношеніями большей части членовъ этой общины, лишь съ неимовѣрными усиліями спасшихся отъ темницъ и костровъ инквизиціи. Но именно этотъ фанатизмъ былъ причиной отчужденія отъ нея нѣкоторыхъ свободныхъ и независимыхъ членовъ, которые въ состояніи были проложить новые пути еврейской умственной жизни. «Тутъ были семейства переселенцевъ, которыя болѣе столѣтія, въ нѣсколькихъ поколѣніяхъ подъ рядъ, не только внѣшнимъ образомъ жили въ христіанствѣ, но и были въ немъ воспитаны, которыя сами слѣдили за собою, какъ слѣдили за ними и другіе, тщательно избѣгая всякаго отступленія, въ которыхъ традиціи еврейства все болѣе и болѣе изглаживались и которыя, раздраженныя притѣсненіями, тѣмъ сильнѣе питали въ себѣ ненависть къ тому, что они должны были выставлять на показъ. Естественно, что они тѣмъ сильнѣе и искреннѣе привязывались къ единичнымъ воззрѣніямъ и обрядностямъ и усердно изучали Библію, чтобы такимъ образомъ интенсивнѣе сохранить въ своемъ сознаніи различіе между старой и новой вѣрой. Когда они прибывали въ свободную страну, то ихъ обдавало освѣжающимъ дуновеніемъ, они входили въ то іудейство, какое они заставали, хотя бы многое казалось имъ незнакомымъ и страннымъ. Но всѣ-ли были довольны этимъ, не натыкалась-ли душа ихъ на новыя колючки, находя совершенно иную дѣйствительность, чѣмъ ту, которую они съ трепетнымъ ожида-

ніемъ лелѣяли въ груди своей?» Большая часть изъ нихъ, правда, подавили въ себѣ свои идеальныя стремленія; они остались на поверхности явленій, удовлетворялись тѣмъ, что они нашли, и старались поэтически разукрасить его. Мы еще познакомимся съ цѣлой толпой такихъ марранскихъ поэтовъ. Другіе страдали въ тиши и истекали кровью вслѣдствіе разъѣдавшихъ ихъ душу глубокихъ противорѣчій. Исторія же разсказываетъ только о двухъ свободныхъ умахъ, которые возмущались своими цѣпями, но которые, освободившись отъ этихъ цѣпей, были потеряны для синагоги. Одинъ изъ нихъ былъ *Уріель да Коста*, другой же—*Барухъ Спиноза!*

Уріель да Коста изъ Оппорто (около 1590 — 1640) болѣе извѣстенъ по разукрасившей его жизнь и страданія драмѣ новѣйшаго нѣмецкаго писателя, чѣмъ по своимъ произведеніямъ. Онъ происходилъ изъ строго-католическаго марранскаго семейства; уже въ юныхъ лѣтахъ, влекомый страстнымъ стремленіемъ къ чистой вѣрѣ, перешелъ въ іудейство, но здѣсь вскорѣ отрезвился, наткнувшись, съ одной стороны, на каббалистическое суевѣріе, а съ другой—на упорную приверженность къ буквѣ. Ему пригрозили отлученіемъ, и онъ вступилъ въ открытую борьбу съ учителями синагоги. Онъ хотѣлъ написать сочиненіе противъ «фарисеевъ», противъ раввинскаго іудаизма вообще. Но его предупредилъ еврейскій врачъ въ Амстердамѣ *Самуилъ де Сильва*, который (1623) обнародовалъ на португальскомъ языкѣ разсужденіе о безсмертіи души, «чтобы опровергнуть невѣжество одного противника, который въ своемъ сумасбродствѣ держится многихъ заблужденій». Такое возраженіе еще болѣе должно было раздражать да Косту. Онъ поэтому поспѣшилъ издать, также на португальскомъ языкѣ, свое уже давно подготовленное сочиненіе «Examen das tradicones Phariseas conferidas con a Ley» (Изслѣдованіе фарисейскихъ традицій въ сравненіи съ закономъ). Если де Сильва называлъ его «слѣпымъ и неспособнымъ», то онъ за то называлъ его «клеветникомъ». Его подвергли отлученію, которое тяжелымъ гнетомъ давило его въ теченіе 15 лѣтъ. Нѣсколько разъ онъ провозглашалъ свое раскаяніе, нѣсколько разъ его вновь подвергали отлученію, пока, наконецъ, онъ, въ несогласіи съ самимъ собою и съ своими современниками, самъ въ 1640 г. не лишилъ себя жизни. Въ видѣ памятника о своей, вслѣдствіе преслѣдованій и фанатизма, разрушенной жизни, онъ оставилъ нѣчто въ родѣ автобіографіи: «Exemplar humanae vitae» (Примѣръ человѣческой жизни), въ которой онъ въ страстныхъ выраженіяхъ обнаруживаетъ свою пламен-

ную ненависть къ раввинамъ. Но эта страстная ненависть, естественно, увлекла его на путь несправедливыхъ обвиненій, и такимъ образомъ ни его жизнь, ни его произведенія не представляютъ собою такого значенія, чтобы окружить ихъ ореоломъ мученичества. Да Коста интересенъ только какъ борецъ того времени, когда плѣнники осмѣливались стремиться къ разрушенію своихъ цѣпей. Въ то время, какъ онъ въ амстердамской синагогѣ позволилъ подвергать себя палочнымъ ударамъ и затѣмъ долженъ былъ ложиться на порогъ Божьяго дома, дабы всѣ присутствующіе перешагнули чрезъ него,—въ то же время въ Венеціи единомышленникъ его, который только искусно умѣлъ скрывать свои убѣжденія, жилъ и проповѣдывалъ то самое раввинское ученіе, которое онъ втайнѣ громилъ и осмѣивалъ,—это именно Леонъ де Модена! Такимъ-то образомъ это переходное время было создано для того, чтобы произвести новое міровоззрѣніе, высокій идеалъ котораго носилъ въ душѣ лишь одинъ человѣкъ—Спиноза.

Барухъ Спиноза (1632—1677) происходилъ изъ благородной семьи, которая убѣжала изъ Испаніи въ Нидерланды отъ преслѣдованій инквизиціи. Въ Амстердамѣ онъ посѣщалъ школу уже упомянутаго выше раввина Саула Мортейры, гдѣ онъ вмѣстѣ съ другими уже также упомянутыми современниками, какъ Моисей Закуто и др., изучалъ раввинскую письменность. По всей вѣроятности, тамъ преподавали ему и еврейскую религіозную философію и такимъ образомъ онъ познакомился съ сочиненіями и воззрѣніями Маймонида, Леви б. Герсона, Хисдая Крескаса, но также и съ ученіями Каббалы. Но вскорѣ стѣны школы сдѣлались слишкомъ тѣсными для его великаго ума. Будучи всего 24 лѣтъ, онъ «изъ-за своихъ ужасныхъ заблужденій» уже былъ изгнанъ изъ еврейскаго общества и подвергнутъ великой синагогальной анаѳемѣ. Съ тѣхъ поръ Спиноза оставался одинокимъ мыслителемъ и не присоединился ни къ какому вѣроисповѣданію. Къ іудаизму, оффиціальные представители котораго выступили противъ него такъ враждебно, онъ относился весьма холодно и отрицательно, что, однако, не мѣшало ему пользоваться его выдающимися твореніями для созиданія своей собственной системы.

Спиноза—оригинальный мыслитель, какихъ мало. Если же, не смотря на это—и притомъ не безъ успѣха—пытались отыскивать источники его системы и если на этомъ пути добрались до еврейскихъ религіозныхъ философовъ и даже до каббалистовъ среднихъ вѣковъ, то это лишь очень мало или даже нисколько не лишаетъ его системы ея оригинальности, такъ

какъ система эта не могла же выскочить въ свѣтъ готовою, а сложилась постепенно какъ результатъ сравнительнаго и тщательно взвѣшивающаго мыслительнаго процесса.

Уже выше было упомянуто, что Спиноза уже въ молодости зналъ религіозно-философскія сочиненія Маймонида, Леви б. Герсона, Хисдая Крескаса и экзегетическія произведенія Авраама ибнъ Эзры, Раши, Кимхи и даже каббалистическіе трактаты Авраама де Герреры и др. И доказано также, что нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій имѣли болѣе или менѣе значительное вліяніе на зарожденіе и образованіе, а также на окончательное построеніе его философскаго міровоззрѣнія. Можно, пожалуй, съ достовѣрностью предположить, что Спиноза, въ юные годы, возмущенный преслѣдованіями амстердамскихъ раввиновъ, устранялъ отъ себя все, что имѣло какую нибудь связь съ іудаизмомъ, и сблизился съ раціоналистическимъ мышленіемъ Картезія. И это болѣе чѣмъ остроумное предположеніе, если, далѣе, выступленіе Спинозы изъ сферы картезіанскаго мышленія связываютъ съ знаменитымъ словомъ этого философа о трехъ чудесахъ—твореніи изъ ничего, свободѣ человѣческой воли и Бого-человѣкѣ—которые являлись Картезію данными фактами, которые не могутъ поняться спекуляціей, а должны быть признаны какъ полная дѣйствительность.

Отсюда обратный путь къ еврейскому мышленію уже былъ проложенъ самъ собою. Ибо этимъ мыслителямъ уже первые два чуда являются моментами, подлежащими философскому изслѣдованію. И такимъ образомъ въ первыхъ философскихъ трактатахъ Спинозы уже замѣчаются слѣды того философскаго воззрѣнія на понятіе о Богѣ, какому училъ іудаизмъ, и того развитія идеи о божествѣ, какое создано Каббалой изъ неоплатоническихъ элементовъ. Если Спиноза опредѣляетъ Бога какъ совершеннѣйшее существо, которому можно приписать безконечныя качества, изъ коихъ каждое въ своемъ родѣ есть безконечно совершенное, то не трудно усмотрѣть въ этомъ начала еврейской теософіи. Его «Tractatus theologico-politicus» есть опредѣленіе различія между религіей и наукой, находящееся въ своихъ философскихъ частяхъ подъ вліяніемъ Маймонида, а въ экзегетическихъ—подъ вліяніемъ Ибнъ Эзры. Вліяніе Маймонида сказывается въ его воззрѣніяхъ на пророчество и чудеса, вліяніе же Ибнъ Эзры обнаруживается въ его библейско-критическихъ изслѣдованіяхъ, на основаніи которыхъ Спинозу величаютъ «отцомъ библейской критики». Но, само собою разумѣется, что онъ въ своихъ умозаключеніяхъ идетъ гораздо дальше воззрѣній этихъ вѣрующихъ мыслителей, которые стремились къ мирному разрѣшенію фило-

софскихъ проблемъ, между тѣмъ какъ онъ восторженно проповѣдывалъ освобожденіе науки отъ теологическихъ путъ. Но наиболѣе сильно вліянія эти выступаютъ въ «Этикѣ» Спинозы. Если его основная философская мысль, что Богъ—все, а все въ Богѣ, что мышленіе и пространство суть оба Его аттрибута, обнаруживаетъ явное созвучіе съ мистическою философіей Каббалы и ея ученіемъ объ эманаціи, съ ея «Безконечнымъ» (En Sof) и «Тайнаго самоограниченія Бога» (Sod Hazimzum), съ одной стороны, равно какъ съ подобными же выводами Крескаса — съ другой, то въ его опредѣленіи субстанціи—такъ какъ одна субстанція не можетъ быть производима отъ другой, то она должна быть причиной самой себя, т. е. существованіе принадлежитъ къ ея природѣ (ad naturam substantiae pertinet existere)—можно узнать вліяніе Авраама Герреры, который; по всей вѣроятности, на основаніи болѣе древнихъ источниковъ, но почти въ такихъ же выраженіяхъ опредѣляетъ субстанцію, точно также, какъ и онъ устанавливаетъ положеніе, что не можетъ быть двухъ или нѣсколькихъ субстанцій съ одними и тѣми же аттрибутами, что опять-таки составляетъ одно изъ важнѣйшихъ ученій Спинозы.

Какъ существенное воздѣйствіе еврейской религіозной философіи можно считать идею «объ интеллектуальной любви къ Богу», которая у Спинозы, какъ у Крескаса и Маймонида, есть результатъ точнаго познанія вещей. По Крескасу, настоящая цѣль жизни—это «нѣчто, повидимому, незначительное, но тѣмъ не менѣе весьма важное нѣчто, что не есть ни одно лишь познаніе и ни одно лишь дѣйствіе — это *искренняя любовь* къ Богу». Такимъ образомъ, подобно вѣрующему мыслителю Крескасу, и Спиноза видитъ величайшее благо и высочайшее блаженство въ этомъ удовлетвореніи преданностью къ Богу, въ этой безконечной любви къ Нему. Съ Аристотелевскимъ же философомъ Маймонидомъ онъ имѣетъ то общее, что онъ также признаетъ, что это благо и это блаженство проистекаютъ изъ познанія и предполагаются наивысшимъ удовлетвореніемъ человѣческаго интеллекта. Чѣмъ болѣе духъ проникнутъ этой вѣчной любовью, тѣмъ болѣе въ немъ безсмертнаго. Это и есть основной выводъ этики Спинозы, въ которой онъ свободу, добродѣтель и счастье человѣка восхваляетъ какъ цѣль всякихъ стремленій на землѣ и исходную точку человѣческаго совершенства въ этической жизни.

Для еврейской духовной жизни весьма лестно, что Спиноза изъ нея происходитъ и что онъ въ состояніи былъ черпать изъ нея такіе важные импульсы, какъ бы далеко ни ушли отъ этой культурной жизни великіе

результаты его философскаго пантеизма, какъ ревностна ни была бы его борьба противъ выдающихся мыслителей еврейско-испанской эпохи, какъ представителей перипатетическихъ идей, и какъ сильно ни было бы впослѣдствіи его нерасположеніе къ той религіи, изъ лона которой онъ произошелъ. Но Спинозу именно нельзя причислить ни къ какой общинѣ и ни одна не можетъ предъявлять на него свое право. Онъ принадлежитъ человѣчеству, въ исторіи развитія котораго его философское міровоззрѣніе представляетъ собою одинъ изъ величайшихъ памятниковъ въ побѣдоносномъ походѣ ума чрезъ мракъ среднихъ вѣковъ къ свѣту новаго времени *.

Какъ одиноко стоялъ этотъ мыслитель среди своего времени и окружающаго общества, это лучше всего видно изъ глубокаго молчанія, которое хранитъ современная ему литература о его, производившей міровой переворотъ философіи. Изъ еврейскаго лагеря не слышно ни одного звука противорѣчія, ни одного возраженія. Только искры анаѳемы суть единственный отвѣтъ на его вызывающія къ защитѣ нападки на родную религію. И тѣмъ не менѣе еврейская община въ Амстердамѣ была самая образованная во всей Европѣ. Тамъ жили поэты и писатели безъ числа, но и безъ значенія. Диллетантизмъ въ прозѣ и въ стихахъ получилъ въ этихъ сферахъ страшное распространеніе. Вмѣсто горячаго и непосредственнаго поэтическаго чувства, явилась легкомысленная игра чувствами и идеями; дѣлаются большія приготовленія, но за ними слѣдуютъ мизерныя, весьма малозначущія выполненія. Но образуется, напротивъ того, настоящій культъ дружбы, который всѣхъ этихъ стихокропателей провозглашаетъ великими поэтами и куритъ имъ ѳиміамъ. Среди своей веселой и легкой игры музами, они ничего не замѣчаютъ и не чувствуютъ той опасности, которая грозитъ имъ и ихъ вѣрѣ со стороны того философскаго міровоззрѣнія, которое въ тѣ времена создалъ едва-ли серьезно замѣченный и во всякомъ случаѣ презираемый ими Спиноза.

Исторія называетъ только нѣкоторыя единичныя исключенія; но и съ ихъ стороны едва-ли сдѣланы были попытки къ научному опроверженію системы Спинозы. Къ этимъ исключеніямъ причисляли обыкновенно одного

---

* Разумѣется, что авторъ выражаетъ здѣсь свое личное мнѣніе, нисколько несогласное съ воззрѣніями представителей іудаизма, напр., С. Д. Луццатто, С. Мунка, М. Іоеля, Ф. Мизеса и др. *Ред.*

марранскаго писателя, который былъ прежде лейбъ-медикомъ государя и профессоромъ философіи при саламанкскомъ университетѣ, пока инквизиція не захватила его и, какъ тайнаго еврея, не томила три года въ своихъ темницахъ. Это — *Балтазаръ Оробіо де Кастро*. Возвратившись въ Амстердамѣ въ лоно еврейства, онъ въ то же время выступилъ и на защиту его противъ нападокъ христіанъ. Въ своей полемикѣ противъ Филиппа ф. Лимборха, онъ рѣшительно выступилъ на защиту ученій еврейской религіи, точно также какъ и въ нѣкоторыхъ мелкихъ сочиненіяхъ, относящихся къ мессіанскимъ предсказаніямъ пророка Исаіи, къ вѣчной обязательности закона Моисеева и третье изъ которыхъ направлено противъ непоименованнаго еврея, «отрицающаго законъ Моисея» — можетъ быть, именно противъ Спинозы, если не считать болѣе вѣрнымъ другой варіантъ, по которому сочиненіе это имѣетъ въ виду врача Жуана де Прадо. Косвеннымъ образомъ ученый Оробіо де Кастро выступилъ противъ этики Спинозы, съ которымъ онъ, впрочемъ, находился въ перепискѣ, въ своемъ сочиненіи «Certamen philosophicum», направленномъ противъ Іоанна Бреденборга, который изъ обвинителя Спинозы превратился въ его приверженца. Для него Спиноза прежде всего былъ атеистомъ, съ которымъ ему казалось недостойнымъ бороться, пока его ученіе не проникло въ болѣе широкіе круги. Но когда онъ увидѣлъ, что ученые, равно какъ и не ученые «принимаютъ догматы Спинозы», тогда онъ рѣшился обнародовать вышеупомянутое опроверженіе, которое было тѣмъ желательнѣе для противниковъ Спинозы, что оно исходило отъ одного изъ ученѣйшихъ единовѣрцевъ философа. Оробіо де Кастро былъ такимъ образомъ единственный сознавшій опасность и пытавшійся устранить ее.

Другіе только тамъ и сямъ слегка коснулись философской области Спинозы; можетъ быть, они опасались послѣдствій такой умственной работы и вспоминали о судьбѣ того Элиша б. Абуіа, который, «перешагнувъ за предѣлы сада изслѣдованія», «растопталъ молодыя растенія»; но можетъ быть, что они не чувствовали себя достаточно сильными, чтобы опровергнуть его крѣпко установленныя философскія положенія. Весьма вѣроятно также и то, что новая вѣра, пріобрѣтенная ими цѣною борьбы и преслѣдованій, была имъ слишкомъ дорога для того, чтобы подвергать ее философскимъ сомнѣніямъ. Поэтому они удовольствовались несравненно болѣе невинною умственною работой—поэзіей и популярно-научными трудами. Едва-ли стоитъ труда исчислять здѣсь имена тѣхъ марранскихъ поэтовъ, которые въ Амстердамѣ пробовали тогда свои поэтическія силы въ латин-

скихъ, испанскихъ, португальскихъ и еврейскихъ пѣсняхъ. Но тѣмъ не менѣе нельзя не признать страннымъ то явленіе, что ни одинъ изъ этихъ поэтовъ не былъ въ состояніи создать что нибудь дѣйствительно замѣчательное, между тѣмъ какъ жизнь каждаго изъ нихъ сама по себѣ является намъ поэмой, богатой романтическими и поэтическими, элегическими и трагическими впечатлѣніями. Почти всѣ они лишь съ величайшею опасностью жизни избѣгли темницъ и костровъ инквизиціи; почти всѣ они должны были выдержать страшную борьбу и преслѣдованія прежде чѣмъ они вернулись въ лоно іудаизма; почти всѣ они отказались отъ выдающагося общественнаго положенія, потому что имъ невыносима была ихъ фальшивая роль, и отправились въ неизвѣстность, въ необезпеченную будущность. Нужно относиться съ уваженіемъ къ мужеству и непоколебимости убѣжденій этихъ мужей, и надо скорѣе сожалѣть о тѣхъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ и тѣхъ теченіяхъ времени, которыя не дали этимъ мужамъ возвыситься до настоящихъ героевъ мысли и царей поэзіи.

Такимъ образомъ, ихъ поэтическія произведенія болѣе интересны вслѣдствіе судьбы ихъ авторовъ, чѣмъ по ихъ матеріалу и поэтическому содержанію. Весьма естественно, что они и на чужбинѣ не забыли языка своей родины, и также подражали формамъ испанской поэзіи. Однимъ изъ первыхъ поэтовъ въ амстердамской португальской общинѣ является упомянутый уже *Давидъ Абенатаръ Мело,* который послѣ спасенія изъ инквизиціонной тюрьмы, какъ бы въ благодарность за свое чудесное спасеніе, пытался переложить въ испанскіе стихи тѣ псалмы, которые служили ему утѣшеніемъ и опорой въ его страданіяхъ. Этотъ переводъ Псалтыри появился въ 1626 г. во Франкфуртѣ-на-Майнѣ. Объ этомъ переводѣ не безъ основанія говорили, что въ немъ заключается нѣчто болѣе чѣмъ обыкновенный переводъ, такъ какъ въ этихъ религіозныхъ гимнахъ поэтъ излагалъ свои собственныя страданія, изливалъ свое собственное горе и такимъ образомъ превратилъ старыя мелодіи въ «трогательное изображеніе настоящаго». Но этого Давида ибнъ Атара Мело должно считать не только однимъ изъ первыхъ, но также и однимъ изъ лучшихъ поэтовъ. Впослѣдствіи поэтическій элементъ все болѣе и болѣе ослабляется и вырождается въ пустую игру риѳмами и словами. Испанскій переводъ Псалмовъ, изданный въ Амстердамѣ не болѣе какъ четверть вѣка спустя, молодымъ поэтомъ *Іоной Абраванелемъ*, отпрыскомъ этой извѣстной фамиліи, можетъ служить самымъ характеристическимъ примѣромъ этого ослабленія и вырожденія поэтическаго чувства.

Не многимъ болѣе замѣчательны были такъ называемые героическіе поэты, которые жили и писали еще ранѣе, отчасти уже въ самой Испаніи. Героями они могли быть, и дѣйствительно большею частью были таковыми, но отнюдь не поэтами и во всякомъ случаѣ весьма и весьма незначительными. Въ то время, когда христіанская Испанія славословила блестящіе подвиги своихъ героевъ въ большихъ поэмахъ, и они воспѣвали героевъ своей исторіи въ этическихъ произведеніяхъ. Такъ, названный уже выше *Іаковъ Узіель*, жившій, впрочемъ, въ Венеціи, воспѣвалъ царя Давида въ эпосѣ такого же названія; другой, *Мигуэль де Сильвейра*, написалъ пѣсню «Macabeo», которую одинъ молодой легковоспламеняющійся поэтъ дерзнулъ сравнить съ героическими пѣснями Гомера, Виргилія, Тасса и Камоэнса. Гомеръ, — говорилъ онъ, — божественъ, Виргилій высокъ, Тассо глубокъ, Камоэнсъ достоинъ удивленія, но Сильвейра — героиченъ! Но тотъ, который произнесъ это сужденіе, самъ былъ несравненно болѣе даровитый поэтъ, чѣмъ этотъ «докторъ Сильвейра». Это былъ *Антоніо Энрикецъ Гомецъ*, «еврейскій Кальдеронъ», создавшій для испанской сцены болѣе 22 комедій, изъ которыхъ нѣкоторыя считались даже произведеніями нанхристіаннѣйшаго изъ всѣхъ поэтовъ и, какъ таковыя, были играны въ Мадридѣ съ громаднымъ успѣхомъ. Энрико Гомецъ также былъ марранъ, и изображеніе его сожжено было на кострѣ въ Севиллѣ. Въ формѣ героической пѣсни онъ воспѣвалъ «Самсона», въ уста котораго онъ вложилъ тѣ чувства, которыя, вѣроятно, волновали и переполняли его собственную душу:

О, Боже мой, Боже! время то близко,
О, пошли лишь Твой духъ и лучъ одинъ отъ Тебя,
Да силы рукѣ, чтобы свершила она то дѣло,
Чтобы рушилась власть чужая на мѣстѣ этомъ!

Другимъ библейскимъ матеріаломъ онъ весьма удачно пользовался въ своемъ драматическомъ произведеніи: «La prudante Abigaïl». Энрикецъ Гомецъ занимаетъ въ испанской литературѣ почетное мѣсто, но для литературы своего племени, котораго онъ былъ вѣрнымъ сыномъ, онъ имѣлъ лишь второстепенное значеніе. Съ нимъ мы снова возвращаемся на амстердамскую почву, которая для марранскихъ диллетантовъ, должно быть, была во многихъ отношеніяхъ весьма плодородною. Толпами являются они тамъ и собираются въ академіяхъ, школахъ и союзахъ, которые всѣ посвящены были поэзіи. Щедрость еврейскихъ меценатовъ, всеобщій инте-

ресъ образованной португальской общины къ поэтамъ и поэтическимъ произведеніямъ, знаменитыя во всемъ мірѣ типографіи—все соединилось для того, чтобы сдѣлать Амстердамъ разсадникомъ марранско-еврейской поэзіи. Только сама поэзія отсутствовала. Чтобы пробудить ее, одинъ ученый, который за свои заслуги былъ назначенъ пфальцграфомъ и испанскимъ резидентомъ въ Нидерландахъ, еврей *Мануэль Бельмонте*, основалъ въ 1676 г. поэтическую академію. Онъ, также сдѣлавшій нѣкоторыя попытки на поэтическомъ поприщѣ, самъ предсѣдательствовалъ въ этомъ союзѣ поэтовъ; кромѣ него, судьями по раздачѣ премій состояли *Исаакъ де Рокамора*, который, будучи марраномъ, достигъ поста духовника императрицы Маріи Австрійской, но въ 1643 г. возвратился къ вѣрѣ своихъ отцовъ, и *Исаакъ Гомецъ де Софа*, также марранъ, писавшій стихи на латинскомъ языкѣ. Въ качествѣ «Mantenedor de la Justa Poetica» функціонировалъ неутомимый, плодовитый писатель *Даніилъ Леви де Барріосъ*. Но, къ сожалѣнію, и академія не была въ состояніи ни создать поэзію, ни плодотворно развивать ее, точно также какъ и 30 существовавшихъ въ Голландіи поэтическихъ союзовъ, по образцу которыхъ, вѣроятно, основана была и эта академія, не были въ состояніи вдохнуть новую жизнь въ голландскую поэзію. Поэтому изъ пестраго ряда поэтизировавшихъ маррановъ назовемъ лишь нѣкоторыхъ, которые по своей жизни и своимъ произведеніямъ характеристичны для всѣхъ остальныхъ. Такъ, назовемъ извѣстнаго подъ именемъ Даніила Іегуды поэта *Николая де Оливера-и-Фуллану*, который въ качествѣ полкового командира сражался противъ Франціи и который и помимо этого—въ качествѣ географа и картографа—пріобрѣлъ нѣкоторую славу, и который въ часы досуга вздымался на Парнасъ. Какъ онъ, такъ и его супруга, донна *Изабелла Корреа*, также принадлежали къ академіи. Объ этой Изабеллѣ испанская литература можетъ разсказать больше чѣмъ еврейская. Она перевела на испанскій языкъ знаменитую буколическую поэму Гварини «Pastor Fido», гдѣ романтическая помпа почти еще болѣе выдавалась, чѣмъ въ языкахъ итальянскомъ и французскомъ. Ея произведеніе «признается однимъ изъ тѣхъ немногихъ трофеевъ, которые прекрасный полъ пріобрѣлъ въ поэзіи». Изабелла Корреа сочиняла, впрочемъ, и собственные стихи. Объ ней современный ей поэтъ возвѣщаетъ, что она—

... Пѣла болѣе краснорѣчивыя слова,
Чѣмъ безконечная толпа заикающихся поэтовъ.

Марранскаго происхожденія были также и нѣкоторыя другія женщины-

поэтессы, какъ, напр., *Изабелла Энрикецъ*, *Сарра де Фонсека*, *Пинто-и-Пиментель*, *Мануэла Нуньесъ де Алмейда* и др., о поэтическихъ произведеніяхъ которыхъ извѣстно, однако, очень мало достовѣрнаго.

Тѣмъ усерднѣе старались писатели-мужчины увѣковѣчить въ потомствѣ память этихъ поэтессъ. Наврядъ-ли, однако, стоило бы прочесть произведенія, которыя они признавали безсмертными и которыя такъ тщательно перечислены у упомянутаго уже *Даніила Леви де Барріоса*. Къ самому де Барріосу, быть можетъ, слѣдовало бы отнестись снисходительнѣе, чѣмъ это дѣлалось обыкновенно до сихъ поръ. Онъ не былъ, правда, универсальнымъ геніемъ, но въ немъ нельзя также видѣть только ничтожнаго рифмача-попрошайку, какимъ онъ можетъ показаться на первый взглядъ. Онъ былъ вѣрнымъ отраженіемъ эпохи, въ которую родился и которая поставила его въ такія странныя жизненныя условія. Спѣшно и неустанно скитался онъ по свѣту, разбрасывалъ по пути тысячи бѣгло написанныхъ листковъ, которые потомъ собиралъ и посвящалъ многочисленнымъ меценатамъ своей музы. Одновременно съ этимъ онъ испытывалъ свои силы по всѣмъ отраслямъ знанія; онъ является не только лирическимъ поэтомъ и драматургомъ, но также каббалистомъ, историкомъ и философомъ. Нигдѣ ему не удавалось, впрочемъ, создать ничего сколько нибудь выходящаго изъ рамокъ посредственности. Исторія литературы обязана ему единственно только перечнемъ именъ всѣхъ современныхъ ему поэтовъ, собиравшихся тогда въ Амстердамѣ, въ академіи, вокругъ пфальцграфа Мануэля де Бельмонте.

Болѣе серьезныя стремленія обнаруживаются среди ученыхъ марранскаго кружка. Изъ нихъ *Ѳома де Пинедо* (1614 — 1679) извѣстенъ какъ географъ. Онъ издалъ «De urbibus» Стефана Византійскаго (Stephanus Byzantinus) съ примѣчаніями, въ которыхъ воспользовался спеціальными своими свѣдѣніями по части еврейства. *Педро Тейксейра* оставилъ послѣ себя «Путешествіе изъ Индіи въ Италію», а также историческую монографію «О персидскихъ и гармузскихъ царяхъ». *Іосифъ Семахъ Аріасъ* перевелъ кое-что изъ Іосифа Флавія, а *Давидъ Узіель де Агиларъ* перевелъ многія сочиненія Филона на испанскій языкъ. Медицинскія сочиненія писали *Эммануилъ Гомецъ* и *Эммануилъ Розалесъ*, возведенный португальскимъ королемъ въ достоинство пфальцграфа. Розалесу приписываютъ также нѣсколько сочиненій на еврейскомъ языкѣ, между прочимъ полемическое сочиненіе противъ лже-мессіи Саббатая Цеви. *Іаковъ де Кастро*, кромѣ сочиненій по медицинѣ, написалъ также сборникъ рѣчей религіознаго содержанія «Para o dio santo de Kipur». Исключительно родной почвы

держались лишь немногіе изъ писателей того времени. Имъ не доставало знанія еврейскаго языка. Они еще не успѣли его себѣ настолько усвоить, въ короткое время послѣ своего обращенія, чтобы имѣть возможность писать на этомъ языкѣ и о немъ самомъ. Только развѣ одни раввины и проповѣдники португальскихъ общинъ занимались еще еврейскимъ языкомъ. Изъ нихъ уже упомянуто объ *Іаковѣ Абендамѣ*, который перевелъ на испанскій языкъ «Al-Chazari» Іегуды Галеви. Онъ велъ на еврейскомъ языкѣ полемику съ Антоніемъ Гульзіусомъ и написалъ на томъ же языкѣ замѣтки къ комментаріямъ Соломона бенъ Мелеха на Библію, а также пробовалъ перевести «Мишну» на испанскій языкъ. Латинскій переводъ «Мишны» былъ предпринятъ братомъ этого ученаго, *Исакомъ Абенданой*. Оба перевода, однако, остались не напечатанными.

Своеобразное положеніе въ ряду этихъ beaux esprits занимаетъ *Іаковъ Іуда Леонъ Темпло* (1605—1671). Онъ былъ также маррантскаго происхожденія, но пріобрѣлъ себѣ славу не какъ литераторъ, а какъ художникъ. Онъ былъ спеціалистомъ по еврейской археологіи, особенно же по отношенію къ Іерусалимскому храму со всѣми деталями его устройства. Онъ составилъ на испанскомъ языкѣ описаніе Соломонова храма и перевелъ это описаніе на еврейскій языкъ подъ заглавіемъ «Tabnith Hekhal» (Модель Храма). Къ этому описанію былъ приложенъ чертежъ храма въ уменьшенномъ масштабѣ, вызвавшій въ свое время такую сенсацію, что книга эта была тотчасъ же переведена на латинскій, голландскій, французскій, а по иниціативѣ герцога Брауншвейгскаго также и на нѣмецкій языкъ. Описаніе, составленное по Іосифу и де Росси, служитъ въ сущности только объяснительнымъ текстомъ къ художественно-выполненному рисунку. Впослѣдствіи Темпло издалъ также описанія и рисунки Скиніи, Кивота Завѣта, Херувимовъ и такъ называемый «Theatrum figuratum», т. е. болѣе чѣмъ 200 рисунковъ, изображающихъ предметы, о которыхъ упоминается въ Талмудѣ. Сынъ Темпло уступилъ «Theatrum figuratum» одному голландскому ученому для его перевода Мишны на латинскій языкъ. Отдѣльныя виньетки, весьма остроумныя по замыслу и художественныя по выполненію, наглядно изображали соотвѣтственныя описанія изъ Талмуда характерными рисунками, или же искусно подысканною характерною чертой. Другіе труды Темпло, переводъ Псалмовъ на испанскій языкъ подъ заглавіемъ «Las Alabanças de Sancitad», религіозные диспуты съ христіанскими богословами и т. п., не представляютъ особенной цѣнности. Онъ имѣлъ по преимуществу артистическое значеніе, цѣнившееся

въ эту эпоху антикварской учености, естественно, тѣмъ выше, чѣмъ рѣже встрѣчалось оно въ кругу еврейскихъ ученыхъ. Со времени Авраама де Порталеоне никто не занимался такъ ревностно еврейской археологiей и не подвинулъ ее столько впередъ какъ Iаковъ Темпло.

Почти одновременно съ нимъ амстердамскiй раввинъ *Соломонъ де Оливейра* (1650—1708) занимался другой отраслью знанiя, а именно изслѣдованiемъ законовъ библейскаго и новоеврейскаго стихосложенiя. Въ своемъ словарѣ римъ «Scharschoth Gabluth» (Перепутанныя Цѣпи) онъ дополнилъ то, что было написано уже на эту тему предшествовавшими изслѣдователями, начиная съ Авраама ибнъ Эзры, а именно Саадiей-ибнъ Дананомъ, Моисеемъ ибнъ Хабибомъ, Самуиломъ Арковольти, Iаковомъ Романомъ и др. Кромѣ того онъ составилъ нѣчто въ родѣ еврейской риторики съ примѣрами, озаглавленной «Ajelet Ahabim» (Грацiозная Лань), въ которой воспѣвается жертвоприношенiе Исаака. Впослѣдствiи это произведенiе было причислено въ качествѣ эпопеи къ болѣе цѣннымъ произведенiямъ новоеврейской поэзiи. Сборникъ («Диванъ») стихотворенiй Оливейры существуетъ еще въ рукописи. Многочисленные учебники, грамматики и переводы на еврейскiй и португальскiй языки свидѣтельствуютъ о прилежанiи этого автора, которому нельзя отказать въ нѣкоторой долѣ поэтическаго дарованiя.

Сколько можно судить, въ марранскихъ кружкахъ въ концѣ семнадцатаго вѣка испанскiй языкъ былъ вытѣсненъ португальскимъ *. По крайней мѣрѣ чаще встрѣчаются переводы съ португальскаго и на португальскiй языкъ, а также сочиненiя на португальскомъ языкѣ. Однимъ изъ наиболѣе выдающихся представителей португальской поэзiи начала восемнадцатаго столѣтiя является марранскiй еврей *Антонiо Хозе де Сильва* (1705—1739). Драмы и стихотворенiя, написанныя имъ, представляютъ собою цѣнный вкладъ въ литературную сокровищницу Португалiи. Ему тоже пришлось умереть на кострѣ за свою религiю. Передъ смертью онъ изложилъ свое исповѣданiе вѣры слѣдующими словами: «Я исповѣдаю вѣру, о которой вы сами учите, что она является Божественнымъ Откровенiемъ. Богъ возлюбилъ эту вѣру. Я убѣжденъ, что Онъ любитъ ее до сихъ поръ, тогда какъ вы полагаете, что Онъ ее болѣе не любитъ и такъ какъ вы полагаете это, вы осуждаете на смерть тѣхъ, кто убѣжденъ, что Богъ любитъ до сихъ поръ то, что онъ любилъ прежде»!

---

* Скорѣе это зависѣло отъ мѣсторожденiя марранскихъ авторовъ. *Ред.*

Антоніо Хозе де Сильва не оставилъ никакихъ вкладовъ въ собственно-еврейскую литературу. Вообще изъ стихотворныхъ и прозаическихъ произведеній маррановъ весьма немногое лишь пошло ей на пользу. Изо всей этой плодовитой эпохи только одинъ поэтъ подарилъ ее произведеніемъ, выходящимъ изъ уровня посредственности и заслуживающимъ, вслѣдствіе своеобразности, особаго вниманія. Это *Іосифъ Пенсо де ла Вега*, написавшій на еврейскомъ языкѣ драму «Asire Hatikwah» (Въ цѣпяхъ надежды). Она была въ хронологическомъ порядкѣ первой еврейской драмой, появившейся въ печати (въ 1673 году), такъ какъ Моисей Цакуто, написавшій драму четвертью вѣка раньше, не пожелалъ ее обнародовать *. Произведеніе Пенсо долгое время считалось поэтому первою драмой, написанной на еврейскомъ языкѣ. Упомянутыя уже драмы *Моисея Хаима Луццато* изданы болѣе чѣмъ полустолѣтіемъ позднѣе. Трехъ-актное сценическое произведеніе «Въ цѣпяхъ надежды», написанное своеобразнымъ драматически-эпическимъ размѣромъ, аллегорически изображаетъ побѣду свободной воли надъ искушеніемъ. Король, относящійся самымъ серьезнымъ образомъ къ монаршимъ своимъ обязанностямъ и являющійся представителемъ свободой воли, подвергается различнымъ искушеніямъ. Разные лица и образы, особенно же прелестный мальчикъ Купидонъ, изображающій демонское навожденіе плотской любви, а также кокетливая супруга и наконецъ собственное дурное влеченіе стараются отклонить короля отъ прямого пути. Имъ противодѣйствуютъ, однако: одинъ ангелъ, Разсудительность, Предвѣдѣніе и Истина, являющіяся олицетвореніями добра и возвращающіе заблудшаго снова на путь спасенія. Понятно, что въ этой драмѣ проходятъ мимо зрителя только аллегоріи, тѣни безъ драматической жизни, но основная ея мысль весьма поэтична и самая драма написана на чистомъ, благозвучномъ и возвышенномъ еврейскомъ языкѣ. Правда, что нельзя вполнѣ раздѣлять теперь радость и торжество, вызванныя въ свое время въ академическихъ кружкахъ этимъ произведеніемъ семнадцатилѣтняго юноши. Двадцать одинъ поэтъ привѣтствовали эту драму стихами на еврейскомъ, испанскомъ и латинскомъ языкахъ. Приведемъ въ качествѣ образчика переводъ одного изъ этихъ привѣтствій:

«Вотъ, наконецъ, на высокихъ котурнахъ появилась также Израиля муза,
Трижды счастливой стопой перешла она смѣренный путь!»

Сравнивая первыхъ еврейскихъ драматурговъ Пенсо и Цакуто съ вели-

---

* См. выше, стр. 208, ***. *Ред.*

кими ихъ образцами—Кальдерономъ и Лопе де Вегой, нельзя не признать также и въ этихъ драмахъ южное ихъ происхожденіе «по преувеличенности паѳоса, необузданной фантастичности въ сравненіяхъ и картинахъ, по пристрастію къ игрѣ словами и въ томъ, что своеобразность языка приносится въ жертву звучной формѣ. Все это является характерными особенностями драматической поэзіи къ югу отъ Пиренеевъ».

Антоніо Хозе де Сильва былъ послѣднимъ португальскимъ, а Іосифъ Пенсо де ла Вега, повидимому, послѣднимъ испанскимъ поэтомъ между евреями. Онъ написалъ на отечественномъ языкѣ эпосъ изъ жизни Адама, а также панегирикъ въ стихахъ въ честь божественнаго закона и три остроумныя повѣсти «los Rembos peligrosos» (Опасныя Поѣздки). Заслуживаютъ вниманія и надгробныя рѣчи, произнесенныя имъ при погребеніи его отца и его матери. Марраны даже и на чужбинѣ, въ продолженіи трехъ вѣковъ, свято чтили свою отчизну и отечественный свой языкъ, хотя въ отечествѣ ихъ ожидали тюрьма да костры и хотя само отечество выгнало ихъ изъ своихъ предѣловъ. Они любили отчизну сердечной любовью, предметъ которой кажется тѣмъ дороже, чѣмъ труднѣе его пріобрѣтеніе, чѣмъ съ большими опасностями сопряжено обладаніе имъ и чѣмъ энергичнѣе онъ самъ противится этой любви, исполненной самопожертвованія.

Позднѣйшая раввинская литература.

Съ того дня, когда мыслителямъ и учителямъ еврейства вполнѣ выяснились идеи, лежащія въ его основѣ, главнѣйшимъ жизненнымъ принципомъ еврейской религіи было развитіе духа въ противоположность матеріальному. Они считали своимъ призваніемъ отдѣлить духовное отъ матеріальнаго, утверждать духовное и доставить ему неограниченное преобладаніе. Подобно тому какъ грекамъ и римлянамъ нужна была скульптура, а христіанству хотя нѣкоторое содѣйствіе изящныхъ искусствъ, еврейство для осуществленія коренной своей идеи нуждалось въ словесномъ и письменномъ духовномъ общеніи—въ литературѣ. Только этимъ объясняется странный по наружности фактъ, что духовная жизнь еврейства никогда почти не ослабѣвала и не застаивалась, что, уничтоженная въ одномъ мѣстѣ, она пробуждалась къ новой жизни въ другомъ, что, изгнанная изъ Запада, она нашла себѣ на Востокѣ новую благопріятную почву.

Быть можетъ, ни въ одинъ періодъ еврейской исторіи положеніе евреевъ не представлялось до такой степени безнадежнымъ какъ въ половинѣ шест-

надцатаго столѣтія. Евреи были изгнаны изъ Испаніи, Франціи и Германіи. Въ самой Италіи они подвергались величайшимъ притѣсненіямъ. Духовное развитіе еврейства было подавлено пресловутыми цензурными декретами. Присущая еврейскому племени сила сопротивленія, казалось, ослабѣла, и можно было опасаться, что духовная жизнь еврейства погибнетъ въ нуждѣ и въ заботахъ о средствахъ къ существованію. Величайшія и самыя цвѣтущія общины, знаменитѣйшіе питомники талмудической учености распались и не было никакого авторитета, почти никакого выдающагося имени, способнаго служить какъ въ прежніе вѣка путеводной звѣздой для діаспоры. Тогда началось между преслѣдуемыми сынами еврейскаго племени странное своеобразное движеніе, нѣчто въ родѣ новаго переселенія народовъ, которое привело изгнанныхъ съ Пиренейскаго полуострова преимущественно въ Турцію, а бѣжавшихъ изъ Германіи—главнымъ образомъ въ славянскія страны.

Впервые вступаетъ теперь славянскій Востокъ въ исторію литературы, которая, обойдя почти все обитаемое пространство земного шара, утверждается тамъ, чтобы въ теченіи почти двухъ столѣтій оказывать преобладающее вліяніе на духовную жизнь еврейства. Много вѣковъ уже жили евреи въ Россіи, Польшѣ и Чехіи, но изрѣдка лишь доходила о нихъ вѣсть, примыкавшая къ литературному движенію среди ихъ единоплеменниковъ. Въ талмудическихъ респонзахъ приводится иногда, начиная съ десятаго столѣтія, какое нибудь имя изъ Россіи, Славоніи или Венгріи. *Исаакъ* и *Самуилъ-ме-Руссіа* упоминаются въ качествѣ ученыхъ мужей, свѣдущихъ въ Талмудѣ. Въ Ватиканѣ хранится даже рукопись (не подвергнутая еще, впрочемъ, критическому анализу), содержащая будто бы переводъ «Пятикнижія» на древне-славянскій языкъ *. Переводъ этотъ, законченный, какъ увѣряютъ, въ 1094 году, находился будто бы въ связи съ современнымъ ему расцвѣтомъ еврейско-русской литературы. Всѣ эти свѣдѣнія, однако, не ясны и недостаточно надежны. Къ тому же само научное ихъ подтвержденіе было бы не въ состояніи измѣнить того историческаго факта, что въ предшествовавшіе періоды славянскій Востокъ не имѣлъ никакого значенія для новоеврейской литературы.

---

* Ватиканская рукопись, какъ выяснено уже въ 1875 году (въ Гакармелѣ Ш, 30, 92), содержитъ не славянскій переводъ, а новыя объясненія Пятикнижія (*Хиддушимъ алга-Тора*) на еврейскомъ языкѣ, и авторъ (или же владѣлецъ) рукописи, *Самуилъ изъ Русіи*, жилъ въ XV столѣтіи. *Ред.*

Лишь въ половинѣ шестнадцатаго вѣка, съ приливомъ въ *Польшу* переселенцевъ изъ Германіи, начинаетъ тамъ распускаться среди еврейства дѣятельная духовная жизнь, которую не безъ нѣкотораго основанія старались сопоставить съ усиленіемъ духовной жизни у самихъ поляковъ. Въ то время какъ въ Германіи контръ-реформація уничтожила всѣ зародыши, обильно разсѣянные реформаціей и гуманизмомъ, нѣкоторые изъ этихъ зародышей, попавшіе въ Польшу, достигли тамъ пышнаго расцвѣта. Реформація нашла въ этой католической странѣ особенно благодарную почву, на которой и взростила любовь къ наукѣ и къ гуманнымъ идеямъ новѣйшаго времени. Социніане и унитаріи распространили въ Польшѣ раціоналистическія свои воззрѣнія и старались расположить дворянство въ пользу новаго ихъ ученія, дѣлавшаго Библію снова краеугольнымъ камнемъ для христіанства. Движеніе это, разумѣется, не осталось безъ вліянія на еврейскіе кружки, хотя въ данномъ случаѣ и не удалось розыскать всѣ связующія нити. Среди евреевъ какъ будто внезапно пробудилось новое стремленіе къ образованію. Они посылаютъ своихъ дѣтей въ христіанскія школы, содержавшіяся, разумѣется, на еврейскія деньги, а подрастающихъ своихъ сыновей отправляютъ въ итальянскіе университеты, преимущественно въ Падую. Философскія произведенія еврейско-испанской эпохи расцвѣта находятъ среди нихъ усердныхъ читателей и въ то время какъ въ Германіи и въ Нидерландахъ всѣ умы возбуждены новымъ философскимъ міровоззрѣніемъ Спинозы, Аристотель становится самодержавнымъ владыкой еврейскихъ умовъ среди польской молодежи, занимавшейся по преимуществу философіей, не пренебрегая, однако, медициной и астрономіей. Такимъ образомъ положеніе евреевъ въ Польшѣ становится гораздо болѣе благопріятнымъ, чѣмъ въ Германіи, гдѣ, подъ вліяніемъ гнета и преслѣдованій, они окончательно заглохли и совсѣмъ ушли «въ четыре локтя своей Галахи», тогда какъ въ Польшѣ раввинскій синодъ даже обратился къ еврейскимъ общинамъ съ особымъ посланіемъ, приглашавшимъ къ изученію свѣтскихъ наукъ *. Посланіе это, если оно подлинно существовало, несомнѣнно должно было произвести на еврейскія общины могущественное и прочное впечатлѣніе. «Вѣтры разносятъ съ собой сѣмяна всѣхъ деревъ и никто не спрашиваетъ откуда взялись пышныя растенія; отчего бы и у насъ не возрасти среди терній ливанскому кедру?» Этой заключительной фразой заканчивалось посланіе, относительно подлинности котораго высказываются сомнѣнія, хотя содержа-

---

* Нынѣ выяснено, что означенное посланіе безсомнѣнно подложно. *Ред.*

ніе его вполнѣ соотвѣтствуетъ воззрѣніямъ, существовавшимъ тогда въ Польшѣ.

Если, не смотря на это, новое умственное движеніе среди польскихъ евреевъ приняло совершенно иное направленіе, то виной этому были руководящіе факторы, подавившіе въ зародышѣ расцвѣтъ умственной жизни. Польскій примасъ горько жаловался на то, что еврейскія дѣти обучаются въ однѣхъ школахъ съ дѣтьми христіанъ. Вліятельные писатели тогдашней классической эпохи польской литературы возбуждали народъ противъ евреевъ, пользовавшихся, по словамъ ихъ, въ Польшѣ бо̀льшими правами и вольностями, чѣмъ во всякой другой европейской странѣ. Наконецъ, іезуиты нашли себѣ снова доступъ въ Польшу, и въ этой странѣ, плохо еще воздѣланной въ общеобразовательномъ отношеніи, дѣйствія контръ-реформаціи проявились еще несравненно сильнѣе и съ бо̀льшимъ фанатизмомъ, чѣмъ въ самой Германіи. Вслѣдствіе всего этого умственныя стремленія евреевъ, вся дѣятельность ихъ мощнаго, гибкаго, выспренняго духа обратилась на тотъ путь, на которомъ представлялась возможность безпрепятственнаго удовлетворенія этихъ стремленій, а именно—къ изученію Талмуда, представлявшему широкую арену для дѣятельности научныхъ силъ еврейства.

Впрочемъ, и самое изученіе Талмуда должно было принять въ Польшѣ существенно иной видъ. Своеобразно и наперекоръ всѣмъ этнологическимъ законамъ, еврейскій духъ совокупился тамъ со славянскимъ. Пылкое воображеніе, гибкость и остроуміе еврейскаго духа—соединились съ кипучимъ, живымъ, быстро схватывающимъ, но также быстро охладѣвающимъ славянскимъ духомъ въ странное своеобразное цѣлое, наложившее характерный свой отпечатокъ прежде всего именно на изслѣдованія въ области Талмуда. Изумительное остроуміе и обширная ученость, употребленныя на изслѣдованіе религіознаго закона, естественно создали въ этой области знанія новые пути и новыя формы. Въ то время какъ въ прежнихъ комментаріяхъ Талмуда преобладающими элементами были простое толкованіе, подстрочное и предметное, а въ Тоссафотѣ французскихъ и южногерманскихъ школъ—обсужденія и диспуты съ цѣлью болѣе глубокаго постиженія основной мысли, вслѣдствіе чего изслѣдованія эти пришли уже къ извѣстной фактической законченности, возникъ въ Польшѣ новый методъ изслѣдованія, обращавшій вниманіе не столько на предметъ, сколько на форму, и породившій особое казуистическое искусство въ диспутахъ, которое не безъ основанія названо «Pilpul» (приправа перцемъ), такъ какъ существеннымъ его элементомъ были постоянная игра въ остроты, соперничество

въ остроуміи, однимъ словомъ—нѣчто въ родѣ турнира по части казуистики. Можетъ быть, что въ Германіи этотъ новый методъ изслѣдованія имѣлъ уже сторонниковъ болѣе чѣмъ за сто лѣтъ передъ тѣмъ, однако же, онъ получилъ общее распространеніе лишь послѣ водворенія своего въ Польшѣ. Распространеніе это послѣдовало не смотря на энергическіе протесты просвѣщенныхъ раввиновъ противъ такого метода, при которомъ научно-богословское изслѣдованіе отодвигалось, собственно говоря, на второй планъ.

Замѣчательно, что основателемъ этой новой школы, соотвѣтствіе съ которой усматривается, впрочемъ, въ преніяхъ мусульманскихъ богослововъ и въ схоластическихъ диспутахъ средневѣковыхъ университетовъ, признаютъ раввина, объ ученой дѣятельности котораго не сохранилось никакихъ другихъ данныхъ *. Неизвѣстно даже, почему именно Пильпуль, эта игра въ умъ, приписывается именно *Іакову Поляку*, ученику упомянутаго уже Іакова Марголеса изъ Нюренберга. Полякъ состоялъ раввиномъ въ Прагѣ, а потомъ въ Краковѣ и Люблинѣ, гдѣ умеръ въ 1541-мъ году. Между тѣмъ несравненно раньше его времени высказывались раввинами заключенія въ пользу и противъ Пильпуля. Весьма вѣроятно, что въ то время, когда прежній способъ изученія Талмуда не имѣлъ болѣе представителей, этотъ новый методъ практиковался съ особеннымъ усердіемъ и достигъ такимъ образомъ общаго всесторонняго распространенія. Самъ Іаковъ Полякъ постоянно отказывался передать потомству путемъ печати результаты своихъ изслѣдованій и заключеній по части Галахи. Черта эта въ немъ заслуживаетъ полнаго уваженія. Онъ, можетъ быть, сознавалъ, что Пильпуль въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи окажется, пожалуй, пагубнымъ для науки, что онъ обратитъ ее въ пустую, безсодержательную игру словъ, въ безплодную погоню за новыми неожиданными окончательными выводами—Chidduschim,—въ попытку насильственнаго разрѣшенія искусственно воздвигнутыхъ кажущихся противорѣчій, въ собраніе до безобразія утонченныхъ опредѣленій и изысканныхъ сравненій. Поэтому онъ и отказывался отъ обнародованія своихъ знаменитыхъ заключеній, пользовавшихся величайшимъ уваженіемъ. Изъ Италіи, Германіи и съ Востока обращались за разъясненіемъ различныхъ трудностей къ Іакову Поляку, который по

* Нѣкоторые слѣды его въ литературѣ указаны М. Страшуномъ (см. Киріа Неемана, стр. 309 и слѣд.). *Ред.*

прошествіи долгаго періода времени является для еврейства опять общепризнаннымъ авторитетомъ.

Подобнымъ же образомъ не осталось никакихъ письменныхъ слѣдовъ научной дѣятельности и отъ люблинца Соломона Шехны * (1557), самаго выдающагося изъ учениковъ Іакова Поляка, много содѣйствовавшаго дальнѣйшему распространенію его метода, стремившагося къ развитію и проявленію остроумія **. А между тѣмъ многіе считаютъ его основнымъ столпомъ всей новѣйшей науки Талмуда, такъ какъ онъ значительно развилъ эту науку въ смыслѣ Пильпуля и оставилъ ее въ наслѣдіе многочисленнымъ ученикамъ. Его училище считалось лучшимъ талмудическимъ высшимъ учебнымъ заведеніемъ. Вышедшіе изъ него питомцы расходились по бѣлу свѣту и распространяли изученіе богословской науки по пильпульской методѣ во всей Европѣ. Постепенно Пильпуль завоевалъ себѣ перевѣсъ надъ прежнимъ безыскусственнымъ способомъ изслѣдованія, при которомъ обращалось особенное вниманіе на знакомство со всѣми относящимися къ предмету источниками, служившими руководствомъ первымъ комментаторамъ. Начитанность «Bekiuth» уступила мѣсто Пильпулю и лишь впослѣдствіи стала медленно отвоевывать себѣ отъ него опять нѣкоторую почву, когда мыслящіе умы стали сознавать вредъ, принесенный изученіемъ Талмуда пильпульскимъ методомъ изслѣдованія.

Тѣмъ временемъ направленіе, воплощавшееся въ Пильпулѣ, развивалось съ пагубнѣйшею односторонностью болѣе и болѣе, въ ущербъ всѣмъ другимъ направленіямъ. Къ этому присоединились многія другія бѣдственныя условія, уклонившія еврейскую духовную жизнь на прискорбныя стези и направившія ее на враждебный наукѣ путь, съ котораго она въ состояніи была лишь по прошествіи болѣе чѣмъ ста лѣтъ мало-по-малу отыскать возвратъ къ прежнимъ своимъ традиціямъ. Большинство переселившихся въ Польшу евреевъ были родомъ изъ Германіи. Они принесли въ Польшу родной свой языкъ, который тамъ въ запертыхъ еврейскихъ улицахъ смѣшался съ еврейскимъ и славянскимъ въ странное сплетеніе, идущее наперекоръ всѣмъ требованіямъ изящнаго вкуса, но вмѣстѣ съ тѣмъ настолько устойчивое, что сохранилось даже до настоящаго времени. Этотъ особый жар-

* Настоящее произношеніе этого имени, довольно распространеннаго въ Польшѣ и Литвѣ—Шахно. *Ред.*

** Слѣды литературной дѣятельности р. Шалома Шахно, также и заглавіе одного его сочиненія, указаны М. Страшуномъ, тамъ же, стр. 329 и слѣд. *Ред.*

гонъ, вмѣстѣ съ отсутствіемъ чувства изящества формъ, съ бѣдностью и замкнутостью еврейской жизни,—все это сообща вызвало прискорбныя условія, подъ давленіемъ которыхъ такъ долго томились польскіе евреи, причемъ вредоносное дѣйствіе этихъ условій отразилось также и на германскихъ евреяхъ.

Естественно, что при такихъ условіяхъ изученіе Библіи и еврейскаго языка было сильно заброшено, изученіе же философіи формально признано дѣломъ зловреднымъ. Невѣроятные успѣхи, достигнутые въ сравнительно короткое время пильпульскимъ методомъ изученія, отстраняли передъ этимъ методомъ все остальное на задній планъ. Обучившіеся по этому методу питомцы высшихъ талмудическихъ школъ (Jeschiboth) расходились оттуда, въ качествѣ раввиновъ и воспитателей юношества, по Германіи и Голландіи, гдѣ охотно принимали польскихъ ученыхъ. Такимъ образомъ польское направленіе распространилось на всѣ германскія общины. Не усматривалось почти никакой разницы между воззрѣніями въ Фюртѣ и въ Люблинѣ, въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ и въ Краковѣ, такъ какъ мѣста раввиновъ и учителей заняты были всюду людьми, проникнутыми однимъ и тѣмъ же духомъ,—людьми, для которыхъ весь міръ ограничивался Талмудомъ. Впрочемъ, и Талмудъ, который они не въ состояніи были постигать научнымъ образомъ, служилъ для нихъ только пробнымъ камнемъ для остроумія. Своеобразный, запущенный видъ, испорченный жаргонъ, безпокойныя и неизящныя манеры этихъ учителей и чтеніе лекцій на-распѣвъ—вредно вліяли на умственное развитіе подроставшихъ поколѣній.

Единственными виновниками этого вреднаго вліянія выставляли прежде самихъ представителей изученія Талмуда, на сѣдыя головы которыхъ возлагали всю отвѣтственность за прискорбныя послѣдствія. Лишь въ позднѣйшее время стали правильнѣе и лучше цѣнить по достоинству этихъ невинно обвиненныхъ людей, послѣ того, какъ неискаженная предразсудками исторія признала въ нихъ мощный умъ, выдающееся знаніе Талмуда и строгую чистоту нравовъ. Можно было пожалѣть, что такіе люди не жили въ другое время, когда они могли бы успѣшнѣе вліять на общій ходъ умственнаго развитія, но во всякомъ случаѣ нельзя было безпощадно порицать или же осмѣивать этихъ людей за одностороннее направленіе, въ которое они были вовлечены условіями среды и многовѣковымъ регрессомъ.

Также и между ними жило стремленіе къ высшимъ формамъ сознанія. Многіе изъ нихъ стремились къ свѣту науки, но имъ недоставало важнѣйшихъ основныхъ элементовъ образованія, недоставало оплодотворенія извнѣ,

чтобы пробудить дремлющіе зародыши къ роскошному расцвѣту и превратить искры свободной мысли, проявлявшіяся у отдѣльныхъ лицъ, въ могучее пламя, которое освѣтило и согрѣло бы всѣхъ. Ново-еврейская литература по преимуществу переимчива, а потому она могла дѣйствительно процвѣтать лишь тамъ, гдѣ мѣстная литература или наука достигли уже значительнаго развитія. Между тѣмъ въ Польшѣ шестнадцатаго столѣтія, гдѣ почти не существовало еще настоящей науки, а литература заключалась въ простыхъ подражаніяхъ латинской, французской или же итальянской поэзіи, не могло быть и рѣчи о подобномъ развитіи.

Такимъ образомъ, непомѣрно богатыя умственныя силы сосредоточились исключительно на Талмудѣ. Разумъ и остроуміе, разсудительность и находчивость могли практиковаться тамъ надъ загадками, вопросами, противорѣчіями, искусственно запутанными трудностями и не менѣе искусственными разрѣшеніями таковыхъ. Кипучій, безпокойный и возбужденный умъ польскаго еврея могъ найти тамъ себѣ богатое удовлетвореніе. Значительное распространеніе, котораго достигло съ тѣхъ поръ изученіе Талмуда и соединеннаго съ нимъ богословія, связано по преимуществу съ тремя именами, оставившими по себѣ громкую память въ талмудической наукѣ. Къ этимъ тремъ именамъ примыкаетъ много другихъ ученыхъ изслѣдователей. Достаточно будетъ привести здѣсь научную дѣятельность главнѣйшихъ и самыхъ характерныхъ представителей этого направленія, поскольку дѣятельность эта вліяла существеннымъ образомъ на ходъ изслѣдованія Талмуда.

Вліятельнѣйшими изъ ученыхъ талмудистовъ слѣдуетъ признать Соломона Лурію, Моисея Исерлеса и Самуила Эдельса, жившаго полувѣкомъ позднѣе. Первый въ этомъ «трилистникѣ» *Соломонъ Лурія* (1515—1573) или, какъ его сокращенно называли—Meharschal, былъ оригинальнымъ мыслителемъ, обладавшимъ изощреннымъ умомъ и необычайной самостоятельностью. Про него справедливо говорятъ, что въ другое время и при другой обстановкѣ изъ него вышелъ бы второй Маймуни. Впрочемъ, даже и въ кружкѣ польскихъ талмудистовъ онъ сохранилъ у себя либеральное направленіе мысли. Онъ не сочувствуетъ Пильпулю и въ талмудическихъ своихъ изслѣдованіяхъ идетъ приблизительно тѣми же путями, которые были проложены французскою школой тоссафистовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ открываетъ новыя, широкія точки зрѣнія и относится къ прежнимъ традиціямъ этого метода весьма холодно, въ большинствѣ случаевъ даже прямо отрицательно. Менѣе всего нравились ему современныя тогдашнія направленія, которыя онъ безстрашно громилъ авторитетомъ своего слова. При всемъ

томъ Соломонъ Луріа былъ дѣтищемъ своего вѣка, къ которому относился такъ отрицательно. Онъ не долюбливаетъ философіи, порицаетъ даже ибнъ Эзру и Маймуни за философское ихъ направленіе и чтитъ Каббалу. Изощренный критическій умъ оградилъ его, впрочемъ, отъ заблужденій, въ которыя впалъ жившій въ Палестинѣ его современникъ и однофамилецъ Исаакъ Луріа. Тѣмъ не менѣе и Соломонъ Луріа пытается философски изложить основные пункты каббалистическаго ученія. Его взгляды на «жизнь души» имѣютъ много общаго съ предшествовавшею испанскою Каббалой, ощущавшей еще по крайней мѣрѣ потребность въ философской оболочкѣ для мистическихъ своихъ воззрѣній. Онъ признавалъ предсуществованіе всѣхъ душъ и считалъ ихъ созданными въ «духовномъ пространствѣ». Уже во времена Божественнаго Откровенія на горѣ Синаѣ души эти уяснили себѣ Тору въ 49 различныхъ степеняхъ—«Sche'arim», вратахъ, или «Zinoroth»—каналахъ. Отсюда проистекаетъ и различіе въ толкованіи закона душами, воплотившимися на время земной жизни. Критическіе его комментаріи къ Талмуду, Раши и къ Тоссафотамъ, собранные подъ общимъ заглавіемъ «Chokhmath Schelomoth» (Мудрость Соломона), а также предпринятый имъ въ послѣдніе годы жизни фундаментальный трудъ «Jam schel Schelomoh» (Море Соломона), имѣющійся лишь къ шести талмудическимъ трактатамъ, общеизвѣстны. Есть основаніе думать, что Соломонъ Луріа хотѣлъ вытѣснить этимъ фундаментальнымъ своимъ трудомъ учебныя руководства Маймуни, Каро и др., въ которыхъ программы и выполненіе программъ казались ему неудовлетворительными. Кромѣ многихъ другихъ комментаріевъ и глоссъ, сохранилось также собраніе замѣчательныхъ респонзовъ Соломона Луріи. Одинъ изъ этихъ респонзовъ считается довольно цѣннымъ историческимъ источникомъ.

Естественно, что въ юридическихъ консультаціяхъ этой эпохи особенно широко примѣняется методъ Пильпуля. Этимъ отличаются онѣ отъ ясной простоты и дѣловитости раввинскихъ заключеній предшествовавшихъ періодовъ. Діалектика въ нихъ походитъ на мощный потокъ, низвергающійся въ бездну. «Искры ума разлетаются брызгами во всѣ стороны. Постройка отличается смѣлостью, хотя фундаментъ нерѣдко слабъ и лишь благодаря искусственнымъ скрѣпленіямъ выдерживаетъ тяжесть воздвигнутаго на немъ зданія... Обширное поле относящихся сюда изслѣдованій было уже тщательно обработано, а потому нетрудно найти аналогіи, подходящія къ данному случаю. Обильная сокровищница консультацій исчерпываетъ самыя многоразличныя отношенія, такъ что остается только отыскать точки со-

прикосновенія даннаго случая съ какими либо изъ этихъ отношеній. Съ другой стороны, эпоха эта отличается широко распространенной ученостью. Вслѣдствіе тщательной предшествовавшей обработки поля изслѣдованій, ученый, къ которому обращаются за консультаціей, долженъ быть коротко знакомъ со всѣми предшествовавшими изслѣдованіями, долженъ вмѣщать въ себѣ всю сокровищницу значительно разросшейся уже литературы, долженъ окинуть ее умственнымъ взоромъ и усмотрѣть, возбуждались-ли когда передъ тѣмъ вопросы тождественные или аналогичные съ данными, имѣютъ-ли прежніе отвѣты на упомянутые вопросы неопровержимую силу или обнаруживаются въ нихъ прямо или косвенно какія либо разногласія, и т. п. Неизбѣжное въ позднѣйшій періодъ пониженіе самобытности въ значительной степени возмѣщается громадною массой обрабатываемаго и воспроизводимаго научнаго матеріала».

Въ респонзахъ Луріи встрѣчается между прочимъ интересный его диспутъ съ знаменитымъ его современникомъ *Моисеемъ Исерлесомъ* (1520—1572, по сокращенному прозвищу *Ремо*), жившимъ въ Краковѣ. Предметомъ этого диспута служилъ древній споръ между философіей и Каббалой. Лурія упрекаетъ Исерлеса за его занятія филофосіей, Исерлесъ же съ своей стороны обращается къ Луріи съ довольно робкими, впрочемъ, представленіями по поводу склонности Луріи къ Каббалѣ. Споръ, разумѣется, такъ и остался нерѣшеннымъ. Онъ выясняетъ, однако, тотъ интересный фактъ, что одинъ изъ учениковъ Соломона Шехны, современникъ Соломона Луріи, могъ вообще заниматься философскими изслѣдованіями *. Необходимо замѣтить, что Моисей Исерлесъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ выдающимся авторитетомъ по части Талмуда. «Столъ» (Schulchan Aruch), уготованный Іосифомъ Каро для благочестивыхъ единовѣрцевъ, Исерлесъ накрылъ «Скатертью» («Mappah») съ глоссами и примѣчаніями къ этой канонической книгѣ, долженствовавшими служить руководствомъ для восточнаго еврейства. Дѣйствительно, заключенія, постановленныя Исерлесомъ по религіознымъ вопросамъ, оставались до нынѣшняго столѣтія неизмѣнными нормами для восточнаго и германскаго еврейства. Подобно тому какъ испанецъ Каро примыкаетъ къ обрядовому кодексу Іакова бенъ Ашера и руководствуется въ своихъ заключеніяхъ испанскими авторитетами по Галахѣ,

* Еще интереснѣе свидѣтельство Луріи (Респонзы Шерльса № 6), что ешиботники тогда копировали въ своихъ молитвенникахъ молитвы, составленныя въ духѣ философіи Аристотеля! *Ред.*

какъ, напр., Альфаси, Маймуни и Ашеромъ бенъ Іехіеломъ, Исерлесъ слѣдуетъ германскимъ и французскимъ авторитетамъ какъ, напр., Исааку Оръ-Заруа, Мордахею бенъ Гиллелю, Іакову Меллыну и французскимъ ихъ учителямъ. Поэтому-то онъ въ практическомъ отношеніи былъ сторонникомъ рѣшительно преобладавшаго тогда въ Польшѣ Пильпуля. Въ теоріи онъ былъ вѣрующимъ философомъ, приблизительно въ родѣ Нахмани. Философское его произведеніе «Torath Haolah» (Ученіе о всесожертвѣ) снова выдвигаетъ на сцену древнюю александрійскую символику святилища, утвари, жертвъ и т. п. Очевидно, что для него не можетъ быть и вопроса о преимуществѣ вѣры надъ философскимъ изслѣдованіемъ. Тѣмъ не менѣе Исерлесъ, предоставляя этому изслѣдованію нѣкоторое мѣсто и совѣтуя размышлять о законахъ и мотивахъ къ таковымъ, отрицательно относясь къ злоупотребленіямъ Каббалой, этимъ уже доказалъ, что не былъ врагомъ науки, такимъ какъ многіе его польскіе и германскіе современники. Напротивъ того, его кротость, благородство, вся его дѣятельность, проникнутая возвышенными принципами, придаетъ ему нѣчто общее съ сефардинами, чѣмъ послѣдніе выгодно отличаются отъ ашкеназимовъ.

Исерлесъ не только не былъ врагомъ науки, онъ былъ даже ея почитателемъ, поскольку она не вызывала у него конфликта съ строго религіозными воззрѣніями. Онъ любилъ исторію и науку. Глоссы его къ хроникѣ Авраама Цакуто драгоцѣнны, комментаріи на книгу «Эсфирь» имѣютъ хотя аллегорическій характеръ, но тѣмъ не менѣе стремятся къ болѣе глубокому постиженію библейскаго духа, чѣмъ всѣ современные ему библейскіе комментаріи. Сдѣланный Исерлесомъ переводъ «Theorica», астрономической книги извѣстнаго вѣнскаго гуманиста Георга Пурбаха, ясно доказываетъ, что высшія научныя задачи не были ему чужды. Такимъ образомъ, этотъ благородный и даровитый ученый выдается почти передъ всѣми своими современниками.

По разработанной великими предшественниками большой дорогѣ устремились впередъ цѣлыми толпами раввины и питомцы талмудической учености. Открылись многочисленныя высшія учебныя заведенія, куда стекались отовсюду ученики. Въ главнѣйшихъ общинахъ ежегодно собирались во время ярмарокъ съѣзды, на которыхъ происходили настоящіе турниры по части талмудической учености. Каждый могъ принимать участіе въ такихъ публичныхъ состязаніяхъ. Какъ раввину, такъ и учащемуся (Bachur) дозволялось на одинаковыхъ условіяхъ испытывать остроту своего ума надъ заданными проблемами. Единственнымъ рѣшающимъ факторомъ былъ авто-

ритетъ знанія. Общественное же положеніе диспутанта вовсе не принималось въ разсчетъ. Во всемъ распорядкѣ еврейскаго научнаго образованія и литературнаго движенія, поскольку вообще можетъ при этомъ быть рѣчь о порядкѣ, нельзя не замѣтить демократической закваски.

Основатели новаго талмудическаго направленія скупились обнародованіемъ умственныхъ своихъ трудовъ. Послѣдователи ихъ впадали скорѣе въ противоположную крайность. Тѣмъ не менѣе вся еврейская литература этой эпохи состоитъ только изъ глоссъ, комментаріевъ и заключеній по спорнымъ вопросамъ; то, что писалось кромѣ этого, въ большинствѣ случаевъ не заслуживаетъ упоминовенія.

Среди многочисленной толпы этихъ талмудическихъ ученыхъ оказывается головою выше другихъ жившій, правда, нѣсколько позднѣе, но принадлежавшій къ тому же направленію познанецъ *Самуилъ Эдельсъ* (сокращенно «Meharschah», около 1565—1631). Этотъ выдающійся законоучитель съумѣлъ въ своихъ глоссахъ и новеллахъ даже перещеголять своихъ предшественниковъ крайней утонченностью діалектики, искусственностью казуистики, правовѣріемъ и пильпульскимъ остроуміемъ. Его «Chiddusche Halachoth», содержащій глоссы и новеллы ко всѣмъ почти талмудическимъ трактатамъ, а также «Chiddusche Haggadoth», т. е. комментаріи на талмудическую Гаггаду, тщательно изучались его послѣдователями, которые доставляли потомъ въ свою очередь богатый матеріалъ къ дополненіямъ, суперкомментаріямъ и новымъ глоссамъ. Самуилъ Эдельсъ съумѣлъ еще остеречься отъ сѣтей Каббалы, хотя онъ, подобно Исерлесу и Луріа, обладалъ нѣкоторымъ предрасположеніемъ къ мистицизму. Всѣхъ этихъ трехъ ученыхъ сохранилъ и оградилъ отъ хаоса каббалистическихъ ученій и теорій, проложившихъ себѣ тѣмъ временемъ путь изъ Палестины въ Польшу, трезвый ихъ умъ, имѣвшій строго-научное направленіе.

Въ эту эпоху упоминается въ Польшѣ всего только о двухъ выдающихся каббалистахъ. Одинъ изъ нихъ былъ *Симсонъ Остраполье*. Многочисленные мистическіе его комментаріи и душеспасительныя сочиненія находили усердныхъ читателей, но были еще не въ состояніи водворить въ талмудическихъ польскихъ школахъ духъ каббалистическаго заблужденія, о которомъ Хаимъ Виталь съ товарищами свидѣтельствовали на всѣхъ перекресткахъ какъ о святомъ духѣ единой истины, подтверждая будто бы свидѣтельство это безчисленными чудесами. Другой каббалистъ *Натанъ Спира* изъ Кракова (1585—1633) въ своемъ каббалистическомъ сочиненіи «Megalle Amukoth» (Разоблаченіе Тайнъ) объяснилъ извѣстную но-

литву Моисея (Второзаконіе, 3, 23) на 252 различныхъ ладовъ, разумѣется, чисто каббалистическими путями.

Этими же путями шла тогда вообще вся библейская эксегетика. Послѣ Натана Спиры та же самая молитва была истолкована еще на 70 способовъ другимъ законоучителемъ. Третій пріискалъ 210 толкованій къ столь ясному въ своей простотѣ и своемъ величіи библейскому тексту: «И вотъ, о, Израиль, чего же требуетъ отъ тебя Господь Богъ Твой, какъ не того, чтобъ ты боялся Его, шелъ Его стезями и любилъ Его отъ всего сердца и отъ всей души!» Всѣхъ ихъ перещеголялъ, однако, четвертый эксегетъ, доставившій къ вышеупомянутой молитвѣ Моисея еще 345 толкованій. Немногіе только законоучители подавали въ трудахъ своихъ болѣе достойный примѣръ, который, впрочемъ, не находилъ подражанія. Вкусъ тогдашняго ученаго еврейства былъ настолько уже развращенъ, что простое и здравое объясненіе Библіи никому болѣе не нравилось. Не зачѣмъ, повидимому, даже и упоминать о томъ, что на такой почвѣ и при такой замкнутости религіозной жизни не могъ преуспѣвать и нѣжный цвѣтокъ поэзіи. Лишь несказанное бѣдствіе, вызванное казацкими гоненіями, извлекло у нѣкоторыхъ благочестивыхъ раввиновъ грустныя жалобы въ пѣснопѣніяхъ, которыя могли бы, пожалуй, рассматриваться какъ послѣдніе отпрыски закончившейся эпохи селихической поэзіи. Даже каббалистическое направленіе, введенное Симсономъ Острополье, было лишено въ Польшѣ всякаго поэтическаго оттѣнка.

Симсонъ хвалился, что обладаетъ особымъ, приставленнымъ къ нему домовымъ духомъ, предсказывающимъ будущее, но это не помѣшало ему погибнуть въ 1648 году отъ рукъ казаковъ во время великаго гоненія на евреевъ при Богданѣ Хмѣльницкомъ. Болѣе десяти лѣтъ продолжалась тогда рѣзня, отъ которой погибло болѣе четверти милліона евреевъ. Почти одновременно съ прекращеніемъ этой рѣзни закончилась также и гегемонія польскаго еврейства надъ западно-европейскимъ.

Передъ тѣмъ, однако, это духовное преобладаніе было по-истинѣ подавляющимъ. Пильпулисты и каббалисты подали другъ другу руки и заключили общій союзъ. Изъ соединенія обоихъ этихъ элементовъ, которые еще тщательно раздѣлялись у первыхъ польскихъ раввиновъ, возникъ въ послѣдующемъ періодѣ, къ концу шестнадцатаго столѣтія *, новый, третій элементъ. Онъ былъ столь же чуждъ, какъ и оба породившіе его элемента, не

* Хасидизмъ возникъ гораздо позже, около 1740 г. *Ред.*

только истинному еврейству въ Библіи и Пророкахъ, но также Ханаанамъ и Аморeямъ, но тѣмъ не менѣе былъ въ состояніи значительно распространиться и пріобрѣсти извѣстное значеніе, подавляющимъ образомъ отразившееся на духовномъ развитіи еврейства въ восточныхъ странахъ. Это былъ такъ называемый хасидизмъ.

Различныя ступени умственной жизни, на которыхъ въ эту эпоху одновременно находился еврейскій народъ, лучше всего можно выразить сопоставленіемъ четырехъ еврейскихъ мыслителей, дѣятельность которыхъ проявляется въ одномъ и томъ же столѣтіи. *Барухъ Спиноза* въ Амстердамѣ, *Леонъ де Модена* въ Венеціи, *Самуилъ Эдельсъ* въ Краковѣ и *Хаимъ Виталь* въ Сафетѣ! До такой степени расходились сефардимы и ашкеназимы въ своихъ направленіяхъ, условіяхъ образованія и религіозныхъ воззрѣніяхъ! Такъ велика была разница между евреями въ Италіи и Нидерландахъ, съ одной, и палестинскими, германскими и польскими евреями— съ другой стороны!

При однообразіи, которое по необходимости должна была принять литература на этомъ узкомъ пути, достаточно будетъ ознакомиться лишь съ тогдашними наиболѣе выдающимися законоучителями въ Польшѣ и Германіи. Ни одинъ изъ нихъ не возвысился изъ сферы глоссъ и суперкомментаріевъ до самостоятельнаго творчества. У всѣхъ духовный міръ ограничивался Талмудомъ и рѣдко лишь кто осмѣливался сдѣлать шагъ изъ «четырехъ локтей Галахи» въ широкое царство всемірной науки. Само собой разумѣется, что исключительная обработка одной спеціальной отрасли знанія,—обработка, въ которой вложено столько ума и духовной энергіи,—должна была бы произвести искусныхъ спеціалистовъ, пользовавшихся въ этомъ узкомъ, замкнутомъ кружкѣ абсолютнѣйшимъ авторитетомъ. Наиболѣе выдающимися изъ такихъ спеціалистовъ признаются: *Іошуа Фалькъ Коенъ* (1615) изъ Люблина, котораго суперкомментаріи къ четыремъ «Турамъ» извѣстны подъ названіемъ «Derischah и—Perischah» (Изслѣдованіе и Объясненіе); *Меиръ Люблинъ* (1558—1616) изъ Кракова, отстаивавшій научныя свои воззрѣнія даже противъ Іосифа Каро и Моисея Исерлеса; его новеллы и респонсы пользовались большимъ авторитетомъ; *Іоиль Сиркесъ* тоже изъ Кракова, враждовавшій съ Люблиномъ изъ-за религіозныхъ воззрѣній. Въ своемъ «Beth chadasch» (Новый Домъ), знаменитомъ комментаріи къ четыремъ «Турамъ», Сиркесъ обнаружилъ необыкновенную начитанность во всей галахической литературѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ также необыкновенное остроуміе. Онъ работалъ также и въ области

экзегетики; зять Сиркеса *Давидъ Галеви* изъ Люблина особенно извѣстенъ какъ авторъ комментарія «Ture Sahab» (Золотыя Строки) къ обряднику Іосифа Каро; *Саббатай Когенъ* (1662—1663, сокращено Schach), о которомъ одинъ изъ историковъ замѣчаетъ, что онъ несомнѣнно сдѣлался бы геніемъ, если бъ не былъ воспитанъ въ столь одностороннемъ направленіи. Съ рѣдкою мощью и остротою ума властвовалъ онъ въ широкой сферѣ изслѣдованій по религіозному закону. На поприщѣ научной критики онъ былъ рѣзкимъ, безпощаднымъ критикомъ, всегда готовымъ къ бою. Главное его произведеніе «Sifte Kohen» (Уста Священника) является обстоятельнымъ комментаріемъ къ четыремъ обрядовымъ кодексамъ, который многократно служилъ основаніемъ для позднѣйшихъ изслѣдованій по этому предмету. Кромѣ того, Саббатай Когенъ любилъ исторію, а современныя ему бѣдствія сдѣлали его творцомъ сердечно прочувствованныхъ поэтическихъ жалобъ. Его «Летучій листокъ» (Megillath afah) является вѣрнымъ отчетомъ и весьма важнымъ историческимъ источникомъ, относящимся къ ужасающему гоненію на евреевъ при казацкомъ гетманѣ Богданѣ Хмѣльницкомъ. Іонтобъ Липпманъ Геллеръ, о которомъ придется еще упомянуть впослѣдствіи, Самуилъ Эдельсъ, Эфраимъ Хельмскій, Іосифъ бенъ Липпманъ, Симонъ бенъ Бахарахъ и др. излагали также въ стихахъ элегіи на это гоненіе, и *Натанъ Ганноверъ*, авторъ сборника каббалистическихъ гимновъ и недурного еврейско-нѣмецко-итальянско-латинскаго словаря «Safah berurah» (Чистый Языкъ) и многіе другіе менѣе извѣстные авторы оставили о временахъ этого гоненія историческіе отчеты, служащіе вѣрнымъ отголоскомъ страданій и жалобъ еврейскаго племени, которое преслѣдовали тогда съ безчеловѣчною жестокостью казаки и поляки.

Въ это смутное время травли на евреевъ большимъ утѣшеніемъ для гонимыхъ была возможность удаляться въ школу и забывать тамъ въ диспутахъ и изслѣдованіяхъ горе, которое приносилъ имъ съ собою каждый послѣдующій день.

Среди легіона ученыхъ раввиновъ, современниковъ Саббатая Когена, особенно выдавались талмудисты *Іошуа бенъ Іосифъ Фалькъ* II (1678) изъ Кракова, авторъ знаменитаго собранія респонсовъ, озаглавленнаго «Pene Iehoschua» (Ликъ Іошуи); преемникъ его въ должности *Іошуа бенъ Іаковъ Гешельсъ* (1663), талмудическіе комментаріи и новеллы котораго въ свое время очень цѣнились; *Моисей Лима* изъ Вильны, написавшій подробный комментарій къ обрядовому кодексу «Eben Haëser» подъ заглавіемъ «Chelkath Mechokek» (НаслѣдіеВластителя); *Моисей Рибкесъ*,

схоліи котораго къ кодексу Іосифа Каро «Beer Hagola» (Кладезь Изгнанія) содержатъ важныя указанія источниковъ къ этому кодексу и къ сочиненію Исерлеса, а также *Авраамъ Абеле Гумбиннеръ* (1682) изъ Калиша, авторъ «Magen Abraham» (Щитъ Авраамовъ), разумѣется, тоже лишь комментарій къ «Schulchan Aruch». Произведеніе это послужило впослѣдствіи темой для новыхъ суперкомментаріевъ. Гумбинеръ написалъ также нѣсколько гомилетическихъ сочиненій и сборникъ трактатовъ «Deraschot» о Пятикнижіи, въ которыхъ оно объясняется въ современномъ духѣ. Своеобразное впечатлѣніе производитъ въ этомъ кружкѣ *Ааронъ Самуилъ Койдановеръ* (1676) изъ Вильны, переселившійся оттуда сперва въ Франкфуртъ-на-Майнѣ, а затѣмъ въ Краковъ. Его комментарій къ Талмуду «Birkath Hasebach (Благословеніе Жертвы) написанъ совершенно не въ томъ духѣ, въ какомъ писали и учили тогда въ Польшѣ и въ Германіи. Койдановеръ прежде всего хочетъ возстановить передъ собой Талмудъ и древнихъ его истолкователей въ истинномъ ихъ видѣ. Поэтому онъ устанавливаетъ сперва на основаніи древнихъ рукописей и печатныхъ изданій, а также по смыслу и связи съ предшествовавшимъ и послѣдовавшимъ, дѣйствительный текстъ поясняемаго имъ мѣста.

Соображенія его оказывались при этомъ настолько удачными, что многія изъ предложенныхъ имъ версій были впослѣдствіи подтверждены въ новыхъ изданіяхъ. По возстановленіи подлиннаго текста Койдановеръ считалъ болѣе всего необходимымъ свѣрить его по содержанію съ источниками. Въ такомъ духѣ составлены были его комментаріи къ Талмуду, озаглавленные «Birkath Hasebach» (Благословеніе Жертвы). Одинъ изъ его преемниковъ *Іаковъ бенъ Іошуа Фалькъ* *, внукъ упомянутаго Іошуа Фалька (1681—1756), является самостоятельнымъ изслѣдователемъ на поприщѣ талмудической науки. Комментарій его, также озаглавленный «Pene Jehoschua», извѣстнѣе самого автора, такъ какъ въ описываемыхъ кружкахъ существовалъ обычай именовать авторовъ серьезныхъ галахическихъ сочиненій по заглавіямъ этихъ послѣднихъ. Комментаріи внука, подобно болѣе обширному галахическому произведенію его дѣда, имѣли цѣлью защитить Раши противъ возраженій тосафистовъ **. То же стремленіе проявлялось тогда и у многихъ другихъ истолкователей, но никто изъ нихъ не обнаружилъ такой

* Чит. *Іаковъ Іошуа Фалькъ.* *Ред.*

** Защита Раши противъ тосафистовъ не есть главная цѣль въ *Пене Іегошуа*, а только *одна* изъ задачъ этого сочиненія. *Ред.*

учености и умѣнья. Связное, удобопонятное изложеніе, отличающееся необычайной ясностью, соединяется у Фалька съ такою же правдивостью воззрѣнія на предметъ, какую обыкновенно выказывали древнѣйшіе толкователи талмудической письменности. Онъ не довольствуется легкими указаніями, а высказываетъ все цѣликомъ, не говоритъ намеками, а даетъ полное, ясное пониманіе и тѣмъ не менѣе скорѣе достигаетъ желаемой цѣли, чѣмъ другіе съ хитроумными ихъ фразами. Самъ Фалькъ описываетъ свою методу слѣдующими словами: «Я твердо рѣшился не записывать ничего, уклоняющагося сколько нибудь отъ разслѣдованія истины. Лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда мнѣ приходитъ относительно какого либо случая мысль, стоящая, какъ мнѣ кажется, на одномъ уровнѣ съ методой, которой слѣдовали наши первоучители, я избираю эту мысль и записываю ее». Не смотря на остроту своего ума и подлинно благочестивыя міровоззрѣнія, Фалькъ былъ горячимъ сторонникомъ Каббалы, казавшейся ему безусловно необходимою для объясненія Библіи. Въ тѣ времена, въ половинѣ восемнадцатаго столѣтія, даже и просвѣщеннѣйшіе умы были не въ состояніи уйти отъ сѣтей Каббалы. Одинъ изъ преемниковъ Іакова Фалька былъ *Нафтали Когенъ* (1710), тоже польскій еврей, комментаріи, заключенія и молитвы котораго проникнуты истинной геніальностью. Занятія Мишной и Талмудомъ являются для него возможно высшею добродѣтелью. Воззрѣнія его на нравственный міровой порядокъ по-истинѣ величественны. Отчего,—спрашиваетъ онъ,—встрѣчаемъ мы зачастую въ раввинскихъ ученіяхъ большую строгость относительно практической стороны, чѣмъ въ библейскихъ? На этотъ вопросъ онъ самъ отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ: Священное Писаніе является для земли Откровеніемъ Неба, раввинскія же ученія являются откровеніями, приносимыми Небу отъ земной жизни умомъ человѣческимъ. Въ символическихъ своихъ объясненіяхъ Когенъ отличается часто остроуміемъ и привлекательностью, а между тѣмъ и онъ также занимался Каббалой и вдобавокъ «практической Каббалой», изъ-за которой его даже заподозрили впослѣдствіи въ поджогѣ.

Вотъ какова была эта эпоха и вотъ какими воззрѣніями были проникнуты тогда руководящіе умы. Немногіе лишь были въ состояніи избѣгнуть рокового вліянія Каббалы и слѣдовать стезями, проложенными нѣкогда для нихъ предками. Однимъ изъ этихъ немногихъ, а въ Польшѣ, вѣроятно, даже и единственнымъ, былъ *Эліа Вильна* (1720—1797). Современники почтили его титуломъ гаона и на самомъ дѣлѣ онъ былъ достойнымъ потомкомъ древнихъ гаоновъ. Онъ первый дерзнулъ отрѣшиться отъ общепри-

нятой методы ученія и требовать, чтобъ талмудическія изслѣдованія велись въ надлежащемъ методическомъ порядкѣ. Онъ первый снова засадилъ своихъ учениковъ за Библію и сталъ поучать ихъ еврейской грамматикѣ, давно уже находившейся въ пренебреженіи. Онъ сдѣлалъ еще болѣе смѣлый шагъ, выйдя изъ сферы талмудическихъ изслѣдованій въ область общихъ научныхъ знаній. Онъ относился къ сферѣ богословской науки съ ясностью воззрѣнія, большей, быть можетъ, чѣмъ у кого либо изъ его предшественниковъ. Онъ не отрицалъ Каббалы и написалъ даже комментаріи къ «Sohar», но не далъ ей опутать себя до такой степени, до какой опутала она всѣхъ его современниковъ. Онъ извлекъ также палестинскій Талмудъ изъ пыли забвенія, въ которой Талмудъ этотъ пребывалъ столько вѣковъ. Новымъ точнымъ и остроумнымъ критическимъ разборомъ текста Эліа съумѣлъ исправить и уяснить оба Талмуда, Тосефту, Мехильту, Сифру и Сифре. При этомъ онъ усердно занимался также библейскою эксегетикой и написалъ объясненія почти ко всѣмъ книгамъ Библіи. Въ этихъ объясненіяхъ сутью дѣла является фактическое и грамматическое пониманіе, аллегорическая же метода объясненія употребляется только въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣется въ виду «повліять на чувство юношества черезъ поэтическую его сторону».

Научные труды Эліи Вильны были изданы лишь послѣ его смерти, его сыновьями и учениками. Въ числѣ ихъ упомянемъ объ еврейской грамматикѣ, топографическомъ описаніи Палестины по библейскимъ источникамъ и сборникѣ четырехсотъ правилъ изъ тригонометріи и алгебры. Кромѣ того, какъ увѣряютъ, остались не напечатанными обширныя сочиненія по астрономіи и хронографіи. Казалось бы, что такой ясный и развитой умъ, такъ энергически возстававшій противъ заблужденій Каббалы и противъ оргій вновь разцвѣтавшаго тогда хасидизма, не останется безъ вліянія на современниковъ, что человѣкъ, пользовавшійся у своихъ единовѣрцевъ величайшимъ уваженіемъ и считавшійся образцовымъ примѣромъ чистоты нравовъ и благочестія, долженъ воздѣйствовать на нихъ благодѣтельнымъ образомъ и привести ихъ на новый путь! Совсѣмъ нѣтъ! Эліа Вильна остался въ своей странѣ для того времени единичнымъ явленіемъ. Его уважали и почитали за высокое благочестіе, но никто изъ его учениковъ и товарищей не рѣшался даже на робкую попытку слѣдовать его примѣру. Руководящимъ остается по прежнему пильпульское направленіе, вступившее въ союзъ съ Каббалой. Его можетъ замѣнить лишь новый отпрыскъ, хасидизмъ, пред-

ставляющій собою естественно необходимую реакцію фантазіи противъ односторонняго владычества разума.

Не лучше складывается для еврейства положеніе дѣлъ и въ Германіи, которая въ эти вѣка является какъ бы областью Польши. Въ наиболѣе выдающихся общинахъ мѣста раввиновъ были заняты поляками, польскіе нравы и обычаи принимались за образецъ, польская метода ученія была повсемѣстно распространена и пользовалась общимъ авторитетомъ. Правда, что въ Германіи означенная метода приняла нѣсколько болѣе трезвую форму, но за то она утратила значительную долю своего остроумія и стала гораздо суше настоящей польской пильпульской методы изслѣдованія. Правда, что въ началѣ, когда направленіе это только что пробивалось, противъ него высказывались кое-гдѣ голоса уважаемыхъ германскихъ раввиновъ, но голоса эти заглушались шумомъ и трескотнею Пильпуля. Уже ученый современникъ и преемникъ Іакова Поляка, *Лёве бенъ Бецалель* (1609) изъ Праги, въ своемъ сочиненіи «Tifereth Israel» (Гордость Израиля), представлявшемъ собою какъ бы теодицею библейскаго законодательства, весьма энергически протестовалъ противъ пильпульскаго направленія. Протестъ не возымѣлъ желаемаго дѣйствія, такъ какъ самъ бенъ Бецалель былъ не въ силахъ помѣряться съ польскими раввинами. Онъ держался болѣе гаггадическаго направленія. Во многихъ своихъ сочиненіяхъ и проповѣдяхъ, изъ которыхъ особенно замѣчательно «Nethiboth Olam» (Мірскіе Пути), бенъ Бецалель высказывается за необходимость «дѣйствовать на народное сознаніе и снова поднять упавшій его духъ». Въ другомъ своемъ сочиненіи «Beer Hagolah» (Кладезь изгнанія) онъ защищалъ Талмудъ противъ нападокъ христіанъ и Гаггаду—противъ Азаріи де Росси. Леве бенъ Бецалель обладалъ, какъ это явствуетъ во многихъ мѣстахъ изъ его сочиненій, также астрономическими и даже философскими свѣдѣніями. Онъ извѣстенъ, однако, не столько научной своей дѣятельностью, сколько примѣрной своей жизнью. Всюду знали достойнаго равви Леве. Съ его именемъ соединился въ народѣ цѣлый рядъ сказаній, окружившій его дивнымъ ореоломъ.

Преемниками Леве въ должности раввина пражской общины, занимавшей выдающееся мѣсто среди еврейскихъ общинъ, были извѣстный уже Исаія Гурвицъ, а затѣмъ *Хаимъ Бецалель* (1588 г.); его «Sefer Hachajjim» (Книга Жизни) содержитъ расположенныя въ порядкѣ гомилетическія лекціи о нравственности и аскетизмѣ. Въ книгѣ этой содержатся

также нападки на символическій способъ объясненія, которымъ пользовался Моисей Исерлесъ.

Его значительно превосходилъ, однако, на гомилетическомъ поприщѣ очень симпатичный и популярный проповѣдникъ *Соломонъ бенъ Эфраимъ Ленчицъ* (1616). Гомиліи Ленчица къ Пятикнижію «Keli jakar» (Драгоцѣнная Утварь), равно какъ и другія его гомилетическія произведенія, отличаются прелестною мягкостью тона и содержатъ полныя чувства, глубокомысленныя и симпатичныя объясненія къ Пятикнижію. Ленчицъ былъ тоже противникомъ Пильпуля. Кажется, какъ будто въ древней «Золотой Прагѣ» вѣяло болѣе свѣжимъ воздухомъ. По крайней мѣрѣ непосредственный преемникъ Леве, *Мардохай Яфе* (1612), былъ необычайно даровитымъ ученымъ, обладавшимъ философскимъ образованіемъ. Главными его богословскими трудами являются десять «Одеждъ» (Lebuschim), изъ которыхъ первыя пять представляютъ собою систематическій сводъ и объясненіе четырехъ обрядовыхъ кодексовъ, остальныя же посвящены эксегетикѣ и философскимъ изслѣдованіямъ. Одно составляетъ суперкомментарій къ Раши и Мизрахи, другое—къ «Moreh» (Маймуни), а въ третьемъ Яфе занимается астрономіей и календарными вычисленіями. Уже занятіе богословско-философскими произведеніями испанскихъ евреевъ служитъ въ тѣ времена доказательствомъ независимаго и яснаго мышленія. Пражскіе раввины шестнадцатаго, а частью также и семнадцатаго вѣка почти всегда выгодно отличались этими качествами отъ германскихъ и польскихъ своихъ сотоварищей. Однимъ изъ самыхъ выдающихся между ними считаютъ *Іомтоба Липпмана Геллера* (1579—1654). Онъ былъ родомъ изъ Польши (подобно Мардохаю Яфе), пользовался на родинѣ большимъ авторитетомъ и, какъ увѣряютъ, далъ первый импульсъ къ организаціи своеобразнаго учрежденія, такъ называемаго Синода четырехъ странъ (Waad Arbaah Arazoth), на который собирались въ теченіи долгаго періода времени всѣ польскіе раввины для совмѣстнаго обсужденія религіозныхъ вопросовъ *.

Въ кругу тогдашнихъ еврейскихъ ученыхъ Липпманъ Геллеръ производитъ самое выгодное впечатлѣніе. Жизнь его была преисполнена всяческихъ тревогъ и приключеній. Онъ самъ описалъ ее въ своей «Megilath Ebah» (Печальный Свитокъ). Въ бытность свою сперва въ Вѣнѣ, потомъ въ Прагѣ, затѣмъ раввиномъ въ Краковѣ, онъ видѣлъ

---

* О возникновеніи синода 4-хъ странъ обстоятельно трактовалось въ «Восходѣ». *Ред*

какъ наступали прискорбные дни для его единовѣрцевъ. Самъ Геллеръ заключенъ былъ іезуитами въ тюрьму по обвиненію въ томъ, будто въ одномъ изъ своихъ сочиненій нападалъ на христіанство и слишкомъ ревностно защищалъ осужденный папою Талмудъ. Хотя ему и удалось опровергнуть обвиненіе, но онъ все-таки былъ лишенъ должности и всего имущества. Не смотря на все это, а также и на послѣдующія гоненія, Геллеръ написалъ нѣсколько выдающихся научныхъ произведеній. Важнѣйшимъ изъ нихъ является обширный его комментарій къ Мишнѣ «Thossafoth Iomtob», пользующійся такимъ высокимъ уваженіемъ, что одинъ изъ новѣйшихъ поэтовъ (Гейне) ссылается на него въ извѣстномъ своемъ диспутѣ между раввиномъ и монахомъ. Комментарій этотъ одновременно и глубже и самостоятельнѣе чѣмъ комментарій Бертиноро. Безъ него нельзя почти обойтись при изученіи Мишны, а потому онъ прилагается почти ко всѣмъ позднѣйшимъ ея изданіямъ. Отличительными достоинствами его представляется ясность воззрѣнія, остроуміе критики и основательная начитанность. Въ глоссахъ Геллера къ Маймуни * встрѣчается тоже много хорошаго и между прочимъ весьма основательныя математическія свѣдѣнія. О покаянныхъ гимнахъ, сочиненныхъ Геллеромъ по поводу гоненія на евреевъ въ Украйнѣ, уже упомянуто. Ему пришлось переносить ужасы Тридцатилѣтней войны въ Германіи и гоненія на евреевъ въ Польшѣ. Онъ излилъ свое горе по поводу обоихъ этихъ событій въ глубоко прочувствованныхъ покаянныхъ гимнахъ.

Также и одинъ изъ его преемниковъ, *Ааронъ Симонъ Спира* (1600—1679), извѣстенъ какъ селихотскій поэтъ. Онъ изобразилъ въ своихъ гимнахъ бѣдствія пражской еврейской общины въ 1649 году, во время осады Праги шведами. Богатая духовная жизнь, процвѣтавшая въ теченіе уже цѣлаго столѣтія въ этой большой древней общинѣ, которая сама относитъ свое начало ко временамъ, предшествовавшимъ изгнанію; еврейскія типографіи, первая изъ которыхъ заведена была упомянутымъ уже Герсономъ бенъ Соломонъ Когеномъ въ 1513 году и которая долго еще работала у его потомковъ—Герсонидовъ; автономія общины и многоразличныя права, которыми она искони пользовалась, — все это привлекало въ Прагу многочисленныхъ писателей и ученыхъ, а также студентовъ талмудической науки изо всѣхъ странъ Европы. Однимъ изъ наиболѣе выдающихся пражскихъ ученыхъ былъ историкъ Давидъ Гансъ, о ко-

---

* Описка автора вм. Ашера, т. е. соч. Ашера бенъ-Іехіеля. *Ред.*

торомъ придется еще упомянуть впослѣдствіи. *Рубенъ Гешке* (1673) изъ Праги, авторъ «Jalkut Rëubeni», каббалистическаго Мидраша на Пятикнижіе, пользовался среди своихъ единомышленниковъ репутаціей одного изъ авторитетнѣйшихъ учителей Каббалы. Этотъ Мидрашъ, являющійся, собственно говоря, подражаніемъ «Jalkut Schimeoni», представляетъ собою тоже непрерывный гаггадическій комментарій къ Библіи, извлеченный изъ важнѣйшихъ древне-каббалистическихъ сочиненій. Для исторіи литературы онъ обладаетъ потому только цѣнностью, что приводитъ значительную часть этихъ, вообще говоря, не появлявшихся въ печати каббалистическихъ произведеній. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ интересенъ въ качествѣ крайняго представителя мистическихъ заблужденій, суроваго аскетизма и преувеличеннаго ригоризма, проявлявшихся въ этомъ періодѣ.

Общее направленіе означеннаго періода было, однако, въ особенности обращено къ дальнѣйшему изслѣдованію богословской науки, такъ что Каббала въ Германіи никогда не могла произвести такихъ опустошеній какъ на Востокѣ и въ Польшѣ. Авторы каббалистическихъ сочиненій никоимъ образомъ не пользовались въ Германіи такимъ уваженіемъ, какъ выдающіеся богословы. Въ большинствѣ случаевъ это были странствующіе проповѣдники, учителя и канторы, которымъ, однако, не доставало надлежащихъ талмудическихъ знаній, чтобы съ успѣхомъ подвизаться на этомъ поприщѣ, тогда какъ для нихъ было не трудно извлекать изъ многочисленныхъ нравоучительныхъ произведеній старинной этической литературы благочестивыя соображенія на счетъ аскетизма, нравственности и поведенія, смѣшанныя съ каббалистическими вычисленіями, сказочными исторіями и рецептами. Значительная часть этой литературы не появлялась въ печати, а распространялась только въ рукописи; то же, что было напечатано, не заслуживаетъ, чтобы на немъ останавливаться обстоятельнѣе.

Отъ этихъ заблужденій пріятно перенести взоръ къ большимъ, переполненнымъ учениками талмудическимъ школамъ въ Германіи, Австріи и Польшѣ, гдѣ съ рѣдкимъ рвеніемъ и остроуміемъ занимались изученіемъ религіозной науки ради нея самой.

Впрочемъ, и въ эту эпоху не было недостатка въ единичныхъ просвѣщенныхъ и свободномыслящихъ научныхъ дѣятеляхъ. Въ числѣ ихъ можно указать на раввина древней вормской общины *Іаира Хаима Бахараха* (1678—1702). Его заключенія по спорнымъ вопросамъ «Chawot Jaïr» занимаютъ уважаемое мѣсто въ литературѣ респонсовъ. Бахарахъ былъ образованнымъ и свободномыслящимъ богословомъ. Онъ обладалъ математиче-

скими свѣдѣніями, методически занимался изслѣдованіемъ Талмуда и осмѣливался рекомендовать также изученіе еврейской грамматики, что было въ то время большою смѣлостью. Такой человѣкъ представлялъ тогда единичное явленіе. Съ трудомъ лишь можно было насчитать въ каждой странѣ двухъ или трехъ подобныхъ дѣятелей, которые поэтому самому и не могли оказать должнаго вліянія на своихъ единовѣрцевъ. Имъ приходилось ограничиться ролью молчаливыхъ мыслителей, сознававшихъ упадокъ духовной жизни современнаго еврейства, но не обладавшихъ силою, а отчасти также и мужествомъ въ достаточной степени для того, чтобы противодѣйствовать этому упадку.

Между представителями традиціонной талмудической науки видное мѣсто занимали раввины также весьма древнихъ и уважаемыхъ общинъ во Франкфуртѣ-на-Майнѣ, Майнцѣ, Гамбургѣ, Бреславлѣ, Фюртѣ и Мецѣ. Они были въ большинствѣ случаевъ родомъ изъ Польши, а не изъ Германіи. Впрочемъ, направленіе ихъ научныхъ изслѣдованій не зависѣло отъ случайностей происхожденія. Оно было исключительно пильпулистическимъ, иногда съ легкимъ оттѣнкомъ Каббалы и осталось таковымъ даже до конца восемнадцатаго столѣтія. Къ числу такихъ раввиновъ принадлежали: *Герсонъ Ашкенази* (Улифъ), поучавшій въ Вѣнѣ и Мецѣ. Его респонсы, проповѣди и глоссы были изданы лишь послѣ его смерти. Преемникъ его въ Мецѣ *Іона Теомимъ Френкель*, преемникъ Френкеля *Авраамъ Брода*, а также *Іаковъ Когенъ*, *Тевеле Шейеръ*, *Іосифъ Штейнгардтъ*, *Іаковъ Берлинъ*, *Меиръ Шиффъ*, остроумныя разъясненія котораго къ Тосафоту приравниваются къ лучшимъ произведеніямъ польскихъ богослововъ, *Меиръ Эйзенштадтъ* (1774), въ одинаковой степени извѣстный галахическими своими новеллами, респонсами и деращотами, *Менагемъ Мендель Крохмалъ* изъ Никольсбурга, оставившій послѣ себя также прочувствованный субботній гимнъ, *Цеви Гиршъ Ашкенази*, (1656—1718), прозванный за свою ученость и мудрость Хахамъ Цеви *. Своими респонсами и глоссами онъ разъяснилъ многіе вопросы обрядоваго закона и впослѣдствіи, въ Амстердамѣ, весьма энергично выступилъ противъ саббатіанскаго пророка Неемія Хайона. Интереснѣйшимъ изъ респонсовъ Цеви было посланное имъ въ Лондонъ заключеніе по спорному вопросу.

---

* Хахамомъ онъ собственно названъ былъ потому, что сначала учился (въ Салоникахъ и Константинополѣ), а затѣмъ и училъ между сефардскими евреями, называющихъ своихъ раввиновъ и ученыхъ *хахамами*. *Ред.*

Часть лондонской общины была смущена проповѣдью знаменитаго своего раввина Давида Нето, въ которой провозглашалось единство Бога и природы (natura naturans и natura naturata), т. е. основное положеніе Спинозы. Необходимо поставить въ заслугу польскому раввину то, что онъ высказался въ пользу обвиняемаго лондонскаго проповѣдника и старался доказать тождественность его ученія съ библейскимъ и талмудическимъ міросозерцаніемъ. Заключеніе это имѣетъ тѣмъ большую цѣнность, что Ашкенази очевидно не руководствовался въ этомъ вопросѣ никакими предвзятыми философскими идеями. Впрочемъ, и вообще въ своихъ респонсахъ Цеви Ашкенази проявляется человѣкомъ съ весьма строгими нравственными правилами и яснымъ умомъ. Онъ находитъ, напр., весьма дурнымъ, если въ обязанностяхъ къ ближнему дѣлаютъ какое либо различіе между сторонниками другой религіи и своими единовѣрцами. Онъ говоритъ: «Совершенно ясно, что независимо отъ свойствъ и качествъ лица, по отношенію къ которому намъ представляется случай исполнить долгъ человѣчности, мы уже ради собственнаго нашего достоинства и спасенія обязаны усвоить себѣ истинныя правила, хорошія благородныя воззрѣнія и поступать сообразно съ таковыми. Намъ предписано вѣдь щадить даже существа, не одаренныя разумомъ, животныя и растенія!» Необходимо, впрочемъ, признать, что тѣмъ же духомъ милосердія и терпимости проникнута почти вся литература респонсовъ того времени.

Ашкенази состоялъ раввиномъ сперва въ Босна-Сераѣ, а затѣмъ въ Гамбургѣ, Амстердамѣ и наконецъ въ Польшѣ. Подобнымъ же самостоятельнымъ оригинальнымъ явленіемъ въ средѣ, насквозь пропитанной каббалистическими ученіями, былъ на Востокѣ *Хизкія да Сильва*, авторъ комментарія «Pri chadasch» (Новый Плодъ). Онъ выставилъ въ качествѣ основного положенія, что раввины не въ правѣ устанавливать новыя стѣсненія, не вытекающія прямо изъ Талмуда, и что, напротивъ того, при извѣстныхъ обстоятельствахъ могутъ быть отмѣнены стѣсненія, основанныя, повидимому, даже на Талмудѣ. Онъ не былъ сторонникомъ современнаго преклоненія предъ авторитетами, а выступалъ даже противъ Каро и Исерлеса въ тѣхъ случаяхъ, когда расходился съ ними во взглядахъ. Хизкія, бывшій раввиномъ въ Ливорно и въ Іерусалимѣ, разумѣется, долженъ былъ считаться на Востокѣ за свои воззрѣнія чуть-ли не еретикомъ. Тѣмъ не менѣе въ талмудическомъ мірѣ его комментаріи къ обрядовому кодексу долго пользовались большимъ уваженіемъ. Двое Хагезовъ, состоявшихъ съ нимъ въ родствѣ, заслуживаютъ также особеннаго упоми-

новенія среди тогдашних восточных еврейских ученых. *Іаковъ Хагезъ* былъ выходецъ изъ Испаніи. Онъ написалъ комментарій и методическое введеніе къ Мишнѣ и къ Талмуду, а также нѣсколько нравоучительныхъ сочиненій, въ которыхъ проявляются возвышенные этическіе взгляды и научныя воззрѣнія. Кромѣ того, онъ перевелъ на испанскій языкъ нравоучительное сочиненіе Исаака Арамы «Menorath Hamaor». Дѣятельность его сына *Моисея Хагеза* болѣе сообразовалась съ современнымъ духомъ. Моисей былъ всеобъемлющимъ дѣятелемъ въ тогдашней литературѣ. Онъ принималъ участіе во всѣхъ современныхъ диспутахъ, проявляя повсемѣстно самое ревностное усердіе, и вслѣдствіе своего фанатизма справедливо получилъ прозвище всееврейскаго стража Сіона. Изъ многочисленныхъ его сочиненій сохранились: собраніе методологическихъ правилъ, указаніе источниковъ къ обрядовымъ кодексамъ, многія заключенія по спорнымъ вопросамъ, представляющія интересъ для современной исторіи, разныя полемическія брошюры, особенно противъ Хайона, экзегетическія, каббалистическія и гомилетическія произведенія. Однако же, и у Моисея Хагеза отчасти проявилось испанское его происхожденіе. Въ своемъ комментаріи «Mischnath Chakhamim» (Ученіе Мудрецовъ) онъ излагаетъ систематически методу изслѣдованія, а въ другомъ своемъ сочиненіи «Sefath Emeth» (Языкъ Истины) даетъ безпристрастное и характерное описаніе тогдашняго положенія вещей въ Палестинѣ. Почти одновременно съ этимъ жилъ въ Ливорно, также раввиномъ, *Малеахи Когенъ*, принадлежащій къ числу послѣднихъ по времени итальянскихъ авторитетовъ на поприщѣ талмудическаго знанія. Онъ держится, повидимому, посредствующаго направленія между прежнею и новою методою изученія. Его «Jad Maleachi» является весьма обстоятельной и поучительной методологіей къ Талмуду и сочиненіямъ децизоровъ. Этими учеными заканчивается рядъ заслуженныхъ авторитетовъ на Востокѣ и въ Италіи. Каббала вытѣсняетъ тамъ, какъ и въ Польшѣ, изученіе Талмуда. Вмѣстѣ съ тѣмъ саббатіанское безразсудство снова появляется на сцену и разыгрываетъ, къ несчастію, въ Германіи торжествующую роль.

Двое изъ наиболѣе вліятельныхъ ученыхъ германскаго еврейства возбудили эту старинную распрю, которая снова охватила почти все европейское еврейство, а именно *Іонатанъ Эйбеншюцъ* (1690—1764), жившій въ Краковѣ, Мецѣ, Прагѣ и Гамбургѣ, и *Яковъ Цеви Эмденъ* (1696—1776, Іаабецъ), сынъ амстердамскаго раввина Цеви Гирша Ашкенази. Эйбеншюцъ былъ несомнѣнно величайшимъ изъ пильпулистическихъ

талмудистовъ прошлаго столѣтія. Въ качествѣ эксегета онъ былъ пріятнымъ и остроумнымъ послѣдователемъ старинной гомилетической методы въ томъ видѣ какъ ее практиковали Азарія Питчіо и Соломонъ Ленчицъ. Свѣтскія науки были тоже ему не чужды. Онъ самъ говоритъ о своихъ философскихъ, историческихъ, математическихъ и астрономическихъ свѣдѣніяхъ и умѣетъ при случаѣ примѣнять эти свѣдѣнія. Даже и Каббалу съумѣлъ онъ прикрыть чѣмъ-то въ родѣ философскаго плаща. Это былъ человѣкъ необыкновеннаго ума и чрезвычайной учености. Даже и многочисленные его враги, имя которымъ легіонъ, не могли отрицать этого. Вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, характеръ его не можетъ быть названъ твердымъ и безукоризненнымъ. Въ этомъ должно сознаться большинство не менѣе многочисленныхъ его почитателей. Эйбеншюцъ втайнѣ придерживался саббатеизма, но будучи заподозрѣнъ въ этомъ, торжественно и публично проклялъ означенную ересь, что не помѣшало ему, впрочемъ, и впослѣдствіи изготовлять ладанки и талисманы во имя «Мессіи Саббатая Цеви» *. Вступивъ въ тайныя сношенія съ французами и съ іезуитами, онъ хлопоталъ о томъ, чтобъ его назначили цензоромъ еврейскихъ печатныхъ произведеній. Сыновья его состояли въ сношеніяхъ съ крайними польскими саббатіанцами, такъ называемыми франкистами, да и кромѣ того на его памяти тяготѣетъ еще много подозрѣній. Защищать себя противъ всѣхъ этихъ подозрѣній Эйбеншюцъ поручилъ одному изъ своихъ учениковъ, Карлу-Антону, уже по переходѣ его въ христіанство и назначеніи на профессорскую каѳедру въ Гельмштедтѣ **. Вообще Іонатанъ Эйбеншюцъ несомнѣнно игралъ двусмысленную роль въ вышеупомянутой борьбѣ, тогда какъ ожесточеннѣйшій изъ его противниковъ, Яковъ Эмденъ, хотя и не обладалъ его дарованіями и ученостью, но за то признается всѣми за энергическаго и вполнѣ добросовѣстнаго человѣка, искренно и непоколебимо отстаивавшаго свои убѣжденія. Впрочемъ, и Эмдену нельзя отказать въ остротѣ ума. Въ литературныхъ своихъ произведеніяхъ онъ оказывается даже выше своего противника, такъ какъ произведенія эти фактически имѣютъ болѣе существенное значеніе. Онъ ведетъ энергическую борьбу противъ злоупотребленія Каббалой и по прошествіи полутысячелѣтія является чуть-ли не первымъ

* Послѣднее утвержденіе опять-таки вполнѣ въ духѣ противниковъ Эйбеншюца. *Ред.*

** Карлъ-Антонъ долженъ былъ написать отчетъ о распрѣ раввиновъ для коммисіи датскаго короля, подъ властью котораго находился тогда городъ Альтона, мѣстожительство спорщиковъ. *Ред.*

осмѣливающимися усумниться въ подлинности Зогара. Онъ пишетъ трезвые критическіе комментаріи къ Мишнѣ, къ «Seder Olam» и къ Молитвенной книгѣ. Все его творчество носитъ на себѣ своеобразный оригинальный отпечатокъ, обнаруживающійся также и въ его ѣдкомъ остроумномъ сатирическомъ изложеніи, весьма выгодно отличающемся отъ слога его противника. Въ качествѣ талмудиста, Эйбеншюцъ значительно превышаетъ, однако, Эмдена. Наиболѣе выдающимися талмудическими сочиненіями Эйбеншюца является его комментарій къ обрядовому кодексу: «Urim we-Tumim», «Krethi u Plethi». Самымъ симпатичнымъ изъ гомилетическихъ его произведеній считаютъ собраніе произнесенныхъ имъ въ Мецѣ дерашотовъ «Jaaroth Debasch» (Сладкій Медъ), изданное съ портретомъ автора его племянникомъ. Яковъ Эмденъ былъ въ свою очередь по преимуществу писателемъ съ направленіемъ критическимъ и полемическимъ. Большинство его произведеній имѣютъ характеръ полемическихъ статей противъ Эйбеншюца; прочія же, какъ уже упомянуто, принадлежатъ къ числу комментаріевъ, респонсовъ, глоссъ и дерашотовъ. Число полемическихъ произведеній противъ Іонатана и саббатіанцевъ доходитъ до десяти. Полемическая брошюра противъ подлинности Зогара, озаглавленная «Mitpachath Soferim» *, была въ сущности направлена тоже главнымъ образомъ противъ личнаго врага. Дѣйствіе ея оказалось, однако, несравненно болѣе объемлющимъ.

Эйбеншюцъ защищался въ произведеніи «Luchoth Haeduth» (Таблицы Свидѣтельствъ), въ которомъ собраны всѣ письменныя заявленія, сдѣланныя въ его пользу раввинами. Большинство еврейскихъ раввиновъ было убѣждено въ тайномъ саббатаизмѣ Эйбеншюца. Не желая утратить такого ученаго и даровитаго сотоварища, раввины эти старались принять на себя посредническую роль. Особенно хлопоталъ въ этомъ отношеніи раввинъ изъ Франкфурта-на-Майнѣ Яковъ Іошуа Фалькъ, а также пражскій раввинъ *Езекіилъ Ландау* (1713—1793), остроумный и весьма ученый талмудистъ, респонсы котораго, собранныя подъ заглавіемъ «Noda bi-Jehuda» (Извѣстно въ Іудѣ), пользовались большимъ авторитетомъ даже и въ эту эпоху всеобщей учености. Споръ такъ и остался нерѣшеннымъ. На арену выступили новые факторы, отклонившіе или долженствовавшіе отклонить общее вниманіе отъ этой борьбы, которая велась не всегда только однимъ духовнымъ оружіемъ. Многочисленныя письма и

* Чит.: «Mitpachath Sofarim». *Ред.*

брошюры, вызванныя съ обѣихъ сторонъ этой чернильной войной, обнаруживаютъ «смѣшеніе высокаго благочестія и низменной страстности, строгаго исканія истины и склонности къ ненавистной клеветѣ, возвышенныхъ представленій и тупой привязанности къ буквѣ, высокихъ нравственныхъ воззрѣній и низкой грубости, правильной оцѣнки условій и безрасудно дерзновеннаго невѣжества. Даже по отношенію къ формѣ проявляется подобное же странное смѣшеніе приличнаго стиля съ варварскими выраженіями, изящнаго вкуса съ полнѣйшей неряшливостью, такъ что приходится почти заключить, что вся эта полемика явилась назрѣвшимъ плодомъ долгаго небреженія духовной жизнью еврейства, долженствовавшимъ наконецъ выяснить небреженіе это общему сознанію къ началу эпохи новаго развитія».

Только на такой глубоко подкопанной почвѣ могло возникнуть религіозное движеніе, подобное движенію франкистовъ въ Польшѣ, и найти себѣ сторонниковъ въ еврейскихъ кружкахъ *. Иниціаторъ этого движенія Іаковъ Франкъ объявилъ себя преемникомъ Саббатая Цеви и собралъ вокругъ себя всѣхъ польскихъ саббатіанцевъ, чтившихъ его какъ «святого господина». Франкъ высказывалъ открыто и безбоязненно то, на что едва осмѣливались намекать даже и самые дерзновенные каббалисты. Онъ преслѣдовалъ Талмудъ, восхвалялъ Зогаръ и не обращалъ ни малѣйшаго вниманія на раввинское еврейство. Впрочемъ, польскій мессія не считалъ для себя обязательными также и рамки общаго нравственнаго закона. Дѣло дошло наконецъ до вмѣшательства мѣстныхъ властей и духовенства. Вѣрный высокому своему образцу, Іаковъ Франкъ не погнушался въ минуту опасности перемѣнить религію, а затѣмъ принудилъ раввиновъ къ публичному диспуту о Талмудѣ. Впрочемъ, и послѣ его крещенія франкисты продолжали еще мистическое свое безразсудство въ Польшѣ и въ Германіи съ начала нынѣшняго столѣтія. Разумѣется, что и это движеніе ознаменовалось мистическими произведеніями своихъ сторонниковъ, а также возраженіями раввиновъ. Въ полемикѣ этой явственнѣе всего отражались бѣдственное положеніе и духовный упадокъ того времени.

Прежде чѣмъ откроются врата періода новаго развитія, необходимо еще осмотрѣться и перечислить людей, которые въ какой либо отрасли

* Авторъ упускаетъ изъ виду, что движенія въ духѣ мистицизма въ извѣстныхъ слояхъ народа были тогда въ ходу не у однихъ только евреевъ.

Ред.

научныхъ знаній возвышались тогда надъ уровнемъ современниковъ. Они немногочисленны и не особенно выдаются своими произведеніями. Тѣмъ не менѣе, уже самый фактъ, что они встрѣчаются въ эпоху общаго упадка знаній, дѣлаетъ ихъ замѣчательными исключеніями въ тогдашнемъ еврейскомъ литературномъ кружкѣ. Однимъ изъ старѣйшихъ и наиболѣе выдающихся между ними былъ *Давидъ Ганзъ* (1541—1618) изъ Липпштадта, первый германскій еврей, писавшій исторію и интересовавшійся географіей. Онъ обучался въ Краковѣ у Моисея Исерлеса, отъ котораго, быть можетъ, и перенялъ любовь къ занятіямъ исторіей и астрономіей. Послѣ того онъ жилъ въ Прагѣ, гдѣ познакомился съ Тихо-де-Браге, для котораго дѣлалъ различныя выписки изъ стариннаго еврейскаго перевода Альфонсовыхъ таблицъ. Ганзъ состоялъ также въ научныхъ сношеніяхъ со свободномыслящими астрономами Іоганномъ Мюллеромъ (Регіонтаномъ) и Кеплеромъ. Главнымъ научнымъ произведеніемъ Ганза является написанная имъ краткая исторія «Zemach David» (Отпрыскъ Давида), въ двухъ частяхъ, первая изъ которыхъ заключаетъ въ себѣ исторію евреевъ, а вторая—общую всемірную исторію по доступнымъ для него источникамъ, въ томъ числѣ хроникамъ Шпангенберга, Кассія и другихъ. Ганзъ не можетъ быть причисленъ къ первокласснымъ историкамъ. Онъ не имѣетъ еще никакого представленія объ исторіографической техникѣ и придерживается древней сухой формы монастырскихъ хроникъ. Однако же, онъ интересенъ и заслуживаетъ вниманія, когда говоритъ о современныхъ событіяхъ. Будучи самъ вестфальцемъ, онъ знаетъ вестфальскій тайный уголовный судъ и описываетъ на основаніи достовѣрныхъ свѣдѣній всю его процедуру. Изучивъ въ Прагѣ чешскій языкъ, онъ пользуется чешскою хроникой Мартына Борека. Войны гусситовъ онъ называетъ «Milchamoth Haawsim» (еврейская Awsa, по чешски hus, по нѣмецки Gans). Его сочиненіе по математической географіи «Zurath Haarez» (Видъ Земли) было напечатано въ Константинополѣ за подписью «David Awsi». Онъ изложилъ свои свѣдѣнія по астрономіи во введеніи къ математической географіи, озаглавленномъ: «Nechmad we-Naim» (Пріятное и Милое). Сочиненію этому онъ предпослалъ историческое введеніе въ исторію астрономіи. Ганзъ былъ знакомъ съ системой Коперника, но лично держался еще системы Птоломея.

Онъ былъ пріятелемъ «великаго равви Лева» и разсказываетъ въ своей хроникѣ многія подробности объ аудіенціи этого раввина у

императора Рудольфа Габсбургскаго. Хроника Ганза заканчивается похвалой современных выдающихся евреевъ, изъ которыхъ наиболѣе извѣстны великодушный меценатъ Мардохай Мейзель и высокообразованный пражскій раввинъ Мардохай Іафе.

Во всякомъ случаѣ Ганзъ стоитъ несравненно выше своихъ преемниковъ на поприщѣ историческихъ изслѣдованій. Изъ нихъ надо упомянуть среди восточнаго еврейства о *Давидѣ Конфорте* (1670), написавшемъ «Kore Hadaroth» (Событія прежнихъ лѣтъ), краткій сводъ біографій еврейскихъ ученыхъ. Книга эта, авторъ которой пользовался многими недоступными теперь старинными источниками, рукописями и словесными разсказами, а вмѣстѣ съ тѣмъ сообщаетъ многія интересныя свѣдѣнія о своихъ современникахъ въ Турціи, Австріи, Италіи и т. п., сдѣлалась теперь сама важнымъ историческимъ документомъ, но по духу, въ которомъ написана, вовсе не заслуживала бы этого отличія. Конфорте самъ душою и тѣломъ каббалистъ и наполняетъ свою книгу разными каббалистическими сказками. Къ тому же онъ настолько фанатиченъ, что затрудняется упомянуть имя такого изслѣдователя, какъ Азарія де Росси.—Въ Нидерландахъ является исторіографомъ незначительный *Мигуэль ди Барріосъ*, о которомъ уже упоминалось, а въ Польшѣ *Іехіель Гейльпринъ* (1725) * изъ Минска. Его хроника еврейской исторіи и литературы «Seder Hadoroth» (Послѣдовательность Поколѣній) распадается на три части, изъ которыхъ первая содержитъ общую историческую хронику и притомъ самую полную изъ всѣхъ, какія до тѣхъ поръ встрѣчались въ еврейской литературѣ. Вторая часть представляетъ собою исторію еврейскихъ талмудическихъ ученыхъ, основанную на серьезныхъ изслѣдованіяхъ, а третья, представляющая во всякомъ случаѣ меньшій интересъ, служитъ библіографическимъ дополненіемъ къ второй части, доведенномъ до современной автору эпохи. Труду Гейльприна нельзя отказать въ научной подкладкѣ и въ фактическомъ значеніи, но онъ отличается отсутствіемъ исторической критики, относительно которой самъ авторъ очевидно не имѣлъ еще никакого представленія **.

Такимъ образомъ, для исторіи всѣхъ страданій и мученій, вынесенныхъ евреями въ средніе вѣка, помимо не-еврейскихъ историческихъ сочиненій, можно пользоваться только такъ называемыми «Памятными книгами», ко-

---

* Соч. этого автора составлено въ 1696 году. *Ред.*

** Этого нельзя утверждать безусловно. *Ред.*

торыя велись въ нѣкоторыхъ большихъ еврейскихъ общинахъ. Книги эти представляютъ собой достовѣрную хронику всѣхъ гоненій, исторически памятныхъ дней, а также перечень мучениковъ, и служатъ, такимъ образомъ, важнѣйшими историческими источниками. Сознавая важное значеніе этихъ общинныхъ хроникъ, недавно издали Памятныя книги еврейскихъ общинъ въ Нюренбергѣ, Майнцѣ, Ворисѣ, Вѣнѣ, Дейтцѣ, Кобленцѣ и Пферзее, что послужило къ разъясненію многихъ эпизодовъ еврейской исторіи.

Интересъ къ литературѣ, исторіи и библіографія былъ пробужденъ въ эту эпоху преимущественно человѣкомъ, обладавшимъ сравнительно небольшими свѣдѣніями, но вмѣстѣ съ тѣмъ отличавшимся большимъ прилежаніемъ и довольно вѣрнымъ критическимъ взглядомъ, а именно *Саббатаемъ Басомъ* (съ 1641—1718). Басъ или Бассиста былъ молитвеннымъ канторомъ сперва въ Прагѣ, а затѣмъ и во многихъ другихъ мѣстахъ. Впослѣдствіи онъ завелъ еврейскую типографію въ небольшомъ силезскомъ городѣ Дигернфуртѣ, близъ Бреславля. Во время своихъ путешествій онъ неоднократно имѣлъ случай обогатить свои библіографическія свѣдѣнія. Воспользовавшись различными каталогами и библіотеками, онъ издалъ въ Амстердамѣ свой большой перечень еврейскихъ книгъ и сочиненій, относящихся до еврейской литературы, въ которомъ приведены уже заглавія приблизительно 2,400 книгъ. Этотъ трудъ «Sifte Ieschenim» (Уста Усопшихъ) является первымъ библіографическимъ трудомъ по новоеврейской литературѣ, разумѣется, обладающій всѣми недостатками подобнаго первенца, предпринятаго безъ достаточной научной подготовки, но вмѣстѣ съ тѣмъ обладающій также большими достоинствами. Весьма характернымъ является самый планъ этого произведенія. Оно представляетъ собой въ совокупности домъ (Bajith) съ воротами (Scha'ar) и двумя боковыми дверьми (Delatoth). Одна изъ этихъ дверей представляетъ собою писанный законъ. Десять ключей, отворяющихъ эту дверь, представляютъ собою десять разрядовъ, на которые могутъ быть распредѣлены всѣ сочиненія, относящіяся до Библіи. Вторая дверь естественнымъ образомъ представляетъ собою словесный законъ и снабжена тоже десятью ключами, т. е. десятью разрядами для талмудической литературы. Въ этихъ двадцати разрядахъ Бассиста распредѣляетъ всѣ произведенія еврейской письменности, поскольку они дошли до его свѣдѣнія. За алфавитнымъ перечнемъ всѣхъ заглавій еврейскихъ книгъ, приведенныхъ у Бассисты съ библіографической точностью, слѣдуетъ въ качествѣ дополненія списокъ всѣхъ авторовъ, указаніе учителей Мишны, Талмуда, сабореевъ и гаоновъ.

Въ заключеніе приведенъ списокъ еврейскихъ сочиненій, напечатанныхъ на латинскомъ языкѣ или же переведенныхъ на новѣйшіе языки, а также списокъ христіанскихъ сочиненій, могущихъ служить пособіемъ для ознакомленія съ еврейской литературой.

Книга эта произвела большое впечатлѣніе, какъ объ этомъ и свидѣтельствуютъ переводы на различные языки, которые были отчасти выполнены, отчасти же остались въ предположеніи. Трудъ Бассисты встрѣченъ былъ особенно благопріятно въ кружкахъ христіанскихъ ученыхъ. По отношенію къ своимъ единовѣрцамъ Бассиста долженъ былъ сослаться на извѣстный авторитетъ Исаіи Гурвица, который въ большомъ своемъ нравоучительномъ сочиненіи утверждалъ, что каждый еврей обязанъ составить себѣ списокъ важнѣйшихъ религіозныхъ книгъ для того, чтобы, въ случаѣ невозможности изучить эти книги, перечитывать какъ можно чаще ихъ заглавія и повторять ихъ наизусть съ намѣреніемъ помогать учащимся и ученымъ и поддерживать стремленіе къ знанію. Съ этой точки зрѣнія библіографія пріобрѣтала законное право на существованіе. Несомнѣнно, что богатый пражскій раввинъ *Давидъ Оппенгеймеръ* изъ Вормса (отъ 1664 по 1736), составившій первую еврейскую библіотеку, относился къ библіографіи именно съ этой точки зрѣнія. Тѣмъ не менѣе Оппенгеймеръ болѣе обязанъ своею извѣстностью этой библіотекѣ, содержавшей болѣе 7,000 печатныхъ книгъ и болѣе 1,000 драгоцѣнныхъ рукописей, чѣмъ собственнымъ своимъ произведеніямъ, по преимуществу галахическаго содержанія. Вслѣдствіе строгости тогдашней цензуры, Оппенгеймеръ не могъ оставить эту библіотеку у себя въ Прагѣ и перевезъ ее въ Ганноверъ. Послѣ разнообразныхъ приключеній, библіотека эта, подробные каталоги которой неоднократно опубликовывались, была продана въ Оксфордъ, гдѣ составляетъ теперь одну изъ важнѣйшихъ достопримѣчательностей великолѣпной университетской библіотеки.

Примѣръ библіографовъ и библіофиловъ вскорѣ нашелъ себѣ во многихъ мѣстахъ подражателей. Начали собирать и записывать разбросанныя сокровища еврейской письменности. Впослѣдствіи будетъ особо упомянуто о плодотворной дѣятельности въ этомъ отношеніи тогдашнихъ выдающихся христіанскихъ ученыхъ. Предварительно займемся отысканіемъ трудовъ еврейскихъ писателей въ этомъ же направленіи. Для этого надо обратиться по преимуществу въ Нидерланды и въ Италію. Правда, что сочиненія еврейскаго библіографа *Саббатая Амбруна* изъ Рима, написавшаго исторію всѣхъ астрономическихъ системъ («Pankosmosophia») и многія полемиче-

скія произведенія, до насъ не дошли. Его «Bibliotheca Rabbinica», которую онъ хотѣлъ написать, или, быть можетъ, даже написалъ, пользуясь ватиканскими книгохранилищами, подпала запрещенію римской инквизиціи, какъ и астрономическое его сочиненіе. Тѣмъ болѣе извѣстны труды другого, весьма плодовитаго еврейскаго писателя *Хаима Давида Азулаи* (1726) изъ Іерусалима, жившаго и умершаго въ Ливорно. Онъ обладалъ большими свѣдѣніями по Талмуду, былъ ревностнымъ приверженцемъ Каббалы, но вмѣстѣ съ тѣмъ интересовался исторіей и библіографіей. Труды его въ этихъ отрасляхъ знанія достойнымъ образомъ заканчиваютъ еврейскій средневѣковой періодъ. Азулаи много путешествовалъ, причемъ посѣтилъ много библіотекъ и завязалъ обширныя литературныя знакомства, доставившія ему возможность написать сочиненіе, въ которомъ онъ значительно превзошелъ всѣхъ своихъ предшественниковъ и учителей. Сочиненіе это «Schem Hagedolim» (Имя Великихъ) является сопоставленіемъ результатовъ весьма серьезныхъ научно-литературныхъ изслѣдованій. Болѣе тридцати лѣтъ трудился Азулаи надъ этимъ сочиненіемъ и дополненіями къ нему. Оно приведено было въ научную систему лишь впослѣдствіи и въ этомъ новомъ изданіи обнимало собою болѣе 1,300 статей о еврейскихъ писателяхъ, начиная съ гаонейскаго періода, и болѣе 2,200 статей о произведеніяхъ еврейской письменности изо всѣхъ періодовъ еврейской литературы. Свѣдѣнія, которыя онъ сообщаетъ о старинныхъ писателяхъ, заслуживаютъ полнаго довѣрія. Замѣтки его о нѣкоторыхъ выдающихся произведеніяхъ печати являются нерѣдко единственнымъ источникомъ, дозволяющимъ хоть сколько нибудь съ ними ознакомиться. У Азулаи недоставало лишь всеобъемлющаго яснаго научнаго взгляда, необходимаго для приведенія этого громаднаго фактическаго матеріала въ надлежащій строгій порядокъ. Онъ, съ другой стороны, былъ и самъ плодовитымъ писателемъ. Его собственныя сочиненія, числомъ 71, представляютъ въ совокупности небольшую библіотеку. Сочиненія эти касаются всѣхъ отраслей тогдашней еврейской науки, но ни одно изъ нихъ по своему значенію не выдерживаетъ даже и отдаленнаго сравненія съ его большимъ библіографическимъ сборникомъ.

Впрочемъ, въ эту эпоху проявляются среди евреевъ и многіе другіе слѣды общенаучнаго направленія. Въ Германіи, Италіи и даже Польшѣ встрѣчаются евреи съ научнымъ свѣтскимъ образованіемъ по различнымъ отраслямъ знанія, но они не сдѣлали ничего, или почти ничего для самой еврейской литературы. Наибольшей притягательной силой по прежнему

-обладаютъ астрономія, математика и философія. Кромѣ упомянутыхъ уже Исерлеса, Іафе, Ганза и Геллера, жили въ то время въ Германіи и Польшѣ *Маноахъ Гендель*, который, кромѣ многочисленныхъ философскихъ комментаріевъ къ произведеніямъ Бахья и Маймуни и комментарія къ Пятикнижію, уясняющаго простое пониманіе таковаго по сущности, написалъ также нѣсколько сочиненій по астрономіи и примѣчаній къ существовавшимъ астрономическимъ сочиненіямъ, какъ, напр., къ переведенной *Соломономъ бенъ Абидоромъ* «Liber de sphaera» Сакробоско и къ «Theorica» Пейербаха; *Пинхасъ Элія бенъ Меиръ* изъ Вильны, который въ своей «Sefer Haberith» (Книга Союза) далъ полную энциклопедію наукъ, важнѣйшіе отдѣлы которой почти полностью заимствованы изъ различныхъ учебниковъ, но въ совокупности представляютъ, однако, интересную картину существовавшихъ тогда среди польскаго еврейства свѣдѣній по естествознанію, естественной исторіи, химіи, анатоміи, географіи и философіи; *Нафтали Гиршъ Госларъ* изъ Гальберштадта, который лишь на пятидесятомъ году жизни познакомился съ философіей изъ книги «Moreh» (написанной Маймуни) и затѣмъ энергически боролся противъ не-еврейскихъ философскихъ идей, въ особенности же противъ допущенія первоначальной матеріи. Можно было бы привести имена многихъ другихъ евреевъ, подобнымъ же образомъ старавшихся усвоить себѣ современныя имъ философскія идеи, чтобы бороться съ ними или же опровергать ихъ со своей точки зрѣнія. Къ такимъ ученымъ можно отнести *Натана бенъ Іосифа* изъ Гамбурга, комментировавшаго астрономическія сочиненія Маймуни, и Авраама бенъ Хіи; *Рафаеля Леви* изъ Ганновера, ученика Лейбница; Леви по преимуществу занимался астрономіей, составилъ логариѳмическія и хронологическія таблицы, а также написалъ сочиненіе по астрономіи и хронографіи; *Меиръ Неймаркъ* въ свою очередь перевелъ съ нѣмецкаго подробную космографію и математическую географію и посвятилъ эти переводы библіофилу Давиду Оппенгеймеру.

Въ выдающихся врачахъ среди евреевъ, разумѣется, представлялось менѣе всего недостатка. Нѣкоторые изъ нихъ получили уже ученыя свои степени въ германскихъ университетахъ, другіе же состоятъ по прежнему лейбъ-медиками высокопоставленныхъ лицъ. Нѣкоторые изъ нихъ занимаются уже медициной ради науки и безъ всякаго соотношенія къ еврейской литературѣ. Изъ ихъ научныхъ сочиненій нельзя уже заключить объ еврейскомъ происхожденіи авторовъ. По этой причинѣ они исключаются изъ представляемаго нами теперь перечня. Большинство, однако, придерживается

прежнихъ образцовъ и соединяетъ со спеціальной своей наукой философскія, астрономическія и другія изслѣдованія, такъ или иначе примыкающія къ литературѣ ихъ соплеменниковъ.

Извѣстнѣйшимъ изъ такихъ врачей является *Товія бенъ Моисей Коенъ* (1652—1729) изъ Меца, первый еврей, обучавшійся въ германскомъ университетѣ, а именно въ Франкфуртѣ-на-Одерѣ, куда онъ былъ допущенъ по категорическому указу великаго курфюрста, принявшаго въ свои владѣнія евреевъ, изгнанныхъ въ 1671 году изъ Австріи. Онъ закончилъ свое научное образованіе въ Падуѣ и затѣмъ уѣхалъ въ Константинополь, гдѣ прибѣгали къ его искусству турецкіе великіе визири и татарскіе ханы. Главное его сочиненіе «Ma'ase Tobijah», медицинско-философскаго содержанія, имѣетъ энциклопедическій характеръ. Онъ полемизируетъ съ большимъ знаніемъ дѣла противъ антиеврейскихъ профессоровъ въ Франкфуртѣ-на-Одерѣ, но не щадитъ также своихъ единовѣрцевъ, преданныхъ Каббалѣ и слѣпой вѣрѣ въ каббалистическія чудеса. Медицинская его опытность и свѣдѣнія по медицинѣ представляются довольно серьезными. Онъ первый описываетъ на основаніи собственныхъ наблюденій колтунъ (plica polonica) и разныя другія мѣстныя болѣзненныя явленія, новооткрытыя цѣлебныя растенія, горячку, женскія и дѣтскія болѣзни, различныя терапевтическія средства (коихъ названія онъ даетъ на трехъ языкахъ) и многое другое. Тѣмъ не менѣе онъ, подобно Давиду Гансу, Давиду Нето и другимъ еврейскимъ писателямъ, возстаетъ противъ системы Коперника и старается ее опровергнуть. Сочиненіе его пользуется еще и теперь большимъ уваженіемъ у восточныхъ евреевъ. Д-ръ *Ашеръ Ансельмъ Вормсъ* изъ Франкфурта-на-Майнѣ принадлежалъ тоже къ числу выдающихся еврейскихъ врачей. Онъ написалъ большое сочиненіе «Sejag le Thora» (Заборъ вокругъ ученія) объ исторіи и сущности Массоры, которую онъ считаетъ, впрочемъ, столь же древней какъ и Библію. Кромѣ многихъ другихъ небольшихъ произведеній онъ оставилъ также интересную монографію объ извѣстной народной пѣснѣ въ пасхальной Гагтадѣ «Козочка, козочка»... и т. д., встрѣчающейся, впрочемъ, въ народной поэзіи многихъ странъ. Въ монографіи этой Вормсъ ясно выводитъ изъ основной мысли, проходящей черезъ эту пѣсню, идею о воздаяніи.

Въ теченіи всего этого періода евреи менѣе всего интересуются изученіемъ Библіи и еврейской грамматики. Называютъ всего двухъ еврейскихъ ученыхъ, серьезно занимавшихся этой послѣдней, а именно *Іуду Лебъ Неймарка*, написавшаго еврейскую грамматику съ введеніемъ въ формѣ

историческаго очерка, озаглавленную «Schoresch Iehuda», и несравненно болѣе выдающагося *Соломона Ганау* (1687—1746). Ганау обладалъ критическимъ научнымъ взглядомъ. Онъ отнесся научнымъ образомъ къ изученію еврейской грамматики и пытался изложить результаты своихъ трудовъ въ книгѣ, озаглавленной «Binjan Schelomoh» (Зданіе Соломона). Смѣлость и безпощадность, съ которой онъ отвергалъ прежніе методы, вызвала противъ него много полемическихъ произведеній, стоявшихъ, однако, далеко не на такой высотѣ научнаго знанія. Трактатъ Ганау объ удареніяхъ и грамматическій его комментарій къ молитвеннику встрѣчены были также многочисленными возраженіями, которыя въ свою очередь вызвали съ его стороны рѣзкія замѣчанія. Соломонъ Ганау былъ несомнѣнно со времени Элія Левита важнѣйшимъ изъ еврейскихъ грамматиковъ, хотя тоже не вызвалъ существеннаго обновленія въ этой наукѣ. Все современное ему направленіе противодѣйствовало изученію грамматики, которую склонны были въ благопріятнѣйшемъ случаѣ признавать излишней игрушкой, если только ее не считали зловреднымъ занятіемъ, отклоняющимъ отъ истинной вѣры.

Изученіе Библіи и грамматики было исключено даже изъ программы образованія юношества, которое было лишено тогда опредѣленной формы и направленія. Изученіе Талмуда по традиціонному пильпулистическому методу вытѣсняло всѣ другія науки. Нѣкоторые благоразумные раввины не разъ возвышали голосъ противъ пренебреженія, въ которомъ оставляли Библію и грамматику, но голосъ ихъ оставался гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Не было даже никакой программы и никакого сколько нибудь годнаго руководства къ религіозному и нравственному еврейскому ученію, приспособленнаго для юношества. Единственная попытка въ этомъ направленіи сдѣлана была *Авраамомъ Ягелемъ* изъ Монселико близь Падуи въ книгѣ «Lekach tob» (Благое Ученіе), представляющей собою катехизисъ обязанностей еврея. Книга эта не имѣла, впрочемъ, никакого вліянія и не вызвала себѣ подражанія.

Образованіе талмудическихъ учениковъ въ многочисленныхъ высшихъ школахъ было, разумѣется, обставлено лучше. Многочисленныя руководства, глоссы, указатели и словари вводили ихъ въ область богословской науки. Подробнѣйшій изъ этихъ талмудическихъ реальныхъ словарей, озаглавленный «Pachad Jizchak» (Страхъ Исаака), составленъ былъ *Исаакомъ Ламиоронти* (1679—1756) изъ Феррары. Въ рукописи этого научнаго труда, которому посвящена была вся жизнь автора, отводится

особый томъ для каждой буквы азбуки. При послѣдующемъ пересмотрѣ, однако, онъ распредѣлилъ весь словарь на двѣнадцать томовъ, шесть изъ которыхъ изданы были съ большими промежутками другъ передъ другомъ къ 1813 году. Въ позднѣйшее время вышло еще нѣсколько томовъ упомянутаго словаря *. Онъ отличается скорѣе большою начитанностью автора и необыкновеннымъ прилежаніемъ въ собираніи фактическаго матеріала, чѣмъ систематическимъ распредѣленіемъ и научной обработкой таковаго. Уже передъ тѣмъ Симонъ Пейзеръ изъ Лиссы составилъ пригодный ономастиконъ къ Библіи и Мишнѣ, озаглавленный «Nachlat Schimeoni» (Наслѣдіе Симона).

Въ эту эпоху всеобщаго распространенія талмудической науки естественно споспѣшествовали усиленію литературной дѣятельности умножившіяся всюду еврейскія типографіи, между которыми первое мѣсто занимали типографіи во Франкфуртѣ-на-Майнѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ были открыты также и въ сосѣднихъ городахъ, въ Ганау, Оффенбахѣ, Редельгеймѣ и во многихъ другихъ городахъ Германіи, Австріи и Польши, тоже хорошія типографіи, изъ которыхъ вышли прекраснѣйшія изданія Талмуда и многочисленные сборники респонсовъ, комментаріевъ, глоссъ и новеллъ къ Талмуду, Мидрашамъ и обрядовымъ уставамъ. Такія типографіи имѣлись въ Дигернфуртѣ, Зульцбахѣ, Вильмельсдорфѣ, Фюртѣ, Дессау, Бреславлѣ, Краковѣ, Вильнѣ, Гроднѣ, Львовѣ и въ особенности въ Амстердамѣ. Статистическія данныя о продажѣ книгъ для однихъ только австрійскихъ евреевъ въ половинѣ восемнадцатаго вѣка служатъ краснорѣчивѣйшимъ доказательствомъ, съ одной стороны, для существовавшей тогда значительной потребности въ книгахъ, а съ другой—для прилежанія писателей и наборщиковъ. Изъ достовѣрныхъ отчетовъ видно, что тогда продавались ежегодно однимъ только австрійскимъ евреямъ на 40,000 гульденовъ однихъ Талмудовъ, на 56,000 гульденовъ сочиненій, служащихъ руководствомъ къ изученію Талмудовъ, на 60,000 гульденовъ религіозныхъ книгъ, на 30,000 гульденовъ молитвенниковъ и душеспасительныхъ размышленій, на 40,000 гульденовъ Библій и на 18,000 гульденовъ толкованій къ Библіямъ. Въ продолженіи двухсотъ пятидесятилѣтняго періода постоянныхъ гоненій, три или четыре милліона членовъ еврейскихъ общинъ, обѣднѣв-

---

* Въ прошломъ году (1888) общество *Мекице Нирдамимъ* окончило изданіе этого сочиненія, напечатавъ послѣдній неизданный томъ (букву *тавъ*).

Ред.

шихъ, разрозненныхъ и притѣсненныхъ, успѣли написать и распространить болѣе 6,000 различныхъ печатныхъ произведеній. Такія числа говорятъ краснорѣчивѣе самыхъ обстоятельныхъ литературно-историческихъ изслѣдованій. Они весьма хорошо характеризуютъ какъ общую дѣятельную духовную жизнь евреевъ въ этомъ періодѣ, такъ и принятое ею направленіе, остававшееся до тѣхъ поръ единственно руководящимъ, пока не проникло за стѣны гетто новое вліяніе и не пробудило тамъ новой жизни и новыхъ духовныхъ стремленій.

Еврейско-нѣмецкая (жаргонная) литература.

Въ духовной жизни каждаго народа встрѣчаемъ мы рядомъ съ главными и для значенія его литературы руководящими направленіями и движеніями почти въ каждомъ періодѣ также и второстепенное литературное теченіе, которое идетъ позади главныхъ, пребываетъ неизвѣстнымъ и незамѣтнымъ для вліятельныхъ современниковъ, но во всемъ своемъ ходѣ оказывается не менѣе характеристичнымъ для точнаго познанія духовной жизни народа, изъ потребностей котораго оно вытекаетъ, волю котораго проявляетъ и въ жизнь котораго вбивается. Коренной самобытный духъ народа лучше всего и познается даже изъ такой зиждущейся непосредственно на немъ письменности, ускользавшей отъ контроля критическихъ факторовъ. Эта такъ называемая народная литература заслуживаетъ такимъ образомъ вниманія на ряду съ большими главными теченіями творчества, служащими мѣриломъ, которымъ опредѣляется положеніе народа во всемірной литературѣ. Не отражается развѣ солнце также и въ крошечной росинкѣ, одиноко сидящей на цвѣточкѣ, и не запечатлѣваетъ развѣ оно свой образъ на быстро бѣгущей волнѣ рѣки, которая, братски принимая въ себя воды большихъ и малыхъ притоковъ, несетъ ихъ всѣхъ вмѣстѣ въ даль океана.

Также въ литературѣ еврейскаго племени можно найти такое скрытое народное теченіе, которое уже съ древности проявлялось рядомъ со строгою Галахой въ качествѣ утѣшительной Гагтады. Также и оно возникло изъ глубокой потребности, предъявляемой воображеніемъ въ виду односторонне предъявляемыхъ правъ разсудка. Оно тоже обращалось не къ великимъ и могущественнымъ міра сего, но къ смиреннымъ и нищимъ духомъ, прежде всего же—къ женщинамъ и дѣтямъ. Также и оно шло не замѣчаемое рядомъ съ большими литературными теченіями. Также и оно

освѣжало и питало народный духъ, веселило его въ горести, утѣшало въ дни печали и такимъ образомъ прекрасно выполняло свое назначеніе. Такова была еврейско-нѣмецкая литература.

Придерживаясь опять-таки сравненія съ рѣкою, можно будетъ сказать, что зачастую и рѣка въ одномъ мѣстѣ благодѣтельно орошаетъ почву, распространяя богатую плодородную растительность на поляхъ и лугахъ, въ другомъ выходитъ изъ береговъ, принося съ собою разореніе и гибель, а, наконецъ, въ третьемъ совсѣмъ иссякаетъ въ пескѣ. Подобнымъ же образомъ и это въ началахъ своихъ плодотворное стремленіе несло въ позднѣйшемъ своемъ теченіи сперва мутныя волны, а впослѣдствіи только песокъ и камни, теряющіеся въ отдаленныхъ странахъ Востока.

Начало этого литературнаго теченія скрывается въ раннемъ періодѣ среднихъ вѣковъ. Уже въ глоссахъ и респонсахъ одиннадцатаго, двѣнадцатаго и тринадцатаго столѣтій встрѣчаются нѣмецкія слова и поговорки. Такъ называемый «Spürhunt» стоитъ еще одиночно въ каббалистическомъ сочиненіи знаменитаго Эліазара бенъ Іегуды изъ Вормса; тѣмъ изобильнѣе встрѣчаются, однако, уже и передъ тѣмъ нѣмецкія глоссы у Раши, а потомъ у Эліезера бенъ Натана и другихъ современниковъ, у Зюскинда Тримберга, нѣмецкій языкъ котораго не хуже языка другихъ миннезингеровъ. Къ первой же половинѣ XIII столѣтія слѣдуетъ, вѣроятно, отнести и многочисленныя нѣмецкія глоссы ученика знаменитаго французскаго учителя *Моисея Гадаршана*, относящіяся къ библейскимъ объясненіямъ сѣверно-французскаго экзегета изъ школы Раши. «Въ глоссахъ этихъ въ точности передаются чистѣйшія формы нѣмецкаго mittelhochdeutsch». Въ XIV столѣтіи встрѣчаются уже многіе слѣды зарождающагося движенія въ области народной литературы. Упомянутая уже «Исторія царя Давида», которая, какъ извѣстно, приписывается г-жѣ *Литте* изъ Регенбурга и гдѣ воспѣвается тѣмъ же стихотворнымъ размѣромъ, какъ въ пѣснѣ о Нибеллунгахъ, жизнь этого царя-героя, несомнѣнно сложена очень давно. По мнѣнію нѣкоторыхъ библіографовъ, въ XIV же столѣтіи поэтесса еврейскаго происхожденія Рахиль Аккерманъ написала тогда уже на чисто-литературномъ нѣмецкомъ языкѣ стихотворное произведеніе «Придворная тайна», за которое и была изгнана изъ отечества. Всѣ эти ростки и зародыши имѣютъ, однако, какъ уже упомянуто, нѣмецкое происхожденіе. Первые надежные слѣды такъ называемаго нѣмецко-еврейскаго

жаргона и примыкающей къ нему литературы относятся къ началу шестнадцатаго вѣка.

Лишь въ новѣйшее время начали обращать на этотъ нѣмецко-еврейскій жаргонъ сравнительно большее научное вниманіе. При этомъ открылось, что этотъ такъ долго пренебреженный жаргонъ является нѣмецкою собственностью, принадлежащею къ области нѣмецкаго языка. Болѣе подробное разслѣдованіе этого своеобразнаго жаргона выяснило въ немъ смѣсь нѣмецкихъ и еврейскихъ словъ, единственнымъ закономъ для которой служилъ, повидимому, произволъ. Это смѣшеніе языковъ произошло подъ давленіемъ потребности и необходимости. Не смотря на всю свою запущенность, оно служитъ вѣрнѣйшимъ доказательствомъ того, что еврей, съ какою бы ненавистью его ни преслѣдовали, все-таки смотритъ на страну, въ которой жили его предки въ продолженіи нѣсколькихъ вѣковъ, какъ на свое отечество, и что онъ сливается съ жизнью, языкомъ, нравами и своеобразными особенностями этого своего отечества. Къ числу замѣчательнѣйшихъ фактовъ, доказывающихъ способность еврейскаго племени ассимилироваться, слѣдуетъ отнести то обстоятельство, что даже въ тѣсныхъ рамкахъ, въ которыя поставлено было гражданское существованіе евреевъ въ средніе вѣка, могли войти и водвориться въ еврействѣ нѣмецкій языкъ, нѣмецкіе былины и нравы. Особенности нѣмецко-еврейскаго жаргона заключаются въ томъ, что слова или корни словъ изъ еврейскаго и арамейскаго языковъ соединяются съ нѣмецкими словами и флексіями, такъ что еврейское слово получаетъ нѣмецкое окончаніе и затѣмъ склоняется или спрягается по нѣмецки. При этомъ не слѣдуетъ, однако, имѣть въ виду опредѣленной грамматической формы флексій, такъ какъ въ жаргонѣ всѣ эти формы представляются перепутанными безъ всякаго порядка. Конструкція, связь, своеобразное удареніе и примѣненіе, а также сокращеніе и передѣлка нѣмецкихъ словъ создали странную смѣсь языковъ, на почвѣ которой, однако, и теперь еще можно найти драгоцѣнные остатки нѣмецкихъ «Althochdeutsch» и «Mittelhochdeutsch», вышедшіе уже изъ употребленія въ современномъ нѣмецкомъ языкѣ и встрѣчающіеся мѣстами лишь въ старинныхъ литературныхъ произведеніяхъ. Въ составныхъ элементахъ жаргона трудно выяснить принадлежность къ тому или другому нѣмецкому нарѣчію. Тѣмъ не менѣе считаютъ, что швабское и франкское нарѣчія болѣе прочихъ содѣйствовали образованію жаргона. Многочисленное въ Лотарингіи еврейское населеніе перешло по изгнаніи евреевъ изъ Франціи преимущественно въ южную Германію, гдѣ частью вызвало обра-

зованіе жаргона, частью же содѣйствовало его образованію. Такимъ образомъ нѣмецко-еврейское нарѣчіе стало драгоцѣннымъ вспомогательнымъ средствомъ къ объясненію нѣмецкаго языка, а также для ознакомленія съ исторіей культуры и нравовъ въ средніе вѣка.

Съ переходами и странствованіями германскихъ евреевъ занесенъ былъ естественно на славянскій Востокъ и еврейско-нѣмецкій жаргонъ, обогатившійся тамъ преимущественно польскими * коренными словами, подобно тому, какъ въ Эльзасѣ и во Франціи онъ принялъ въ себя значительное число французскихъ, въ Нидерландахъ—голландскихъ, въ Чехіи и Моравіи—чешскихъ составныхъ элементовъ. Когда затѣмъ евреи, водворившись въ Польшѣ, начали оттуда свои странствованія, еврейско-нѣмецкій жаргонъ слѣдовалъ повсюду за ними и проникъ даже въ Новый Свѣтъ, гдѣ принялъ въ себя нѣкоторыя англійскія формы словопроизведенія. Можно поэтому сказать, что упомянутый жаргонъ пріобрѣталъ почти въ каждой странѣ особую своеобразную окраску. Основной тонъ жаргона остается, однако, всюду нѣмецкимъ. Жаргонъ слагается изъ четырехъ главныхъ элементовъ, а именно: прежде всего изъ еврейскаго языка, употреблявшагося для всѣхъ понятій и выраженій изъ круга религіозной жизни, затѣмъ изъ страннаго соединенія еврейскаго съ нѣмецкимъ черезъ прибавленіе къ еврейскому причастію вспомогательнаго слова «sein», подчиненіе еврейскихъ словъ нѣмецкимъ флексіямъ чрезъ произвольное соединеніе и сокращеніе словъ, чрезъ примѣненіе неупотребительныхъ и ошибочныхъ нѣмецкихъ выраженій и наконецъ чрезъ включеніе иностранныхъ словъ или же иностраннаго выговора.

Своеобразное построеніе еврейско-нѣмецкаго жаргона, особенно же употребленіе въ немъ гласныхъ и двугласныхъ, которое является не столько еврейской особенностью, сколько носитъ на себѣ всецѣло отпечатокъ нѣмецкаго «Althochdeutch», служитъ вѣрнѣйшимъ доказательствомъ того «какъ глубоко еврейство, при первомъ же своемъ появленіи на нѣмецкой почвѣ, проникло въ сущность и языкъ нѣмецкаго народа. Оно свидѣтельствуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ объ изумительной внутренней стойкости и столь же изумительной гибкости еврейства, вѣрно и стойко сохранившаго то, что было пріобрѣтено имъ на германской почвѣ. Давно уже утраченныя и

* Слѣдуетъ замѣтить, что въ областяхъ, бывшихъ подъ властью Литвы, славянскіе элементы жаргона преимущественно заимствованы изъ бѣлорусскаго нарѣчія. *Ред.*

забытыя въ разговорномъ языкѣ нѣмецкаго народа нарѣчія «Althochdeutsch» и «Niederhochdeutsch» съ изумительной ясностью сохраняются въ еврейско-нѣмецкомъ жаргонѣ. Съ другой стороны, однако, жаргонъ этотъ съ величайшею гибкостью слѣдовалъ за историческими измѣненіями нѣмецкаго языка, такъ что въ немъ сказываются столь же важные вклады изъ «Mittelhochdeutsch» и современнаго литературнаго нѣмецкаго языка. Такимъ образомъ жаргонъ представляетъ собой надежнаго хранителя всѣхъ послѣдовательныхъ фазъ, пережитыхъ нѣмецкимъ языкомъ. Это весьма изумительное свойство придаетъ жаргону весьма важное значеніе для нѣмецкаго языкознанія».

Замѣчательно, что подобное же явленіе наблюдается еще разъ всего только въ одной странѣ, а именно въ Испаніи. Выходцы изъ Пиренейскаго полуострова тоже принесли съ собою свой жаргонъ (смѣшанный изъ испанскаго съ португальскимъ) въ Нидерланды, Англію, южную Францію и, преимущественно, въ Турцію. Это такъ называемое спаньольское нарѣчіе, или «Ladino», сохранилось до сихъ поръ въ Турціи и сосѣднихъ съ ней странахъ. Нарѣчіе это тоже можетъ похвастаться богатою народною литературой. Еще и теперь уцѣлѣли на этомъ народномъ нарѣчіи респонсы, протоколы, разводныя и другія общинные документы, а также душеспасительныя сочиненія, народныя пѣсни и былины, которыя обѣщаютъ богатую жатву для научнаго изслѣдованія. Къ сожалѣнію, оно до сихъ поръ не касалось ни лингвистической, ни литературной стороны упомянутаго нарѣчія.

Если въ Испаніи и въ Германіи евреи преобразовали для собственнаго своего употребленія мѣстный языкъ и затѣмъ даже въ изгнаніи сохранили его у себя въ продолженіе многихъ вѣковъ, то отсюда необходимо заключить, что они ближе освоились съ испанской и нѣмецкой культурой и не стояли такъ далеко тамъ отъ духовной жизни, какъ это можно было бы предположить. По отношенію къ Испаніи это достаточно уже выяснено. Въ свою очередь еврейско-нѣмецкая литература въ послѣдовательномъ своемъ развитіи указываетъ на близкія соотношенія съ ней нѣмецкой литературы современнаго періода, вліянію которой еврейско-нѣмецкая литература въ значительной степени подчинялась.

Изо всего предшествовавшаго понятно, что еврейско-нѣмецкая литература не можетъ претендовать на полную самобытность. Она должна была черпать изъ чуждыхъ источниковъ или даже прямо присвоивать себѣ чужое имущество. Религіозно-этическая ея часть преимущественно основы-

вается на новоеврейскихъ источникахъ, такъ что развѣ одинъ лишь полемическій отдѣлъ этой народной литературы можетъ имѣть притязанія на оригинальность. Вліятельные мужи Израиля—раввины и ученые вообще стояли въ сторонѣ отъ этой литературы и самое большее, что рекомендовали ее иногда въ предисловіи—Haskamah—людямъ, неполучившимъ образованія, женщинамъ и дѣтямъ. При такихъ обстоятельствахъ естественно, что львиная часть по созданію этой народной литературы выпала на долю тѣхъ, кто лучше другихъ зналъ потребности означенныхъ слоевъ еврейства и скорѣе всего могъ удовлетворить этимъ потребностямъ, т. е. на долю учителей, молитвочитателей, учениковъ талмудическихъ школъ и вообще людей съ ограниченнымъ образованіемъ. Естественно, что еврейско-нѣмецкая литература носитъ по преимуществу элегическій характеръ. Она родилась и возрасла среди страданій и притѣсненій. Впрочемъ, также и надежда на избавленіе, служащая основной нотой еврейской литературы, находитъ себѣ въ ней радостное выраженіе. Даже и юморъ не отсутствуетъ въ ней окончательно. Правда, что лишь къ весьма немногимъ изъ ея произведеній можетъ быть приложена эстетическая мѣрка. Большинство является дикой литературной порослью, пробившейся на неплодородной почвѣ. Никогда не освѣщало ея солнце и не ухаживала за ней любящая рука.

Во вторую половину этой литературной эпохи безвкусіе является даже преобладающимъ. Естественно, что оно можетъ имѣть исключительно только историческое значеніе, сближая насъ съ народнымъ духомъ того времени и облегчая пониманіе исторіи культуры и нравовъ.

По отношенію къ содержанію еврейско-нѣмецкая литература, поскольку она можетъ разсматриваться теперь въ литературно-историческомъ отношеніи, заключаетъ въ себѣ прежде всего разсказы на нѣмецкомъ языкѣ изъ Библіи и молитвенника, глоссаріи и грамматики, гагадическія душеспасительныя книги и объясненія, книги религіозно-этическаго содержанія, сборники, относящіеся до обрядоваго закона, затѣмъ сочиненія по еврейской всеобщей исторіи, полемическія произведенія, романы, повѣсти, фарсы и шутки, техническія книги и учебники свѣтскихъ наукъ для юношества.

Еслибъ эта письменность по внутреннему своему достоинству хотя сколько нибудь соотвѣтствовала такому богатству содержанія, то въ означенный періодъ второстепенное теченіе еврейской литературы стало бы, вѣроятно, могущественнѣе главнаго теченія, въ которомъ рѣдко ощущается вѣяніе народнаго духа, такъ какъ теченіе это представляетъ собою глав-

нымъ образомъ литературу ученыхъ. Впрочемъ, и при всей своей бѣдности упомянутое литературное движеніе остается еще необыкновенно характеристичнымъ для времени, когда оно возникло, и наконецъ, въ извѣстной степени также и для кружковъ, которымъ оно доставляло духовную пищу. Если первые слѣды еврейско-нѣмецкой литературы приводятъ, какъ уже упомянуто, къ первой четверти шестнадцатаго вѣка и если зачатками ея естественнымъ образомъ являются прежде всего нѣмецкіе разсказы и толкованія изъ древнесвященной Библіи, то уже при этомъ должна возникнуть мысль о вліяніи на еврейство нѣмецкой духовной жизни, породившей тогда въ Мартинѣ Лютерѣ мужа «съ сердцемъ, взволнованнымъ святостью, пламенѣющимъ отъ любви и крѣпкимъ мышцами». Онъ создалъ нѣмецкій литературный языкъ и своимъ переводомъ Библіи оказалъ неизмѣримо могущественное вліяніе на нѣмецкую литературу.

Извѣстно, что переводъ Библіи, сдѣланный Лютеромъ, не былъ первымъ въ своемъ родѣ, но до Лютера никто не рѣшался приступить къ переводу всей Библіи цѣликомъ. Только его трудъ охватилъ всю Библію, только онъ показалъ, сколько умѣнія и знанія нужно для хорошаго перевода. «Искусство переводить дается не всякому, — говорилъ Лютеръ. — Для этого необходимо сердце, весьма смирное, вѣрное, прилежное, богобоязненное, ученое, свѣдущее и опытное». Ко всѣмъ этимъ качествамъ переводчикъ долженъ прежде всего присоединять любовь, любовь къ своему дѣлу, къ своему народу, чтобы его слово «проникало сквозь всѣ чувства и звучало въ сердцѣ». Поэтому онъ долженъ спрашивать совѣта не только у мертвыхъ буквъ переводимаго имъ произведенія, но также у хозяйки въ домѣ, дѣтей на улицѣ, простого рабочаго на рынкѣ, долженъ присматриваться ко всѣмъ имъ и узнать, какъ они говорятъ,—и переводить соотвѣтственно съ этимъ.

Такой классическій примѣръ естественно долженъ былъ всюду вызвать восторженное одобреніе и усердное подражаніе. Сдѣланный Лютеромъ переводъ Пятикнижія появился въ печати въ 1523, а вся его Библія издана была въ 1534-мъ году. Въ томъ же году вышелъ въ Краковѣ еврейско-нѣмецкій словарь къ Библіи «Sefer schel Rabbi Anschel», объ авторѣ котораго извѣстно только, что онъ, по собственному своему сознанію, придерживается по отношенію къ библейскому тексту воззрѣній Исаака Натана и что книга его служитъ также по преимуществу полемическимъ цѣлямъ. Пояснительныя замѣчанія написаны на чистѣйшемъ «Mittelhochdeutsch». Первый сколько нибудь извѣстный намъ еврейско-нѣмецкій пе-

реводъ Пятикнижія относится къ 1540-ому году и былъ напечатанъ въ Кремонѣ *. Четыре года спустя извѣстный *Павелъ Эмилій* издалъ въ Аугсбургѣ переводъ Пятикнижія и пяти Мегиллотъ для доказательства, «что евреи не говорятъ еще и до сихъ поръ по еврейски, какъ полагаютъ это многіе христіане». Онъ прямо заявляетъ, что «перепечаталъ слово въ слово имѣвшійся у него переводъ, сдѣланный уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ съ еврейскаго языка на нѣмецкій». За годъ передъ тѣмъ типографъ *Хаимъ Шварцъ* издалъ, тоже въ Аугсбургѣ, еврейско-нѣмецкій переводъ «*Книги Самуила*» и «*Книги Царей*», исполненный въ стихахъ, размѣромъ «Пѣсни о Нибелунгахъ», «по восьмому закону версификаціи» (Ottava rima). Доказано, что Павелъ Эмилій состоялъ въ личныхъ сношеніяхъ съ этимъ типографомъ. Возможно, что Эмилій въ ингольштадтскомъ своемъ изданіи (1562) первыхъ двухъ «Книгъ Царей» («zway ersten Bücher der Künig»), «старательно переведенныхъ изъ еврейскаго текста на письменный нѣмецкій языкъ», воспользовался вышеозначеннымъ переводомъ Книгъ Самуила, которыя уже по гаггадическому своему толкованію указываютъ на еврейское происхожденіе и послужили въ новѣйшее время поводомъ къ оживленной литературной полемикѣ. Онъ переложилъ этотъ переводъ «нѣмецкими буквами», исправивъ лишь выраженія и размѣръ.

Одновременно съ аугсбургскимъ изданіемъ вышелъ также и въ Констанцѣ новый еврейско-нѣмецкій переводъ Пятикнижія, изданный у Павла Фагія крещенымъ евреемъ *Михаиломъ Адамо*мъ (Лео Іуда), другомъ и ученикомъ Цвингли. Впослѣдствіи этотъ переводъ ошибочно приписывали грамматику *Элію Левитѣ*, издавшему въ слѣдующемъ затѣмъ году знаменитый свой переводъ псалмовъ на нѣмецкомъ языкѣ («in teutscher Sprach»). Переводъ этотъ былъ изданъ «in der grosen stat Venedig» (въ большомъ городѣ Венеціи) извѣстнымъ еврейскимъ типографомъ Корнеліемъ Адделькиндомъ. Къ этимъ первымъ переводамъ примыкалъ непрерывный рядъ другихъ переводовъ, изданныхъ въ Германіи, Швейцаріи, Италіи и Польшѣ.

Полные переводы всей Библіи появились, однако, лишь въ семнадцатомъ

* Хронологическія сопоставленія автора имѣли бы силу доказательства вліянія Лютера, еслибъ эти данныя относились ко времени *составленія* еврейско-нѣмецкихъ произведеній и *написанія рукописей*; печатаніе же ихъ зависѣло отъ тѣхъ случаевъ, когда германскіе евреи попадали въ итальянскіе города, гдѣ имѣлись еврейскія типографіи. *Ред.*

вѣкѣ. При этомъ опять-таки два перевода изданы были одновременно. Это доказываетъ усиленный спросъ, удовлетворить который старалась книгопродавческая конкурренція. Одинъ изъ этихъ переводовъ выполненъ былъ *Іекутіелемъ Блицомъ* (1676), а другой *Іоселемъ Витценгаузеномъ* (1677). Оба были изданы въ Амстердамѣ. Типографъ *Урій Фебусъ*, издавшій первый изъ этихъ переводовъ, выхлопоталъ себѣ у раввинскаго синода въ Польшѣ охранную грамату, въ силу которой означенная или подобная книга не могла быть никѣмъ другимъ перепечатана въ продолженіи ближайшихъ десяти лѣтъ. Корректоромъ этого изданія былъ у Фебуса свѣдущій раввинъ *Меиръ Штернъ* изъ Франкфурта-на-Майнѣ, у котораго Кнорръ фонъ Розенротъ обучался Каббалѣ. Урій Фебусъ затратилъ все свое состояніе въ это изданіе, достоинства котораго казались ему лично особенно блистательными. Онъ съумѣлъ заручиться даже и отъ польскаго короля Іоанна Собѣсскаго привилегіей, ограждавшей его переводъ на двадцать лѣтъ отъ всякой конкурренціи. Прежде, однако, чѣмъ изданіе это было окончено печатаніемъ, вышелъ уже въ свѣтъ другой полный переводъ Библіи, исполненный Іоселемъ Витценгаузеномъ, который посвятилъ свой трудъ прусскому великому курфюрсту Фридриху Вильгельму въ благодарность за благоволеніе его къ евреямъ. Переводъ этотъ былъ изданъ амстердамскимъ же типографщикомъ Іосифомъ Атіасомъ, не пожалѣвшимъ на него затратъ, а корректура была прочитана библіографомъ Саббатаемъ Басистой. Атіасъ заручился тоже охранною граматой польскаго раввинскаго синода. Между конкуррирующими издателями завязалась весьма неприличная распря, подробности которой не имѣютъ значенія для литературы и скорѣе принадлежатъ къ области исторіи нравовъ. Передъ лицомъ литературной критики оба перевода должны быть признаны равноцѣнными. Оба они относятся ко второй половинѣ періода еврейско-нѣмецкой литературы, характеризующагося отсутствіемъ изящнаго вкуса, испорченностью языка и умственнымъ оцѣпенѣніемъ. У обоихъ переводовъ ясно начертана на челѣ печать ихъ происхожденія. Несмотря на это, второму изъ нихъ оказана незаслуженная честь включенія въ знаменитую «Biblia pentapla» въ качествѣ «еврейскаго» перевода рядомъ съ католическимъ, лютеранскимъ, реформатскимъ и голландскимъ. Послѣ того было издано еще нѣсколько полныхъ переводовъ Библіи, какъ, напр., переводъ *Менахема бенъ Саломо* (1725) и его зятя *Эліезера Зессмана* и анонимный переводъ (1755), но почти каждый изъ нихъ сравнительно съ предшествующими указываетъ болѣе глубокую степень упадка литературнаго и умственнаго.

Послѣдній изъ упомянутыхъ переводовъ, разумѣется, отличается отъ предшествовавшихъ главнымъ образомъ меньшей грамматической правильностью и большимъ смѣшеніемъ языковъ. Для сравненія очень удачно привели одинъ библейскій текстъ, прекрасно характеризующій взаимное отношеніе трехъ первыхъ переводовъ Библіи. Это текстъ изъ Книги Бытія 25—34: «И Исавъ презрѣлъ первороженность» (по еврейски Wajiwaz Esob eth Habekhorah). Въ старѣйшемъ изъ всѣхъ извѣстныхъ переводовъ, а именно въ кремонскомъ, текстъ этотъ переданъ слѣдующимъ образомъ: «Es verschmetht *Esaw* seine erstigkeit»; Блицъ переводитъ: «Also verachtet *Esaw* sein erstgeburt», а Витценгаузенъ «Un *Esaw* verchmeht die *Bechora*» (подчеркнутыя слова были написаны по еврейски). Когда впослѣдствіи стали смѣяться надъ такою «манерой» перевода, обладающей тѣмъ не менѣе своеобразной пріятностью, воспользовались какъ разъ этимъ текстомъ, чтобы характеризировать польскій методъ, согласно съ которымъ и съ тогдашнимъ выговоромъ упомянутый текстъ передается приблизительно слѣдующимъ образомъ: «Un'es hat *mebasse* gewesen *Esaw* die *Bechoire*».

Большее значеніе, чѣмъ эти плохіе переводы, нѣмецкій языкъ которыхъ является только лепетомъ, имѣютъ, быть можетъ, отдѣльные разсказы изъ Библіи, заимствованныя изъ нея описанія и поэтически обработанные ея отдѣлы, образцомъ которыхъ остается для послѣдующаго времени упомянутая уже Книга Самуила. Замѣчательно, что важнѣйшія изъ этихъ произведеній написаны не въ Германіи, а заграницей, да и вообще большая часть произведеній германско-еврейской литературы перваго періода была написана и издана или заграницей или, по крайней мѣрѣ, близъ германской границы. Упомянутыя произведенія представляли собою трудъ нѣмецкихъ евреевъ-выходцевъ, дорожившихъ роднымъ языкомъ и старавшихся остаться чрезъ его посредство какъ бы въ соприкосновеніи съ утраченной родиной.

Это были прежде всего гаггадическія толкованія Священнаго Писанія. Правда, что уже и въ древнѣйшихъ комментаріяхъ къ Библіи отводилось мѣсто поясняющей Гаггадѣ, но въ этихъ произведеніяхъ, предназначавшихся главнымъ образомъ для женскаго пола, главное мѣсто принадлежало Гаггадѣ, отстранявшей даже переводъ текстовъ на задній планъ. Путеводною звѣздой авторовъ всѣхъ этихъ произведеній былъ Раши, за которымъ они безусловно слѣдовали и комментаріи котораго зачастую буквально приводили. Изъ сокровищницы Мидрашимъ, талмудической Гаггады и послѣдующей литературы былинъ они заимствовали, такъ сказать, беллетристическую часть

своихъ произведеній, долженствовавшую служить для украшенія таковыхъ и сообщенія имъ большаго интереса. Этимъ духомъ проникнуто было твореніе еврейско-нѣмецкаго писателя *Іегуды бенъ Моисей Нафтали* (иначе Левъ Бржесцъ), являвшееся пересмотромъ перевода Пятикнижія, сдѣланнаго Михаелемъ Адамомъ. Пересмотръ этотъ былъ снабженъ краткими предметными объясненіями, большею частью заимствованными изъ Раши. Книга эта была издана тоже въ Кремонѣ, въ 1560 году. Гаггадическія прибавленія къ ней изъ Мидраша сдѣланы были приблизительно лѣтъ тридцать спустя *Исаакомъ бенъ Симеонъ Гакогенъ* изъ Праги. Въ такомъ видѣ она сдѣлалась основаніемъ для такъ называемаго «Teutsch Chummesch», т. е. нѣмецкаго Пятикнижія, которое имѣло дѣйствительно большое значеніе для народа, выдержало множество изданій и распространилось всюду, гдѣ говорили на еврейско-нѣмецкомъ жаргонѣ. Впрочемъ, и эта книга тотчасъ же вызвала подобное ей конкуррирующее предпріятіе. Заглавіемъ или, лучше сказать, девизомъ его было: «Ze'ena u Re'ena» (Пріидите и видите). Эта послѣдняя книга стала, быть можетъ, популярнѣйшей въ новѣйшей еврейской литературѣ и въ продолженіи ста лѣтъ выдержала двадцать шесть изданій.

Ея авторъ *Іаковъ бенъ Исаакъ* изъ Янова въ Польшѣ далъ хорошенькій, пріятный парафразъ библейскихъ разсказовъ, выдержанный въ народномъ духѣ, съ краткими и популярными объясненіями, почерпнутыми изъ гаггадическихъ и раввинскихъ произведеній. Книга его, прозванная «Zenne Renne», сдѣлалась настоящей любимой народною книгой, которую еще въ первое десятилѣтіе нынѣшняго вѣка можно было встрѣтить въ каждомъ старо-еврейскомъ домѣ и которая доставляла для женщинъ любимое чтеніе по субботнимъ и праздничнымъ днямъ *. На основаніи пожелтѣвшихъ листковъ этой старинной книги сѣдая бабушка разсказывала внимательно слушавшимъ ее внукамъ о судьбахъ и страданіяхъ ея народа, дивныя и достопримѣчательныя библейскія исторіи, находившія могущественное эхо въ сердцахъ юношества и придававшія взрослымъ людямъ утѣшеніе и мужество въ ихъ странствованіяхъ по тернистому пути жизни. Не безъ основанія называли еврейско-нѣмецкій жаргонъ «женско-нѣмецкимъ», такъ какъ онъ дѣйствительно прежде всего обращался къ женскому мірку («въ честь женщинъ и дѣвицъ»), проповѣдуя этому кружку добропорядочную нравственность, скромность и богобоязненность.

Народная Библія Іакова бенъ Исаака была напечатана, вѣроятно, вскорѣ

* Въ Россіи книга эта до сихъ поръ еще сильно распространена.

Ред.

послѣ «Teutsch Chummesch». Говорятъ, что она вышла первымъ изданіемъ въ Базелѣ еще въ 1590 году. Существуетъ, впрочемъ, еще второе или третье базельское ея изданіе, напечатанное въ 1622 году. Подобный трудъ того же автора о пророкахъ и агіографахъ, озаглавленный «Hamaggid» (Провозвѣстникъ), и собраніе германско-еврейскихъ дерашотъ не пріобрѣли, однако, такой же популярности какъ его Библія, которую, разумѣется, впослѣдствіи снабдили многоразличными прибавленіями и украшеніями. Оба эти произведенія въ совокупности можно было бы съ полнымъ основаніемъ назвать еврейско-нѣмецкимъ Мидрашемъ, въ которомъ собраны и обработаны для особой цѣли всѣ объясненія и сказанія, сентенціи и легенды, преданія и разсказы Гаггады. Успѣхъ, которымъ пользовались оба эти произведенія въ кружкахъ, для которыхъ были преимущественно предназначены, разумѣется, поощрялъ къ безчисленнымъ болѣе или менѣе искуснымъ подражаніямъ, составители которыхъ пользовались кромѣ Гаггады и Раши также Таргумомъ и даже позднѣйшими раввинскими комментаріями, какъ, напр., приложеніемъ библейскихъ истинъ къ житейской нравственности, заимствованными у Леви бенъ Герсона, ложными каббалистическими толкованіями чиселъ, заимствованными у Бахіи бенъ Ашера, и т. д.

Совершенно инымъ родомъ перевода Библіи былъ простой глоссаторскій переводъ, начатый уже равви Аншелемъ или Ашеромъ. Затѣмъ, *Моисей Сертельсъ* (или также Шертельсъ, 1609) распространилъ его въ двухъ своихъ произведеніяхъ «Beer Moscheh» (Кладезь Моисея) и «Lekach tob» на Пятикнижіе и Пророковъ. Переводы эти заключались въ томъ, что еврейскія слова переводились не буквально, а по порядку библейскихъ текстовъ. Къ переводу этому присоединялись также объясненія трудныхъ мѣстъ и фразъ и даже выдержки изъ Раши и Кимхи. За десять лѣтъ передъ тѣмъ или еще ранѣе такой же трудъ былъ предпринятъ *Нафтали Альтшуломъ* изъ Праги, но трудъ этотъ, повидимому, не получилъ такого распространенія, какъ глоссарій Сертельса, которому и впослѣдствіи неоднократно дѣлали честь перепечатывать его и распространять въ формѣ плагіата. Даже апокрифическія книги и Новый Завѣтъ были въ семнадцатомъ вѣкѣ переведены и снабжены глоссами. Апокрифическія книги были переведены евреями, а Новый Завѣтъ миссіонерами, заявлявшими въ предисловіи, что предлагаютъ дѣтямъ Израиля слово Божіе «въ отрепьяхъ тарабарскаго жаргона ихъ торгашей». *Хаимъ бенъ Натанъ*, который въ своемъ переводѣ апокрифическихъ

книгъ далъ также извлеченіе изъ историческихъ книгъ, воспользовался въ первой четверти семнадцатаго вѣка переводомъ Библіи, исполненнымъ Мартиномъ Лютеромъ.

За глоссаторскими трудами слѣдовала поэтическая обработка различныхъ мѣстъ Библіи. Интересно наблюдать, что и въ еврейско-нѣмецкой литературѣ переводъ Библіи шелъ какъ разъ тѣмъ самымъ путемъ, какъ въ германской литературѣ до Лютера. За Библіями въ разсказахъ слѣдовали и тутъ прежде всего Библіи въ глоссахъ и наконецъ Библіи въ стихахъ. По всей справедливости надо будетъ при этомъ замѣтить, что поэтическая обработка «Книги Самуила», разумѣется, помимо языка и формы изложенія, немногимъ лишь уступаетъ въ поэтической цѣнности знаменитой «Weltchronik» (Всемірной Хроникѣ) Рудольфа Эмсскаго, который довелъ свою хронику тоже лишь до времени Соломона. Псалмы переведены Эліей Левита не въ стихахъ, но за то въ переводѣ этомъ сохранены красоты оригинала. Въ доказательство приведемъ строфу изъ знаменитаго псалма 104:

1) Lob mein leib got; got mein got du host geachpert ser, lob un' schonheit du host an geklaidet.

2) Er umwiklet das licht as ein klaid, er hot ausgestrekt die himel as ein kaurtein (занавѣсъ).

3) Der da hot gebelkt in wasser seine bünen (покровы), das meint die himel, der da hot geton die diken wolke sein reitung, der da get auf vetichen des wind.

4) Er beschaft seine engel eitel wind, seine diner feuer das da flakert.

5) Er hot gegrunt vestigt die erd auf ir bereitung das sie nit gleitet imer un' ewig *.

Первый переводъ псалмовъ въ стихахъ сдѣланъ былъ, повидимому, лишь черезъ сорокъ лѣтъ послѣ того. Переводчицей была опять-таки женщина *Розель Фишельсъ* изъ Кракова (1586). Розель сама заявляетъ, что ея Псалтырь «wol verteitscht in teutscher sprach gar schön un' bescheidlich un' gar kurzweilig drin zu leien vor weiber un' vor maidlich»

* 1) Благослови, душа моя, Господа. Господи, Боже мой! Ты дивно великъ, величіемъ и благолѣпіемъ Ты облеченъ.

2) Онъ облекается свѣтомъ, какъ ризою; простираетъ небеса, какъ коверъ.

3) Устрояетъ надъ водами горницы Свои; дѣлаетъ облака колесницею; шествуетъ на крыльяхъ вѣтра.

4) Творитъ бури послами Своими, служителями Своими пылающій огонь.

5) Утвердилъ землю на основаніяхъ ея, такъ что она не поколеблется въ вѣки и вѣки.

(хорошо переведенъ на нѣмецкій языкъ, такъ что его пріятно, прилично и занимательно читать женщинамъ и дѣвушкамъ). Текстомъ для нея служилъ, повидимому, сдѣланный *Моисеемъ Стендалемъ* переводъ псалмовъ въ прозѣ, найденный ею будто бы въ Ганноверѣ. Она сама заявляетъ тоже, что старалась сохранить размѣръ и мелодію (*Nigun*) «Книги Самуила». Переводъ перваго псалма начинается такъ:

1) Wol dem man der nit in der *Reschoim* (нечестивыхъ) rat get, un' in weg der sünder nit er stet, in gesesz der speter nit er sizt, neiert auf recht der *Thora* gibt er sein sin un' wiz.

2) Die recht der *Thora* helt er in groser acht, da inen lernt er tag un' nacht, der selbig wert sein as ein baum der vun wasser nit stet weit, welcher sein ops gibt in seiner zeit.

3) Sein blat werd nit vor valben oder werden truken, Alles was er tut wert im got begliken, (4) aber die *Reschoim* man sie so nit fint, sie wern sein wie ein spreuer den da vor wet der wint *.

На большую поэтическую высоту подымается переводчица въ другихъ псалмахъ, какъ, напримѣръ, въ псалмѣ 96, первый и послѣдній стихъ котораго мы здѣсь приведемъ:

1) Singt zu got ein neu gesang, singt zu got al das land, singt zu got lobt seinen namen tut beten brot (thut kund) von tag zu tag seine hilf zu hant.

5) Das veld un' was drauf is sol haben grose vreid, sie wern singen mit ihren bletern ale helzer des walds un' auch die heid, vor got den hern den eris komen zu richten die weit un' breit, er richt die welt mit recht un' die velker mit warheit **.

Разумѣется, этотъ примѣръ нашелъ себѣ также подражателей. «Благодарственный псаломъ» («Mizmor le Thodah») *Давида бенъ Менахема*

---

* 1) Блаженъ мужъ, который не ходилъ на совѣтъ нечестивыхъ, и на пути грѣшныхъ не стоялъ, и въ собраніи кощунствующихъ не сидѣлъ.

2) Но къ закону Господа влеченіе его, и о законѣ Его помышляетъ день и ночь.

3) И будетъ онъ, какъ дерево, посаженное при потокахъ водъ, которое плодъ свой даетъ во время свое и котораго листъ не вянетъ; и во всемъ, что онъ ни дѣлаетъ, успѣваетъ.

4) Не такъ нечестивые: *они*, какъ мякина, которую развѣваетъ вѣтеръ.

** 1) Воспойте Господу новую пѣснь; воспой Господу вся земля. Воспойте Господу, благословляйте имя Его, благовѣствуйте со дня на день спасеніе Его.

5) Да скачетъ поле, и все, что на немъ; да ликуютъ тогда всѣ дерева дубравы предъ Лицомъ Господа, Который пришелъ, Который пришелъ судить землю. Онъ будетъ судить вселенную правдою и народы вѣрностію Своею.

(1644) изъ Амстердама былъ, повидимому, свободною обработкой историческихъ частей Пятикнижія въ еврейско-нѣмецкихъ стихахъ. Съ другой стороны, «Община Іакова» («Kehillath Jakob») *Іакова бенъ Исаака Галеви* (1692) изъ Ретельзе представляетъ собою полное стихотворное переложеніе Пятикнижія, Книгъ Іисуса Навина и Судей, въ которомъ авторъ прилежно пользуется не только Талмудомъ и Мидрашемъ, но также и «Sefer Hajaschar». Авторъ также придерживается мелодіи Книги Самуила, хотя и не относится къ этой книгѣ съ особеннымъ уваженіемъ. Онъ былъ канторомъ въ Ретельзе во Франконіи, а потому прибавляетъ къ своему имени замѣтку: «Написавшій и пѣвшій эту книгу». Естественно, что вмѣстѣ съ Библіей молитвенникъ былъ уже съ давнихъ временъ предметомъ еврейско-нѣмецкаго перевода и обработки. Самый старинный изъ извѣстныхъ такихъ переводовъ относится, повидимому, къ четырнадцатому вѣку. Это — еврейско-нѣмецкій переводъ «Machsor'a» (Устава праздничныхъ молитвъ). Вообще говоря, этотъ довольно еще неуклюжій переводъ не могъ вызывать особенно выдающагося интереса. Подобный интересъ могъ скорѣе уже внушить къ себѣ первый переводъ молитвенника («Siddur»), сдѣланный преимущественно въ стихахъ Іосифомъ бенъ Іакаромъ, напечатанный годомъ раньше переводнаго Псалтыря Левиты, т. е. въ 1544 году. Онъ совпадаетъ во многихъ мѣстахъ съ этимъ Псалтыремъ не только по орѳографіи и языку, но зачастую сходится съ нимъ буквально. Это могло бы служить доказательствомъ того, что Левита давно уже передъ тѣмъ сдѣлалъ какой нибудь переводъ. Допущеніе это подтверждается, повидимому, также и согласованіемъ переведеннаго имъ Псалтыря съ кремонскимъ переводомъ Библіи.

Подобно тому, какъ это было и по всѣмъ другимъ отраслямъ еврейско-нѣмецкой литературы, первая попытка оказалась и здѣсь лучшей чѣмъ послѣдующія, являвшіяся лишь слабыми съ нея копіями. Всѣ прочіе еврейско-нѣмецкіе переводы молитвъ сдѣланы въ томъ же задушевномъ, сердечномъ, мѣстами даже юмористическомъ тонѣ, но имъ не хватаетъ уже «чистоты языка», которою отличается трудъ Іосифа бенъ Іакара. За то послѣдующіе переводчики старались возбудить разными добавленіями интересъ къ своимъ произведеніямъ. Единственная дѣйствительно оригинальная попытка на этомъ поприщѣ сдѣлана была, однако, лишь въ началѣ восемнадцатаго вѣка. Она была вызвана идеей для своего времени поистинѣ еретической. Простой селянинъ *Аронъ бенъ Самуель* (1709) изъ Гергерсгаузена въ Гессенѣ написалъ или, быть можетъ, обработалъ по

болѣе древнимъ образцамъ это «пріятное *Tefilla* или могущественное лекарство для *Guf* (тѣла) и *Neschamah* (души)». Книга его представляется тѣмъ не менѣе нововведеніемъ. Содержащіяся въ ней молитвы не только всѣ вообще проникнуты «глубокимъ религіознымъ чувствомъ, истинно человѣчнымъ способомъ выраженія и дѣйствительно богобоязненнаго смиренномудрія», почему и стоятъ несравненно выше всѣхъ другихъ какъ предшествовавшихъ, такъ и послѣдующихъ еврейско-нѣмецкихъ молитвъ, но также книга интересна уже по своему предисловію, въ которомъ безхитростный, но разсудительный авторъ развиваетъ такія правильныя понятія объ истинномъ благочестіи и цѣлесообразномъ образованіи юношества, высказываетъ такія откровенныя заявленія на счетъ молитвы на нѣмецкомъ языкѣ и т. п., что легко понять, какимъ образомъ эта въ то время еретическая книжка была запрещена раввинской цензурой. Лѣтъ пятьдесятъ тому назадъ на чердакахъ синагогъ упомянутаго округа можно было еще найти тысячи экземпляровъ этой «пріятной Тефиллы», которые лишь впослѣдствіи зарыты были установленнымъ порядкомъ въ землю, такъ какъ существовавшее противъ нихъ запрещеніе оставалось тогда еще во всей силѣ.

Еврейско-нѣмецкіе молитвенники для женщинъ вошли въ употребленіе, кажется, тоже лишь съ начала восемнадцатаго столѣтія. Всѣ эти сборники молитвъ обозначались до послѣдняго времени словомъ «Techinnah». Техинна былъ неразлучнымъ, вѣрнымъ спутникомъ еврейки въ продолженіи всей ея жизни до самой могилы. Книгу эту читала она по субботамъ еще скромною маленькою дѣвочкой, къ ней же обращалась взрослая уже дѣвушка, когда наступалъ для нея серьезнѣйшій моментъ жизни, изъ нея черпала молодая мать мужество и сладостную надежду въ своихъ боляхъ, изъ нея же, наконецъ, читала возлюбленная престарѣлая бабушка дрожащими отъ старости губами слова увѣщанія и поученія своимъ племянницамъ и внучкамъ. Такія собранія молитвъ «Techinnoth» существуютъ въ безчисленномъ множествѣ не только на еврейско-нѣмецкомъ, но также и на чисто-нѣмецкомъ и вообще на языкахъ всѣхъ странъ, въ которыхъ живетъ достаточно большое число евреевъ.

Естественно, что въ ближайшей связи съ молитвенниками стояло также и наставленіе въ религіозныхъ обычаяхъ. Уже одинъ изъ самыхъ старинныхъ молитвенниковъ, составленный *Іехіелемъ Эпштейномъ* (1697) изъ Львова, содержитъ довольно полное описаніе реліозныхъ обычаевъ «Minhagim», особенно же относящихся до богослуженія. Примѣру его слѣдовали

и другіе составители молитвенниковъ тѣмъ охотнѣе, что выполненіе обрядовъ въ различныхъ ихъ предписаніяхъ и обычаяхъ требовало обширныхъ спеціальныхъ свѣдѣній, пріобрѣтеніе которыхъ не могло быть дѣломъ тѣхъ, къ кому безпритязательно и скромно обращалась вся эта литература.

Высшаго своего разцвѣта она, разумѣется, достигала на почвѣ этики и науки о нравственности. Здѣсь могла она развернуться свободно и безпрепятственно, здѣсь могла она черпать изъ богатой сокровищницы и здѣсь же являлась для нея возможность особенно сильно влiять на впечатлительные умы. Число самостоятельныхъ и переводныхъ этическихъ произведеній на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ—цѣлый легіонъ. Достаточно будетъ указать важнѣйшія изъ оригинальныхъ произведеній. Одной изъ самыхъ старинныхъ нравоучительныхъ книгъ, примыкавшихъ къ Библіи, была «Книга добропорядочнаго поведенія» (Buch der Zucht), изданная въ 1580 году, вѣроятно, представлявшая собою переводъ еще болѣе стариннаго оригинала на еврейскомъ языкѣ. Три года спустя переложенъ былъ въ стихахъ на нѣмецкій языкъ подъ заглавіемъ «Книга вѣчной жизни» также и «Sefer Hajirah» Іоны Герунди и встрѣченъ былъ благопріятно въ еврейскихъ кружкахъ. Самостоятельнымъ и цѣннымъ произведеніемъ изъ той-же отрасли литературы былъ такъ называемый «Brantspiegel» (Sefer Ham'areh) *Моисея Геноха* (1602) изъ Іерусалима. Книга эта раздѣлена на семьдесятъ четыре главы, въ которыхъ описываются всѣ стези доброй нравственности и покаянія. Авторъ назвалъ свою книгу «Brantspiegel» (Увеличительное Зеркало), «чтобы люди покупали ее, дабы постоянно въ нее смотрѣться, и называю я ее увеличительнымъ зеркаломъ, потому что плохія зеркала показываютъ вещь въ очень маломъ видѣ, такъ что будто не стоитъ ее и отмыть, но въ этомъ увеличительномъ зеркалѣ представляется она въ большомъ видѣ, такъ что поневолѣ захочешь умыться». За «Увеличительнымъ Зеркаломъ» слѣдовалъ изданный въ 1609 году въ Прагѣ анонимный «Садъ Розъ». Черезъ годъ послѣ того появились въ печати: «Зеркало Нравовъ», «Зеркало Красоты» (Zierspiegel) и «Зеркало Поведенія» (Zuchtspiegel). Впрочемъ, уже болѣе чѣмъ за пятьдесятъ лѣтъ передъ тѣмъ анонимный авторъ написалъ особую «Женскую Книгу» о религіозныхъ обязанностяхъ женщины, впослѣдствіи снова обработанную и умноженную *Веніаминомъ бенъ Аарономъ Сальникомъ* изъ Гродно (1577). Это была «Schön fruen büchlein» (Прекрасная книга для женщинъ), авторъ которой обращался къ благочестивымъ своимъ читательницамъ съ слѣдующимъ предисловіемъ:

«Mein liebe tochter sieh un' merk' eben auf was ich dich da tu lernen; werstu mir folgen, da werstu leben in zichten un' in eren, un' got der almechtig wert dir glik un' heil bescheren, un' vreid werstu sehn an dein kindern un' dein tag wern sich tun meren, un' dein gūt un' dein kestliche kinder wern sein a so vil as stern in himel» *.

Такое утѣшительное обнадеживаніе и столь опредѣленно высказанныя обѣтованія естественно должны были могущественно воспламенять женскія сердца. Въ 1629 году «Schmelke b. Chaim» изъ Праги снова переложилъ на нѣмецкій языкъ (neu verteutscht) эту «Женскую Книгу», которая полагаетъ квинтэссенцію всей жизненной мудрости въ изреченіи Соломона: «Ein from frau is ein gab von got; es is ein narheit un' torheit al die schonheit, man soll loben ein frau die gotsforcht hat» (Благочестивая жена—даръ Божій, красота лишь глупость и безуміе; надо хвалить женщину, боящуюся Бога).

Изъ многихъ подражателей и послѣдователей, составлявшихъ нравоучительныя книги, подобныя уже упомянутымъ, немногіе лишь заслуживаютъ указанія. Также и здѣсь обнаруживается съ теченіемъ времени ухудшеніе вкуса, взглядъ на жизнь становится постепенно все мрачнѣе, блѣдный аскетизмъ становится на мѣсто этическихъ истинъ и здравой морали. Изъ цѣлой массы такихъ одинаковыхъ по достоинству произведеній выдвигаются только: нравоучительная книга «Kab Hajaschar» (Мѣра Праведнаго), написанная *Цеби Гиршемъ Кайденоверомъ* (1705) на еврейскомъ и нѣмецкомъ языкахъ **, «Der gute Sinn» (Благонамѣренность) *Исаака бенъ Эліакима* изъ Праги (1620) и въ особенности «Simchath Hanefesch» (Душевная Радость) *Генделя Кирхгана* (1706) изъ Франкфурта. «Душевная Радость» оставила позади себя всѣ прочія этическія произведенія. Книга эта была истиннымъ домашнимъ другомъ еврейской семьи и неоднократно приводится въ такомъ качествѣ въ современныхъ разсказахъ изъ еврейской жизни.

Изъ переводныхъ произведеній надо упомянуть о «Сердечныхъ Обязан-

---

* Возлюбленная дочь, прилежно смотри и примѣчай чему я тебя учу. Если будешь мнѣ слѣдовать, то будешь жить добропорядочно и честно и Всемогущій Богъ пошлетъ тебѣ счастье и спасеніе и возрадуешься ты въ дѣтяхъ своихъ и преумножатся дни твои и будутъ твое имущество и драгоцѣнныя твои дѣти столь же многочисленны какъ звѣзды на небѣ.

** Прозваніе этого автора *Койдановеръ*, потому что его отецъ былъ родомъ изъ города Койданова (Минской губ.), а заглавіе соч. авторъ объясняетъ въ предисловіи тѣмъ, что книга имѣетъ 102 (по еврейски *Кабъ*) главы. *Ред.*

ностяхъ» Вахіи, переведенныхъ ученою еврейкой *Ревеккой Тиктинеръ* (1609), написавшей также популярную нравоучительную книгу относительно обязанностей женщины. Объ этой книгѣ, напечатанной подъ страннымъ заглавіемъ «Meneketh Ribka» (Нянюшка Ревекки), одинъ ростокскій профессоръ написалъ особую диссертацію. Можно упомянуть также о переводахъ сочиненій Исаака Абоаба, Іедая Пеннии, Эліи Видаса, «Книгѣ Благочестивыхъ» и т. п.

Переходъ отъ религіозно-этической къ свѣтской литературѣ составляютъ книги историческаго содержанія. Онѣ являются въ чрезвычайно богатомъ выборѣ. а потому можно предположить, что современныя событія порождали или развивали любовь къ исторіи. Любимымъ историческимъ произведеніемъ былъ съ давнихъ временъ извѣстный *Іосиппонъ*. Само собой разумѣется, что книгу эту вскорѣ перевели съ еврейскаго на еврейсконѣмецкій языкъ. Такимъ образомъ она сдѣлалась настоящей народною книгой, изъ которой въ продолженіи цѣлыхъ вѣковъ исключительно только и почерпали во многихъ кружкахъ всѣ свои свѣдѣнія о важнѣйшихъ историческихъ событіяхъ. Первая еврейско-нѣмецкая обработка этой книги сдѣлана, повидимому, Михаиломъ Адамомъ. Она напечатана въ Цюрихѣ въ 1546 году. Другое переложеніе этой книги сдѣлано *Моисеемъ бенъ Бецалелемъ* въ Прагѣ въ 1607 году, третье *Авраамомъ бенъ Мардохаемъ Когеномъ* въ Амстердамѣ въ 1661 году, а четвертое, съ портретами императоровъ и другихъ знаменитыхъ мужей—*Зелигманомъ Рейсомъ* въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ въ 1692 году. Сверхъ того *Эдель Мендельсъ* издалъ въ Краковѣ въ 1670 году, тоже на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ, краткое извлеченіе изъ упомянутой книги. Все это само по себѣ уже краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о популярности, которою пользовалась эта народная книга. Затѣмъ слѣдовали многія другія историческія произведенія. Въ нихъ, разумѣется, излагалась сперва еврейская исторія, а затѣмъ во второй части или въ прибавленіи также и всеобщая исторія. Въ большинствѣ случаевъ это были переводы съ прежнихъ сочиненій на еврейскомъ языкѣ, какъ, напримѣръ, «Sehebet Iehuda» и другихъ историческихъ хроникъ. Рѣже попадаются самостоятельныя произведенія, какимъ слѣдуетъ признать «Seheerith Jisrael» (Останки Израиля), пользовавшееся большой популярностью дополненіе къ Іосиппону, составленное *Менахемомъ бенъ Саломо Галеви* изъ Амстердама (1743). Въ ней содержатся въ пестрой послѣдовательности исторія, былины, полемика и описанія путешествій. Все это, разумѣется, относится къ страданіямъ и судь-

бамъ евреевъ въ древности и до современной автору эпохи. Не мѣшаетъ упомянуть, что жаргонъ въ этой книгѣ содержитъ уже въ себѣ много заимствованій изъ голландскаго языка. Несравненно менѣе была распространена вышедшая также въ Амстердамѣ историческая книга «Beth Jisrael» (Домъ Израиля), написанная *Александромъ Этгаузеномъ* (1724) и содержащая исторію евреевъ до разрушенія Іерусалима. Кромѣ того издано было на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ множество описаній достопримѣчательныхъ событій, гоненій, мартирологовъ, историческихъ годовщинъ, общинныхъ лѣтописей и уставовъ—Tekanoth, а также историческихъ гимновъ, о которыхъ, впрочемъ, придется говорить еще впослѣдствіи. Этотъ отдѣлъ литературы не носилъ уже на себѣ совершенно опредѣленнаго историческаго отпечатка и непосредственно переходилъ въ повѣствовательную литературу, которою занимались въ то время съ особеннымъ усердіемъ. Дщери Іуды охотно любили внимать по субботамъ въ послѣобѣденное время разсказамъ о геройскихъ подвигахъ предковъ, о мудрости Давида, богатствѣ и приключеніяхъ Соломона, странствованіяхъ пророка Иліи, побѣдахъ Маккавеевъ, путешествіяхъ Іошуи бенъ Леви, кротости и терпѣніи Гиллеля, ужасахъ, сопровождавшихъ разрушеніе Іерусалима, чудесахъ и знаменіяхъ, показанныхъ на евреяхъ Божественнымъ Промысломъ въ средніе вѣка, императорахъ и князьяхъ, бесѣдовавшихъ съ раввинами, еврейскомъ папѣ Эльхананѣ, измѣнницѣ-вдовѣ — «Эфесской Матронѣ», Іегудѣ Гахасидѣ и его таинственныхъ чудесахъ и т. п. Ихъ занимали также безчисленные легенды, былины, басни и анекдоты. Все это вмѣстѣ встрѣчали онѣ въ такъ называемой «Maase Buch», которая лишь въ недавнее время была подвергнута критическому изслѣдованію. Авторъ этой книги (если только въ данномъ случаѣ можетъ быть рѣчь объ авторѣ) жилъ, вѣроятно, въ западной Германіи въ послѣднюю треть шестнадцатаго столѣтія. Онъ былъ знакомъ не только со всей литературой Гаггады и съ важнѣйшими каббалистическими произведеніями, но также и съ нѣмецкой литературой. Въ книгѣ его содержится болѣе трехсотъ повѣствованій, заимствованныхъ изъ Талмуда и Мидраша, Книги Благочестивыхъ, Зогара и старинной Книги Разсказовъ, первоначально написанной, какъ извѣстно, Ниссимомъ бенъ Іаковомъ еще въ одиннадцатомъ столѣтіи.

Изслѣдованія о личности издателя или компилятора вышеупомянутой книги до сихъ поръ не привели ни къ какому опредѣленному результату. Одно изъ первыхъ ея изданій выпущено было въ Базелѣ въ 1662 году Ашеромъ Аншелемъ бенъ Лезеромъ; послѣдующія же, дополненныя изданія

были всѣ анонимными. Критическій ихъ разборъ снова подтверждаетъ тотъ фактъ, что у всѣхъ народовъ и во всѣхъ литературахъ основной матеріалъ для разсказовъ одинъ и тотъ же. Послѣдовательныя странствованія и преобразованія этого матеріала служатъ теперь предметомъ самыхъ интересныхъ изысканій въ области сравнительной исторіи литературы. При этихъ изслѣдованіяхъ наврядъ-ли можно будетъ игнорировать еврейскую и нѣмецко-еврейскую письменность. Первая зачастую можетъ приводить къ основнымъ источникамъ, потому что евреи, какъ уже упомянуто, принесли въ Европу сравнительно наибольшую часть распространенныхъ тамъ восточныхъ басенъ, сказокъ и разсказовъ. Вторая же даетъ интересныя указанія относительно видоизмѣненій, которыя претерпѣлъ этотъ повѣствовательный матеріалъ, возвратившійся послѣ многоразличныхъ странствованій къ первоначальной точкѣ отправленія. При этомъ можно будетъ также себѣ выяснить вліяніе, которое имѣла нѣмецкая народная литература на еврейско-нѣмецкую, и опредѣлить какимъ образомъ эта послѣдняя усвоила себѣ даже, переработавъ его своеобразно, міръ нѣмецкихъ былинъ. Такъ, въ «Ma'ase-Buch» содержатся отголоски не только индійскихъ и арабскихъ басенъ, но также и нѣмецкихъ сказокъ, облеченныхъ въ гаггадическія одежды. По своимъ составнымъ элементамъ книга эта является пестрымъ сборникомъ и если она вообще обладаетъ, не смотря на все свое разнообразіе, нѣкоторымъ единствомъ характера, то это является заслугой неизвѣстнаго автора, изложившаго отдѣльные разсказы такимъ безъискусственнымъ, теплымъ, сердечнымъ и такъ равномѣрно выдержаннымъ тономъ.

Впрочемъ, вліяніе нѣмецкой литературы на народную литературу евреевъ простирается еще далѣе. Оно охватываетъ даже ходъ ея развитія и формы, въ которыя она вылилась. Еврейско-нѣмецкая народная литература возникаетъ ровно черезъ полвѣка послѣ нѣмецкой народной литературы, но созданныя ею «народныя книги» пользуются уже въ шестнадцатомъ вѣкѣ популярностью, которую сохраняли до сихъ поръ. Совершенно тождественный матеріалъ является въ обѣихъ этихъ народныхъ литературахъ, частью заимствованный изъ однихъ и тѣхъ же источниковъ и обработанный по одному и тому же образцу. Авторы въ обѣихъ литературахъ стремятся удовлетворить одни и тѣ же требованія публики, которая ищетъ забавнаго, возбуждающаго, трогательнаго и захватывающаго вниманіе. Стиль, построеніе и всѣ высшіе художественные законы стоятъ въ народной еврейско-нѣмецкой литературѣ также и еще болѣе на второмъ планѣ, чѣмъ

въ народной нѣмецкой. Въ числѣ писателей первое мѣсто занимаютъ тоже дамы, правда, не такого высокаго рода какъ Елизавета Лотарингская или Элеонора Шотландская, а жены и вдовы раввиновъ, учителей или канторовъ. Также и въ еврейско-нѣмецкой литературѣ нельзя, не испытывая стыда, сравнивать совершенно ничтожный самостоятельный ея вкладъ въ современные прозаическіе разсказы съ драгоцѣнными заимствованіями, сдѣланными ею изъ чужихъ сокровищницъ. Нѣмецко-народная литература можетъ указать по крайней мѣрѣ свой «Eulenspiegel». У еврейско-нѣмецкой литературы нѣтъ даже и такой, или хотя бы даже подобной, самостоятельной забавной повѣсти. Она была исключительно подражательною и, безъ сомнѣнія, не могла быть иною. Принявъ во вниманіе условія ея возникновенія и ея существованія, приходится смотрѣть съ удивленіемъ даже и на эту воспроизводительную дѣятельность, на это проникновеніе въ народный нѣмецкій сказочный міръ. Нѣмецкій Eulenspiegel былъ напечатанъ приблизительно въ 1500 году, а нѣмецко-еврейское его переложеніе въ 1600-мъ. Раньше и послѣ того вышли въ нѣмецко-еврейской обработкѣ «Семь мудрыхъ римскихъ мастеровъ», новое переложеніе «Двора короля Артуса», «Постоянная любовь Флора съ Бланшъ-Флеръ», «Повѣсть про рыцаря Загмунда и Магелону», «Вѣрная парижанка», «Исторія Фортуната съ мѣшкомъ и шапкой-невидимкой», «Про царя Октавіана», «Повѣсть о мужикѣ Грилѣ, розыскавшемъ украденный алмазъ», «Преціоза», «О достопочтенныхъ гражданахъ Лаллебургцахъ» и т. д. Такимъ образомъ еврейско-нѣмецкая литература воспользовалась почти всѣмъ матеріаломъ нѣмецкихъ народныхъ книжекъ.

Одновременно съ этимъ не оставалась въ пренебреженіи также и романтическая литература самого еврейскаго племени и разныхъ другихъ народовъ. «Нравоучительныя изреченія философовъ», переведенныя Харизи съ арабскаго на еврейскій языкъ, составленное Эммануиломъ въ стихахъ «Описаніе рая и ада», басни Берахіи о лисицахъ, басни Исаака Саголы, изданныя вмѣстѣ съ предшествовавшими *Авраамомъ бенъ Мататья* подъ заглавіемъ «Kuh-Buch» (1555), «Пробирный камень» Калонима, переведенный съ еврейскаго, «Новеллы Боккаччіо», переложенныя *Іосифомъ ванъ Маарсеномъ*, «Похожденія рыцаря Вово» съ итальянскаго и многіе другіе разсказы, заимствованные изъ романскихъ литературъ, были переложены на еврейско-нѣмецкій языкъ. *Элія Левита* (1507) перевелъ поэму Буово д'Антона, написанную октавами. Онъ говоритъ въ предисловіи, что хотѣлъ переложить на нѣмецкій языкъ («zu teutsch bringen») эту итальянскую

книгу («Welschbuch»). Переводъ этотъ изданъ подъ заглавіемъ «Baba-Buch».

Изъ иностранныхъ народныхъ книгъ пользовались особеннымъ вниманіемъ со стороны еврейско-нѣмецкой литературы «Эйленшпигель» и «Повѣсть о рыцарѣ Видувильтѣ при дворѣ короля Артуса». Первая изъ этихъ народныхъ книжекъ была напечатана Веньяминомъ бенъ Моисей изъ Таннгаузена въ 1600 году подъ заглавіемъ: «Wunderparlich un' seltzsame Historie Til Eulenspiegel's, eines Pauern son, pürtig aus dem land zu Braunschweig, neilich aus sachsischer Sprach auf gut hochteutsch vertolmetscht ser kurzweilig zu lesen. Itzund wieder frisch gesoten un' neigebacken». (Чудная и удивительная исторія Тиля Эйленшпигеля, мужицкаго сына, недавно переведенная съ саксонскаго языка на хорошій верхне-нѣмецкій языкъ, весьма интересная для чтенія, вновь вываренная и пропеченая). Этотъ же матеріалъ и впослѣдствіи обрабатывался неоднократно. Изъ вышедшаго въ Бреславлѣ изданія «Дивная исторія Эйленшпигеля, напечатанная въ томъ году, когда дорого было пиво», приведенъ здѣсь конецъ, гдѣ описывается завѣщаніе Эйленшпигеля и его кончина:

> «Wie Eile spigl krank wurd un' merkt das er sterben wird befehlt er seine Familie das man im nach sein taud ver brand wein heiser ver bei tragen sol vileicht mecht er vun braud wein geruch wider lebendig wern. Auch sol man im nicht waschen unterm arm den er is sehr kizlig. Un' soln im begraben neben musikanten das er imer vergnigt sol bleiben. Oder neben kleine kinder das er sie ales abgaulen (abbetteln) kan auch gehern kinder un' narn zusamen. Un' auf sein leichen stein soln si mahlen eine eil un' ein spigl. Nach diesen sagt er zu seine Familie adie welt un' lebt wol meine Freunde» *.

Сказанія про дворъ короля Артуса, которыя, какъ извѣстно, уже въ концѣ тринадцатаго вѣка въ еврейскомъ переводѣ проникли въ ново-

* Когда Эйленшпигель заболѣлъ и увидѣлъ, что помретъ, то приказалъ своему семейству, чтобы послѣ смерти пронесли его мимо кабаковъ, такъ какъ отъ запаха водки онъ еще, можетъ быть, оживетъ. Когда станутъ обмывать его тѣло, такъ не должны мыть подъ мышками, потому что онъ очень боится щекотки. Похоронить себя онъ велѣлъ возлѣ музыкантовъ, чтобы ему было всегда весело. Можно похоронить его также и возлѣ маленькихъ дѣтей, чтобы онъ могъ отъ нихъ все выклянчить. Къ тому же дѣтямъ и дуракамъ прилично быть вмѣстѣ. А на своемъ надгробномъ камнѣ велѣлъ изобразить сову (eil) и зеркало (spigl). Сдѣлавъ эти распоряженія, онъ сказалъ своей семьѣ: «Прощай, весь міръ, и живите благополучно, пріятели!».

еврейскую литературу, обрабатывались, повидимому, и въ послѣдующихъ еврейско-нѣмецкихъ переложеніяхъ съ еврейскаго, а во всякомъ случаѣ не съ нѣмецкаго оригинала. Одно изъ такихъ позднѣйшихъ переложеній въ стихахъ вышло изъ-подъ пера библейскаго переводчика Іоселя Витценгаузена (1683). Оно вводитъ насъ одновременно также и въ область еврейско-нѣмецкой поэзіи, въ которой предшественниками его являются Библіи въ стихахъ. Приведемъ конецъ этого поэтическаго переложенія, въ которомъ слишкомъ строгій судья усмотрѣлъ «всю дерзость еврейскаго рѣенача-проходимца»:

1.

Als zog König Sigale wider zurück
Mit sein Weib und Tochter und Maiden
Sie wünscht ihn noch gross Glück
Liessen ihn nit gern von sich scheiden,
Sie bitten ihr Schnur, die schöne Rel (Lorel)
Dass sie nit sollt' vermeiden
Allzeit zu lassen wissen ihr Gesund
Also zogen sie hin zu derselbig' Stund.

2.

Da nun der alt' König zu Grab war kommen
Gar in grossen Ehren
Er hat ein ehrlichen Tod genommen
Wie er's hot thun begehren,
Ich bin drum da am Letzten kommen
Und hab von Tod lassen hören
Dass Ittlicher soll sich bedenken
Und sein Herz zum Tod thun lenken.

3.

Da hat das Buch ein End
Das thu ich euch zu wissen,
Dess freuen sich meine Händ
Die sich darauf haben geflissen
Das uns Gott Maschiach seud
Und soll uns Sechus Owos geniessen.

4.

Bald in unseren Tagen
Drauf wöll'n wir Amen sage

Amen es wer wahr
Heuer oder über ein Jahr! *

Это поэтическое переложеніе древне-французскаго народнаго романа относится, впрочемъ, уже ко времени упадка. Въ первой же половинѣ еврейско-нѣмецкаго литературнаго періода народная поэзія тоже не была чуждою въ шатрахъ Израиля. Однако, сохранилось много пѣсенъ, сложенныхъ даже въ шестнадцатомъ и семнадцатомъ вѣкахъ, въ которыхъ основной жалобный меланхолическій тонъ соотвѣтствуетъ характеру племени, сложившему эти народныя пѣсни. Не только крестьянинъ за сохой,

1.

* Когда король Сигале возвращался назадъ
Съ женой, дочерью и фрейлинами,
Она пожелала ему еще всякаго благополучія,
Неохотно они съ нимъ разстались.
Они на прощанье подарили ей бусы, чтобы прекрасная Лорелей
Не упускала никогда случая
Всегда увѣдомлять о своемъ здоровьѣ.
Такъ удалились они въ этотъ самый часъ.

2.

И когда старый король умеръ,
Его похоронили съ большими почестями.
Онъ умеръ честной смертью
Какъ этого желалъ, потому и я пришелъ теперь къ концу
И объявилъ о смерти,
Чтобы каждый одумался
И направилъ къ ней сердечные помыслы.

3.

Тутъ книгѣ и конецъ,
Объ этомъ васъ извѣщаю,
Этому радуются мои руки.
Прилежно старавшіяся.
Да ниспошлетъ намъ Богъ «Maschiach'a»
И да воспользуемся мы «Sechus Owos» (заслугой предковъ).

4.

Вскорѣ въ наши дни
На это скажемъ мы аминь,
Аминь, да сбудется это
Теперь или черезъ годъ.

монахъ и ландскнехтъ, ремесленникъ и паломникъ, молодой парень и дѣвушка—открывали другъ другу сердечныя свои тайны въ пѣсняхъ, часто изумительныхъ по своей задушевности, но также и еврей въ тѣсномъ гетто пѣлъ народную свою пѣсню. Если она не звучала весело, то въ этомъ виноваты были скорѣе тѣ, кто заставлялъ евреевъ издавать такіе жалобные стоны, чѣмъ сами евреи, выражавшіе ими свою скорбь и страданія. Одна изъ самыхъ старинныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ особенно невеселыхъ еврейскихъ народныхъ пѣсенъ сложена про осаду Магдебурга въ 1535-мъ году:

1. Meideburg halt dich feste, du wol gebauwetes hus, dir kume vil fraumde geste, die weln dich treibe aus.

2. Die gest, die do kumn, die sein eitel Maunchen un Pfafenknecht, hiluf du reicher got von himel, mach ale sachen gerecht.

3. Zu Meideburg uf der bricken, da liegen drei hindlein, sie bilen sich obent und morgen, sie lossen keinim Spanier nit ein.

4. Zu Meideburg unter dem marke, dar stet ein eiser man, wil Kaisur Karul in beschauen, ale seine Spanier muz er sezen daran.

5. Zu Meideburg uf dem rothaus, da stet sich ein goldner tisch, wil Kaisur Karul darauf essen, muz er selbert tragen die fisch.

6. Zu Meideburg uf dem rothaus, da ligt ein kartenspiel, die vun Niren burg habn es gemauscht, al die Hansstet sein mit im spil.

6. Zu Meideburg uf dem rothaus ligt ein fesslein mit wein, wil Kaisur Karul darauz trinkin, er muz sebst der schenke sein.

7. Zu Meideburg uf den maueren, da stet ein junkfraulein, es wint sich ale obent und morgin vun violin drei krenzelein.

8. Das eine hert herzog Moriz, das ander seiner elichen gemal, das drit hert herzog Jurgen fun Meklenborg, er hat ale zeit das best getan *.

---

* 1. Мейдебургъ, держись крѣпко, ты прочно построенный домъ, идутъ къ тебѣ много чужихъ гостей; они хотятъ выгнать хозяевъ изъ дому.

2. Гости эти, это все слуги монаховъ да поповъ; помоги намъ Всевышній, сдѣлай, чтобъ все было праведно.

3. Въ Мейдебургѣ на мосту лежатъ три собачки, онѣ лаютъ вечеромъ и утромъ и не впускаютъ ни одного испанца.

4. Въ Мейдебургѣ за рынкомъ стоитъ желѣзный человѣкъ; если императоръ Карлъ хочетъ на него поглядѣть, онъ долженъ будетъ пожертвовать всѣми своими испанцами.

5. Въ Мейдебургѣ въ ратушѣ стоитъ золотой столъ; если императоръ Карлъ хочетъ на немъ откушать, онъ долженъ самъ подать на столъ рыбу.

6. Въ Мейдебургѣ въ ратушѣ лежитъ колода картъ. Она сдѣлана въ Нюренбергѣ и въ нее играютъ всѣ Ганзейцы. Въ Мейдебургѣ въ ратушѣ лежитъ боче-

Основное патріотическое настроеніе этой народной пѣсни не должно казаться удивительнымъ даже и для тогдашняго времени. Патріотизмъ былъ не чуждъ еврейской литературы въ Германіи въ такой же степени, какъ и литературы нѣмецкой. Вѣрноподданническое чувство пользуется и въ еврейско-нѣмецкой литературѣ всѣми подходящими случаями, чтобы, по поводу празднествъ, торжествъ и т. п., высказаться въ соотвѣтственныхъ поэтическихъ произведеніяхъ, написанныхъ по большей части одновременно на нѣмецкомъ и на еврейскомъ языкахъ. Поэтическое ихъ достоинство сплошь и рядомъ значительно ниже той мѣрки, которую, по извѣстному изреченію поэта, можно было бы требовать отъ такого рода поэтическихъ произведеній.

Большинство еврейско-нѣмецкихъ пѣсенъ естественно принадлежитъ къ «скорбнымъ пѣснямъ». Рядомъ съ ними встрѣчаются, однако, во множествѣ «прекрасныя», «забавныя» и «хорошенькія» баллады и пѣсни, сложенныя неизвѣстно кѣмъ, навѣянныя вѣками, настоящія народныя пѣсни, съ опредѣленными, популярными напѣвами. Изъ нихъ свѣтскія пѣсни слѣдовали большей частью мелодіи изъ «Книги Баба», а пѣсни духовнаго содержанія напѣву «Книги Самуила».

И въ тѣхъ и другихъ выражалась вся глубина благочестиваго чувства и непреодолимой надежды на Бога, переживающей всѣ житейскія бури. Поэты, слагавшіе эти пѣсни, по всѣмъ вѣроятіямъ, были одновременно пѣвцами и музыкантами (Lezonim), странствовавшими всюду и распѣвавшими свою модную пѣсню вездѣ, гдѣ находили щедрыхъ слушателей.

Въ поводахъ къ сложенію такихъ пѣсенъ, разумѣется, никогда не было недостатка. Великія народныя бѣдствія, какъ, напр., большіе пожары, преслѣдованія, которымъ подвергались евреи, изгнаніе ихъ изъ той или другой страны—представляли для этого богатый матеріалъ. Болѣе пріятными мотивами служили праздники *Ханука* и *Пуримъ*, свадьбы и другія семейныя празднества. Изъ числа историческихъ «скорбныхъ пѣсенъ» особенно выдается франкфуртская «Vinzlied» изъ 103 строфъ, по восьми стиховъ въ каждой. Кромѣ нея славились: «Шведская пѣсня», сложенная по по-

---

мокъ вина, если императоръ Карлъ хочетъ изъ него выпить, ему придется наливать самому.

7. Въ Мейдебургѣ на стѣнахъ стоитъ молодая дѣвица, она вьетъ себѣ утромъ и вечеромъ три вѣнка изъ фіалокъ.

8. Одинъ вѣнокъ принадлежитъ герцогу Морицу, другой его законной супругѣ, а третій герцогу Юргену мекленбургскому, который всегда поступалъ какъ лучше.

воду осады Праги шведами, «Радостно-хвалебный гимнъ въ честь Іосифа I», гимнъ въ честь Торы, пѣснь объ игрѣ, гимнъ про Адама и Еву и многочисленные субботніе гимны, торжествовавшіе начало и конецъ Господняго дня. Немногія еврейскія стихотворныя произведенія того времени появлялись большею частью вмѣстѣ съ тѣмъ и въ нѣмецкомъ переводѣ, въ которомъ были извѣстнѣе чѣмъ въ подлинникѣ. Такъ, между прочимъ, извѣстный «Споръ между виномъ и водою», въ которомъ оба напитка стараются доказать свое преимущество библейскими текстами. Авторомъ этой пѣсни, написанной по напѣву «Дитриха Бернскаго», былъ Эліа Лоанцъ изъ Франкфурта-на-Майнѣ. «Споръ между Ханукой и праздниками», «Похвальное слово табаку», «Прекрасная загадка на шахматы», — существуютъ одновременно и на еврейскомъ и на нѣмецкомъ языкѣ. Особенно любимымъ родомъ пѣсенъ были свадебныя, которыя пѣлись обыкновенно въ «штирійскомъ» напѣвѣ, такъ называемымъ маршалькомъ, игравшимъ у евреевъ роль «веселаго человѣка» или «шута» и въ поэтической своей рѣчи смѣшивавшимъ шутку и серьезное дѣло, радость и слезы въ одинъ пестрый калейдоскопъ, въ которомъ онъ показывалъ новобрачнымъ здѣшнюю жизнь и превратности земныхъ судебъ.

Этотъ «веселый человѣкъ» игралъ важную роль также и въ еврейсконѣмецкихъ сценическихъ произведеніяхъ. Въ еврейско-нѣмецкой литературѣ можно указать на нѣсколько комедій, представлявшихъ собою почти исключительно лишь маскарадные водевили для праздника Пурима. Въ старѣйшей изъ этихъ комедій «Mechirath Ioseph» (Продажа Іосифа, 1710, въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ) извѣстное библейское повѣствованіе обработано совершенно въ формѣ и въ стилѣ нѣмецкой арлекинады. Главнымъ дѣйствующимъ лицомъ является тоже и здѣсь арлекинъ «Pickelhäring», въ данномъ случаѣ слуга и совѣтникъ Потифара. Все въ совокупности не обладаетъ никакими драматическими или же поэтическими достоинствами и преисполнено нескромностями въ такой же степени, какъ и тогдашняя нѣмецкая арлекинада. Комедія эта, однако, весьма характеристична для своего времени и для своей публики, которую, безъ сомнѣнія, очень забавляла. Рѣшительная сцена между Іосифомъ и Зелихой, женой Потифара, оказывается, однако, весьма скромной, представляя такимъ образомъ неожиданный контрастъ съ общимъ характеромъ пьесы. Она открывается длиннымъ монологомъ, въ которомъ Зелиха трогательно высказываетъ муки терзающей ее любви. Затѣмъ входитъ Іосифъ и Зелиха привѣтствуетъ его слѣдующими словами:

Er soll willkommen sein
Der liebster Diener Iosef mein.
Ich bitt du sollst mir mein Bitt gewähren,
Welche ich schon oftermal hab thun von dir begehren,
Indem ich dich lieb in allen Stücken.
Werf auf mir deine Liebes Blicken
Und sei nit so tyrannisch und unerbärmlich gegen mir.
Seh, was vor Schwachheit ich hab über dir.
Denn ich trag zu dir solche Inclinazion,
Drum bitt, du wollst mein Willen thon.

(Sagt *Iosef*):

In allem bin ich der Frau Dienst verobligirt.
Allein in diesem lassen sie mich ohngemolestirt
So sie solches führt in ihrem sinn
Gibt ja mehr dergleichen als ich bin.
Wie soll ich mich unterstehn,
Uber ganz meinem Herrns Gebot zu gehn.
Denn mein Herr hat mir sein ganzes Haus unter Commando gestellt.
Aber die gnädige Frau ausgenommen gemeldt.
Zu dem wärs ihr ein groszer Affrunt.
Hiermit Adieu! Sie bleiben gesund!

(Sagt *Selicha*):

Ach, ihr Himmel, was soll ich nun anfangen?
Ich kann unmöglich bei ihm was erlangen.
Mein guter Pickelhering, hör mich an,
Und gib mir ein Raht, wie ich's vollführen kann.
Denn es is kein ander Mittel, ich musz sterben,
Wenn ich seine Lieb nit kann genieszen und erwerben.
Ich will dir Geld und Gut genug schenken
Und dir's mein Lebetag gedenken *.

---

* Привѣтствую его,
Возлюбленнаго служителя моего.
Прошу, чтобы ты исполнилъ то,
Чего кромѣ тебя не можетъ исполнить никто.
Я давно ужъ тебѣ говорила, что никого такъ сильно еще не любила.
На меня со страстью нѣжною взгляни.
Слабость женскую во мнѣ ты извини.
Пусть любовь ко мнѣ въ твою проникнетъ груди
И тираномъ ты безжалостнымъ не будь...
Я къ тебѣ такое чувствую стремленье,
Что прошу исполнить мое повелѣнье!

Пьеса эта исполнялась, какъ увѣряютъ, странствовавшими «еврейскими студентами» (Bachurim) изъ Гамбурга и Праги и отличалась богатствомъ декорацій, сценическихъ машинъ и т. п. театральныхъ эффектовъ. Устная традиція утверждаетъ, будто авторомъ этой пьесы былъ, вѣроятно, *Берманъ* изъ Лимбурга. Другою пьесой въ томъ же родѣ было представленіе Агасфера («Ahasferusspiel»). Она была, по всѣмъ вѣроятіямъ, еще непристойнѣе «Продажи Іосифа», такъ какъ старѣйшины франкфуртской общины запретили исполнять ее на сценѣ и приказали сжечь отпечатанные экземпляры. Во всѣхъ отношеніяхъ выше стояла, вѣроятно, третья пьеса: «*Acta Esther mit Achaschwerosch*» (Акты Эсѳири съ Агасферомъ), отпечатанная въ 1710 году въ Прагѣ, гдѣ она зачастую исполнялась учениками знаменитаго Давида Оппенгеймера «на настоящемъ театрѣ, съ трубами и другими музыкальными инструментами». Въ числѣ подобныхъ же праздничныхъ водевилей упоминаются также: «Представленіе про короля Давида и Голіаѳа» и «Завѣщаніе и смерть Амана».

Отъ этихъ фарсовъ недалеко уже до многочисленныхъ «Травниковъ», «Лѣчебниковъ», «Сонниковъ» и «Оракуловъ» на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ. Произведенія эти находятся уже за предѣлами настоящей литера-

---

(Говоритъ *Іосифъ*):

Во всемъ обязанъ вамъ я подчиняться,
Сударыня, но въ этомъ не могу!
Простите вашего покорнаго слугу...
Къ другому бъ лучше вамъ за этимъ обращаться.
Хозяинъ мнѣ препоручилъ весь домъ,
За исключеньемъ только лишь единымъ—
Особы вашей. Неужели зломъ
Отвѣчу на добро? Надъ нашимъ господиномъ
Грѣшно мнѣ было бъ насмѣяться...
Затѣмъ, счастливо оставаться!

(Говоритъ *Зелиха*):

О небо, что теперь начать.
Я вижу мнѣ никакъ его не уломать!
Мнѣ пособить лишь можешь ты одинъ,
Любезнѣйшій мой арлекинъ!
Мнѣ выбора иного больше нѣтъ
Какъ умереть, или его любовью насладиться.
Подай же добрый мнѣ совѣтъ,
Быть можетъ, онъ мнѣ пригодится.
Тогда тебя я награжу
И во всю жизнь не позабуду.

туры, въ которой, однако, остались пока еще не упомянутыми различныя направленія, задающіяся болѣе высокими цѣлями. Одно изъ этихъ направленій оказывается даже существенно важнымъ для всей вообще нѣмецко-еврейской литературы и налагаетъ свою печать почти на всѣ ея произведенія. Это полемическое направленіе. Изъ многихъ исключительно полемическихъ произведеній первое мѣсто занимаетъ еврейско-нѣмецкое «Nizzachon», а именно «Еврейскій Теріакъ» *Соломона Цеви Оффенгаузена* (1615), возраженіе на книгу «Снятая еврейская змѣиная кожа», написанную Самуиломъ-Фр. Бренцомъ, евреемъ, перешедшимъ въ христіанскую вѣру. Оффенгаузенъ знакомъ также и съ нѣмецкой литературой и утверждаетъ, будто написалъ также и на литературномъ нѣмецкомъ языкѣ возраженіе противъ упомянутой книги, враждебной еврейству. Защищая родную свою вѣру, Оффенгаузенъ обнаруживаетъ знаніе и умъ, но не выказываетъ особеннаго таланта и, главнымъ образомъ, литературнаго вкуса. Возраженіе это было переведено на латинскій языкъ *Іоанномъ Вюльферомъ*, снабжено примѣчаніями и затѣмъ (1680) издано въ одномъ томѣ съ книгою Бренца. Здѣсь уже упоминалось о глоссахъ рабби Аншеля, служившихъ также для полемическихъ цѣлей.

Болѣе мирнымъ и чисто-научнымъ цѣлямъ служили различные другіе глоссаріи на нѣсколькихъ языкахъ, имѣющіе важное значеніе для ознакомленія съ еврейско-нѣмецкимъ жаргономъ въ первомъ періодѣ его развитія. Къ такимъ глоссаріямъ принадлежатъ: «Малый Арухъ», изданный еще въ пятнадцатомъ вѣкѣ, въ которомъ арабскія, новогреческія и испанскія объясненія, приведенныя въ прежнемъ изданіи, дополняются или замѣщаются объясненіями на еврейско-нѣмецкомъ языкѣ; затѣмъ, Номенклаторъ Эліи Левиты «Schemoth Debarim», въ которомъ сопоставлены нѣкоторыя однозначущія выраженія въ еврейско-нѣмецкомъ и чисто-нѣмецкомъ текстѣ (послѣдній заимствованъ у Павла Фагіуса) и «Tischbi» того же Эліи Левиты со многими переводами халдейскихъ и талмудическихъ поговорокъ на итальянскій и еврейско-нѣмецкій языки. Рядомъ съ этими словарями существовали также глоссаріи на трехъ и четырехъ языкахъ. Къ знаменитѣйшимъ изъ нихъ принадлежитъ «Makre Dardeke» (Учитель Дѣтей), въ которомъ слова имѣются въ переводѣ на пять языковъ, въ томъ числѣ и на еврейско-нѣмецкій жаргонъ. Позднѣйшіе глоссаріи представляютъ собою въ большинствѣ случаевъ подражанія предшествовавшимъ, такъ какъ плагіатъ въ еврейско-нѣмецкой литературѣ вообще игралъ весьма видную

роль *. Въ восемнадцатомъ вѣкѣ написана была также и грамматика на нѣмецко-еврейскомъ языкѣ сперва *Александромъ Зюсскиндомъ* (1718) въ Кетенѣ, а потомъ и другими авторами съ такимъ же недостаточнымъ знаніемъ предмета.

Около того же времени начинають популяризовать на еврейско-нѣмецкомъ жаргонѣ для кружка читателей, употребляющихъ этотъ жаргонъ, также и свѣтскія науки. Первое мѣсто среди такихъ популяризацій, разумѣется, занимаютъ сочиненія по астрономіи, математикѣ и географіи. *Герсонъ бенъ Эліезеръ* изъ Варшавы издалъ описаніе путешествій, которое было публично сожжено іезуитами въ Варшавѣ, но тѣмъ не менѣе впослѣдствіи было отпечатано въ Польшѣ въ нѣсколькихъ изданіяхъ. *Мардохай бенъ Іесайя Литтесъ и Моисей бенъ Израиль Поргесъ* написали путеводители по Святой Землѣ. *Саббатай Бассъ* составилъ еврейско-нѣмецкое руководство для дѣловыхъ людей съ почтовымъ дорожникомъ. Многіе другіе авторы занимались разрѣшеніемъ математическихъ и астрономическихъ задачъ или же старались сдѣлать доступными для болѣе обширныхъ кружковъ результаты, добытые медициной и естествовѣдѣніемъ. Понятно, что ни одно изъ этихъ произведеній не имѣло самостоятельнаго научнаго значенія. Они были важны лишь въ томъ отношеніи, что распространяли общеполезныя свѣдѣнія среди такихъ слоевъ народа, къ которымъ свѣдѣнія эти въ противномъ случаѣ наврядъ-ли могли бы тогда проникнуть.

Не слѣдуетъ упускать изъ виду того весьма характернаго факта, что въ еврейско-нѣмецкой литературѣ, которая, какъ уже неоднократно упомянуто, преимущественно предназначалась для женщинъ, сами женщины принимали весьма выдающееся участіе. Начиная отъ г-жи Литте до семнадцатаго и даже восемнадцатаго столѣтія встрѣчается много женщинъ писательницъ, переводчицъ и поэтессъ. О нѣкоторыхъ изъ нихъ уже упомянуто. Кромѣ того заслуживаютъ вниманія: поэтесса *Таубе Панъ* изъ Праги, *Ханна Кацъ*, написавшая даже «Deraschah», *Белла Гурвицъ*, написавшая «Исторію дома Давидова» и затѣмъ вмѣстѣ съ *Рахилью Раустицъ* написавшая «Исторію поселенія евреевъ въ Прагѣ». Въ заключеніе упомянемъ еще о *Глюкель Гамель* изъ Гамбурга, превосходя-

* Извѣстно, что передѣлка сочиненій предшественниковъ встарину не считалась плагіатомъ. *Ред.*

щей всѣхъ своихъ предшественницъ. Послѣ нея осталось еще въ рукописи обширное историческое сочиненіе о современной ей эпохѣ.

Еврейско-нѣмецкая литература не заканчивается этимъ періодомъ. Она, по крайней мѣрѣ въ славянскихъ земляхъ, пускаетъ свои отпрыски также и въ слѣдующій періодъ, не принимая при этомъ, однако, новыхъ образовъ и формъ *. Эта скудная и бѣдная письменность ограничена, слѣдовательно, лишь небольшими тѣсными рамками, въ которыхъ заключаются, однако, всѣ существенныя направленія общей литературы. Даже и среди этихъ тѣсныхъ рамокъ чувствуется вліяніе человѣческаго духа, стремящагося къ познанію высшаго.

Изслѣдованія христіанъ въ еврейской наукѣ.

Тотъ, кто внимательно слѣдилъ за направленіями умственнаго развитія во времена Возрожденія, Гуманизма и Реформаціи, знаетъ, какое важное значеніе придавалось тогда знакомству съ еврейской наукой. Засыпанные источники эллинской и еврейской древности были снова отрыты и знакомство съ Библіей цѣнилось также высоко или даже выше знакомства съ Гомеромъ и Платономъ. Понятно, что направленіе этого умственнаго движенія служило прежде всего богословской наукѣ. Лишь послѣ того, какъ изученіе еврейскаго языка было включено въ программу университетскихъ наукъ, оно постепенно освободилось отъ узъ, которыя налагало на него богословіе. Выдающіеся ученые стали заниматься тогда еврейскимъ языкомъ ради него самого. Первоначально занимались еврейской наукой въ Италіи, главнымъ образомъ ради Каббалы, а въ Германіи преимущественно ради лучшаго ознакомленія съ Библіей, но въ семнадцатомъ вѣкѣ произошелъ переломъ, давшій этимъ изслѣдованіямъ существенно литературное направленіе.

До тѣхъ поръ, пока «hebraica veritas» (еврейская истина) должна была служить исключительно богословскимъ цѣлямъ и пока она изучалась именно только ради этихъ цѣлей, еврейская литература не почерпала изъ этого изученія никакой или почти никакой пользы. Раввины и каббалисты, ознакомившіе Рейхлина, Пико дель Мирандоло и Эгидіо Витербо, Видманштедта, Себастіана Мюнстера и Павла Фагія съ грамматикой еврейскаго языка и тайнами Каббалы, выучились также и въ свою очередь кое-чему

* Самоновѣйшія произведенія на жаргонѣ принимаютъ, болѣе или менѣе удачно, почти всѣ формы современной народной литературы. *Ред.*

отъ этихъ ученыхъ, но полученные чрезъ ихъ посредство импульсы были слишкомъ слабы, чтобъ оказать сколько нибудь замѣтное вліяніе на развитіе еврейской литературы. Вмѣстѣ съ тѣмъ знанія, пріобрѣтенныя изъ еврейской науки, не смотря на все усердіе учащихся, рѣдко переходили предѣлы извѣстнаго дилетантизма, который главнымъ образомъ интересовался эпитетомъ «трехъязычнаго» (trilinguis) и охотно хвастался стихами и письмами на еврейскомъ языкѣ.

Существенно иной и совершенно научный характеръ приняли эти изслѣдованія съ появленіемъ въ Базелѣ Іоанна Буксторфа (1564—1629). Найдя, что для изученія истиннаго смысла языка недостаточно знать одинъ только грамматическій языкъ, онъ обратился къ пособію литературы и съ помощью еврейскихъ ученыхъ ознакомился съ Массорой, Талмудомъ и Таргумами. Для такихъ изслѣдованій ему необходимо было основательное знакомство съ еврейской литературой. Онъ вступилъ поэтому въ переписку съ еврейскими учеными въ Германіи, Италіи и Турціи, съ помощью которыхъ завелъ у себя обширную библіотеку. Сынъ его Іоаннъ Буксторфъ II (1599—1664) слѣдовалъ по стопамъ своего отца и превзошелъ его въ познаніи еврейской науки. Сынъ Буксторфа II, Іоаннъ Буксторфъ III (1645—1714), посвящалъ также особенное вниманіе еврейской литературѣ. Такимъ образомъ семья Буксторфовъ проложила путь къ изученію еврейской литературы христіанскими учеными и сдѣлалась сама авторитетомъ въ этой отрасли знанія. Импульсы, исходившіе изъ Базеля, принесли большую пользу не только въ этомъ отношеніи, но и вслѣдствіе вліянія своего на еврейскіе кружки. Въ Германіи, Швейцаріи, Голландіи, Франціи и Италіи ученые, обратившіеся къ еврейской наукѣ, не всѣ задавались богословскими стремленіями. Не у всѣхъ также замѣчалось злостное направленіе, враждебное евреямъ. Многіе старались, напротивъ того, словесно и письменно бороться съ предразсудками, повсемѣстно царствовавшими тогда противъ евреевъ и всего еврейскаго, въ томъ числѣ и противъ раввинской литературы. Правда, что большинство не могло вполнѣ освободиться отъ властвовавшихъ тогда предразсудковъ и въ такомъ духѣ успѣло высказаться въ своихъ произведеніяхъ, относящихся до еврейской литературы.

Буксторфъ I издалъ знаменитую раввинскую Библію, а также написалъ «Synagoga Judaica», въ которой изображаются обычаи еврейскихъ синагогъ; онъ же написалъ еврейскій словарь, грамматику и составилъ раввинскую библіотеку «Bibliotheca Rabbinica». Онъ и его сынъ, издавшій это послѣднее сочиненіе, а также конкорданцію (Concordanz) и пе-

реведшій съ еврейскаго языка нѣкоторыя произведенія, поддерживали съ еврейскимъ ученымъ въ Константинополѣ Іаковомъ Романомъ оживленную переписку, которая была, вѣроятно, ведена съ обѣихъ сторонъ на еврейскомъ языкѣ *. Іаковъ Романъ, владѣвшій самъ нѣсколькими языками и намѣревавшійся перевести старинныя еврейскія религіозно-философскія произведенія, доставилъ богатый матеріалъ для этой «Библіотеки», представлявшій собою алфавитный списокъ заглавій еврейскихъ книгъ.

Естественно, что въ грамматическомъ и лексикологическомъ отношеніи оба Буксторфа стоятъ, если можно такъ выразиться, на плечахъ Натана бенъ Іехіеля и Левиты. «Малый Арухъ», который они, подобно Себастіану Мюнстеру, считали, вѣроятно, Большимъ, служилъ для нихъ путеводною нитью. Если онъ нерѣдко вводилъ ихъ въ заблужденіе, то это представляется весьма понятнымъ, принявъ во вниманіе ограниченность ихъ учителей и недостаточность пособій, которыми они могли пользоваться. Это нисколько не умаляетъ безсмертныхъ заслугъ Буксторфовъ. Они первые ознакомились со всею еврейской письменностью, поскольку она въ то время вообще могла быть доступна не-еврею. Они указали также изслѣдованіямъ по еврейскому языку два направленія, по которымъ изслѣдованія эти съ тѣхъ поръ должны были идти: именно грамматическое и литературное.

Въ продолженіи цѣлаго столѣтія (съ 1680 по 1740) обнаруживается по обѣимъ этимъ отраслямъ еврейской литературы необычайная дѣятельность. Съ тѣхъ поръ какъ великій голландскій филологъ Іосифъ Скалигеръ рекомендовалъ изученіе еврейскаго языка и раввинской письменности, ознакомленіе съ ними считалось необходимымъ въ ученыхъ кружкахъ. Протестантскіе богословы писали еврейскіе стихи. Ученые университетскіе профессора знакомились чрезъ посредство странствующихъ польскихъ евреевъ съ ново-еврейской литературой и, по примѣру Себастіана Мюнстера, становились одновременно и учителями и учениками. Даже женщины занимались изученіемъ еврейскаго языка. Шведская королева Христина и дѣвица Анна Марія Шурманъ (слывшая, впрочемъ, чудомъ учености) обѣ писали на еврейскомъ языкѣ. Въ ученой своей перепискѣ съ англичанкой Доротеей Муръ, Анна Марія цитировала даже раввинскіе комментаріи Раши и ибнъ Эзры.

При такихъ обстоятельствахъ было нисколько не удивительно, если

* Переписка эта велась дѣйствительно на еврейскомъ языкѣ и недавно ла издана Кайзерлингомъ въ Revue des études juives. *Ред.*

Яковъ Эбертъ (1615) переложилъ Евангеліе на еврейскій языкъ въ эпиграмматической формѣ, а его сынъ *Теодоръ Эбертъ* (1678) написалъ еврейскую метрику, а также писалъ стихи на библейскомъ языкѣ. Г. Лейшнеръ въ свою очередь перевелъ лучшіе протестантскіе гимны на еврейскій языкъ стихами.

Въ то время, какъ всѣ эти попытки не выходятъ изъ рамокъ дилетантизма, характернаго для гуманистическаго періода, экзегетическія, историческія и литературно-историческія изслѣдованія ученыхъ, шедшихъ по стезѣ Буксторфовъ, охватывали съ филологической точностью и съ обстоятельнымъ знаніемъ предмета всю еврейскую письменность. Христіанскіе ученые изслѣдовали и обработали прежде всего грамматику библейскаго и раввинскаго нарѣчій, а затѣмъ лексикографію обоихъ этихъ нарѣчій, занялись переводами важнѣйшихъ трактатовъ Мишны, Талмуда и древнѣйшихъ ново-еврейскихъ произведеній, ознакомились съ Массорой и съ Таргумомъ, выработали введенія въ еврейскую науку права, въ исторію и археологію евреевъ, изучили географію Палестины, еврейское богословіе, библіографію еврейской литературы. Они ознакомились также съ ученіемъ и письменностью самаритянъ и караимовъ.

Лексикографія ново-еврейскаго и арамейскаго языковъ была съ замѣчательнымъ остроуміемъ обработана уже Іоанномъ Буксторфомъ II, который перевелъ также на латинскій языкъ философскія сочиненія Маймуни и Іегуды Галеви. Послѣ него работали въ томъ же направленіи *Андрей Зеннертъ* (1666), дополнившій и продолжавшій грамматическіе и лексикографическіе труды Буксторфа, *Кристофъ Целларіусъ*, разработавшій грамматику арамейскаго языка, *И. А. Данцъ* (1699), *Адріанъ Реландъ* (1702) и мн. др. Болѣе всего старались христіанскіе ученые проникнуть въ «море Талмуда» и посредствомъ переводовъ, извлеченій и т. п. сдѣлать содержаніе его общедоступнымъ. Многіе выдающіеся ученые трудились надъ этимъ, но никто изъ нихъ не могъ похвалиться особеннымъ успѣхомъ до тѣхъ поръ, пока *Вильгельмъ Суренгайсъ* (1698) изъ Амстердама, воспользовавшійся трудомъ Іакова Абенданы, далъ полный и въ своемъ родѣ превосходный переводъ всей Мишны съ комментаріями Маймуни и Обадіи Бертиноро на латинскій языкъ. Суренгайсъ былъ знатокомъ и восторженнымъ почитателемъ раввинской литературы. Посвящая свой трудъ Козимо Медичи, онъ высказываетъ убѣжденіе въ томъ, что сохраненное въ Мишнѣ словесное преданіе не уступаетъ по своему значенію и важности письменному преданію и что поэтому христіанскіе богословы должны изучать

Мишну и Талмудъ съ такимъ же усердіемъ какъ и Библію. «Тотъ, кто хочетъ быть истиннымъ и достойнымъ ученикомъ Христовымъ, — говоритъ Суренгайсъ,—долженъ предварительно въ точности ознакомиться съ еврейскимъ языкомъ и еврейской культурой. Ему надо сперва быть ученикомъ Моисеевымъ, а затѣмъ уже обратиться къ апостоламъ, дабы онъ могъ съ помощью Библіи и Пророковъ доказать, что Іисусъ—истинный Мессія!» Несмотря на это богословское стремленіе, Суренгайсъ былъ теплымъ заступникомъ притѣсненныхъ евреевъ и ревностнымъ защитникомъ ихъ правъ. Онъ задался цѣлью сдѣлать въ извлеченіи и переводахъ общедоступною всю раввинскую письменность, но не въ состояніи былъ выполнить свое намѣреніе.

Въ числѣ переводчиковъ необходимо привести также *Іоанна Кокцеюса* (1669), *Константина л'Амперера* (1648), который перевелъ между прочимъ путешествіе Веніамина Тудельскаго, *А. Генціуса* (1667), переводчика исторической хроники Ибнъ Верги, *Вильгельма-Генриха Фоорста* (1644), который перевелъ книгу Ганза «Zemach David», *Эдуарда Покока* (1604—1691), который, кромѣ экзегетическихъ комментаріевъ къ Пророкамъ, въ первый разъ обнародовалъ въ своей «Porta Mosis» введеніе въ написанный Маймуни на арабскомъ языкѣ комментарій къ Мишнѣ и нѣкоторые части этого комментарія съ переводомъ ихъ на латинскій языкъ. Во время путешествій своихъ на Востокъ онъ собралъ также для оксфордской библіотеки драгоцѣннѣйшія еврейскія рукописи. Замѣчательны также: *Іоаннъ Лейтфутъ* (1675), котораго «Horae hebraicae et talmudicae» доставили драгоцѣнный матеріалъ къ познанію раввинской литературы, *Іоаннъ Лейсденъ* (1699), который перевелъ нѣсколько комментаріевъ Давида Кимхи и обрабатывалъ еврейскую лексикографію, *Антонъ Гульзіусъ* (1685), который велъ ученый диспутъ съ Іаковомъ Абенданой относительно одного стиха въ пророчествѣ Аггея. Онъ составилъ также драгоцѣнный еврейско-латинскій «Nomenclator» и перевелъ выдержки изъ комментаріевъ Абраванеля, встрѣченныя всюду весьма сочувственно христіанскими учеными. Буксторфъ, Буддеусъ, л'Ампереръ, Пальмеро, Карцовъ *, Майеръ и др. тоже перевели на латинскій языкъ отдѣльныя части упомянутаго библейскаго комментарія.

Что касается до еврейскаго богословія, то оно изучалось и обрабатывалось преимущественно для полемическихъ цѣлей и рѣдко лишь въ направ-

---

* Чит.: *Карпцовъ*. *Ред.*

ленія, благосклонномъ къ еврейству. Точное ознакомленіе съ предметомъ въ этой многосложной и широко раскинувшейся отрасли знанія было тѣмъ труднѣе пріобрѣсти, что христіанскіе ученые подъ вліяніемъ предразсудковъ постоянно искали въ старинныхъ сочиненіяхъ нѣчто иное и болѣе опасное, чѣмъ можно было тамъ въ дѣйствительности найти. Между тѣмъ въ тогдашнія времена почти ни одинъ ученый не приступалъ къ такимъ изслѣдованіямъ безъ вышеозначенныхъ предразсудковъ. Необходимо замѣтить также, что не было произведено никакихъ подготовительныхъ работъ, съ помощью которыхъ можно было бы хотя сколько нибудь обстоятельно систематизировать еврейское богословіе. Труды христіанскихъ ученыхъ были замѣчательны также и въ этомъ направленіи, но лишь въ рѣдкихъ случаяхъ приводили къ научнымъ результатамъ. Съ другой стороны, они въ отрицательномъ смыслѣ несомнѣнно оказывали вліяніе, присовокупляя новые предразсудки къ старымъ и доставляя новую пищу ненависти противъ евреевъ. Невѣдѣніе долго еще черпало изъ этихъ нечистыхъ источниковъ въ тѣхъ случаяхъ, когда ему представлялось желательнымъ выставить въ дурномъ свѣтѣ вѣру и религіозныя мнѣнія евреевъ.

Самымъ характеристичнымъ представителемъ этого направленія былъ *Іоганнъ-Кристофъ Вагензейлъ* (1633—1708) изъ Альторфа. Онъ никоимъ образомъ не хотѣлъ, чтобы его считали врагомъ евреевъ. Напротивъ того, онъ утверждалъ, будто питаетъ къ нимъ такую пламенную любовь, что хочетъ во что бы ни стало спасти ихъ и наставить на единственный путь, ведущій къ вѣчному блаженству. Любовь можетъ проявляться до крайности разнообразно. У Вагензейля и его единомышленниковъ она проявлялась въ приписываніи евреямъ такой ненависти къ христіанству, какая на самомъ дѣлѣ совершенно чужда еврейству. Чтобы доказать существованіе такой ненависти, тщательно пересмотрѣна была вся полемическая еврейская литература и каждое рѣзкое слово, высказанное какимъ нибудь раввиномъ въ увлеченіи спора, объявлено было религіозной заповѣдью и предписаніемъ раввиновъ. Такимъ образомъ составлена была книга «Огненныя стрѣлы сатаны» (Tela ignea Satanae), главнѣйшее изъ произведеній Вагензейля, въ которомъ онъ собралъ и перевелъ отчеты о диспутахъ Іехіеля Парижскаго, Нахмани и многихъ другихъ, а также «Nizzachon» (старый и липпмановскій) и въ заключеніе извѣстный памфлетъ «Toldot Jeschu». Такимъ образомъ представлены были имъ доказательства ненависти евреевъ къ христіанству. Вагензейль, наказывая евреевъ за это, хотѣлъ ихъ только исправить и обратить на путь истинный.

Одного съ нимъ направленія держался *Іоганнъ Вюльферъ* (1681) изъ Нюренберга. Онъ тоже не былъ до такой степени врагомъ евреевъ, чтобы не сознавать ихъ невинности во взводимыхъ на нихъ кровавыхъ обвиненіяхъ. Защищая евреевъ отъ этихъ обвиненій, онъ былъ, однако, глубоко убѣжденъ въ ихъ ненависти къ христіанству. Научныя возраженія его направлялись въ особенности противъ одной изъ молитвъ при еврейскомъ богослуженіи, такъ называемой «Alenu», въ которой онъ усматривалъ насмѣшку надъ христіанствомъ. Молитва эта послужила для Вюльфера поводомъ къ дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ, результаты которыхъ изложены въ знаменитой его книгѣ «Theriaca Judaica», содержащей уже упомянутую «Змѣиную кожу» еврея-выкреста Самуила-Фридриха Бренца, а также нѣмецко-еврейское возраженіе Соломона-Цеви Оффенгаузена на этотъ памфлетъ и подробныя замѣчанія самого Вюльфера, въ которыхъ онъ, выставляя себя защитникомъ еврейской религіи, нападаетъ на нее съ тѣмъ большимъ усердіемъ.

Совершенно инымъ человѣкомъ былъ третій тогдашній оріенталистъ *Іоганнъ-Андреасъ Эйзенменгеръ* (1704) изъ Франкфурта-на-Майнѣ, котораго «Разоблаченное Іудейство» осталось до сихъ поръ источникомъ всѣхъ обвиненій и всяческой клеветы противъ евреевъ. Эйзенменгеръ поставилъ себѣ цѣлью выяснить малосмыслящимъ людямъ испорченность евреевъ и опасности, заключающіяся въ еврейской религіи, не отступая для этого отъ самой «ужасающей неправды», какъ заявлялъ даже Вагензейль. Эйзенменгеръ предлагалъ, впрочемъ, уничтожить это произведеніе, если ему заплатятъ 30,000 талеровъ. По настоянію испуганныхъ евреевъ, императоръ Леопольдъ I запретилъ эту книгу, но король Фридрихъ I дозволилъ ея продажу и такъ какъ первое изданіе было конфисковано, то она вышла въ 1764-мъ году въ Кенигсбергѣ вторымъ изданіемъ. Росказни Эйзенменгера «о богохульствахъ, заблужденіяхъ и выдумкахъ евреевъ» являются сами лишь собраніемъ «заблужденій и вымысловъ», почерпнутыхъ изъ сочиненій разныхъ авторовъ, враждебныхъ еврейству. Самъ Эйзенменгеръ добавилъ отъ себя только гнусную брань.

Рядомъ съ такими заблужденіями человѣческаго ума встрѣчаются, однако, труды добросовѣстныхъ и глубокомысленныхъ изслѣдователей, ревностно изучавшихъ весьма трудный еврейскій языкъ у еврейскихъ учителей, которые и сами недостаточно хорошо владѣли этимъ языкомъ. Упомянутые христіанскіе изслѣдователи пользовались затѣмъ пріобрѣтенными такимъ образомъ знаніями, чтобъ разрабатывать еврейскую исторію и литературу,

еврейскую науку и археологію. Естественно, что Каббала служила имъ особенно пріятнымъ поприщемъ для изслѣдованія, такъ какъ собранными тамъ плодами они могли украсить садъ мистической своей теософіи. Самой авторитетной книгой въ этой такъ называемой христіанской Каббалѣ долгое время признавалась «Kabbalah denudata» *Христіана Кнорра фонъ Розенрота* (1689), полный уставъ тайнаго ученія, составленный по Зогару, по «Sefer Jezirah» (переведенному еще въ 1642 году Іоганномъ Стефаномъ Риштангелемъ) и многимъ другимъ каббалистическимъ произведеніямъ и переведенный на латинскій языкъ. Розенротъ задавался цѣлью вывести изъ Каббалы христіанство. Исходя изъ смѣлыхъ физическихъ основныхъ воззрѣній, нѣмецкая мистика имѣла еще ранѣе приблизительно ту же цѣль какъ и Каббала. Изъ сліянія этой мистики съ Каббалой Розенротъ хотѣлъ построить христіанскую философію. Мистическія его идеи заразили многихъ ясныхъ мыслителей. Даже самъ основатель нѣмецкой философіи восемнадцатаго столѣтія, *Лейбницъ*, увлекался произведеніями Розенрота и каббалистическимъ эманаціоннымъ ученіемъ. Поэтому-то думали найти извѣстнаго рода сродство между монадами Лейбница и сефиротами Каббалы. Лейбницъ объясняетъ себѣ все бытіе допущеніемъ безчисленнаго множества душъ въ міровомъ пространствѣ *. Все его представленіе о душѣ, какъ отраженіи міра и подобіи Божіемъ, ясно указываетъ на родственныя мистическія ученія. Подобнымъ же образомъ и въ позднѣйшемъ своемъ развитіи Лейбницъ, все болѣе освобождаясь отъ мистическихъ вліяній, почерпнулъ опять-таки для себя новые импульсы изъ сокровищницы еврейской философіи. Онъ тщательно изучалъ «Moreh» Маймуни и дѣлалъ оттуда точныя выписки. Кромѣ того на него вліяли идеи этого мыслителя также и окольнымъ путемъ, черезъ посредство схоластической философіи Ѳомы Аквинскаго. Такимъ образомъ, развиваемое Лейбницемъ въ его Теодицеѣ ученіе о злѣ, необходимо обусловленное самимъ существованіемъ міра, не безъ основанія сводится ближайшимъ образомъ къ воззрѣніямъ Ѳомы Аквинскаго, а затѣмъ къ ученію Маймуни. Извѣстно, что Лейбницъ, не смотря на многія свои точки соприкосновенія со Спинозой, относился несочувственно къ философіи этого мыслителя. Тѣмъ не менѣе ему пришлось защищать Спинозу отъ нападеній *Іоганна Георга Вахтера*, который въ двухъ брошюрахъ старался доказать, будто этика Спинозы зиждется цѣликомъ на

* Это имѣетъ полнѣйшую аналогію съ воззрѣніемъ каббалистовъ о *нашихъ*, т. е. безтѣлесныхъ, *душахъ* (נשמתא דאזלין ערטילאין). *Ред.*

каббалистическомъ фундаментѣ. Въ одной изъ этихъ брошюръ, озаглавленной: «Спинозизмъ въ еврействѣ или міръ, боготворимый современнымъ еврействомъ и тайной его Каббалою», имѣющей характеръ посланія къ *Моисею Германусу*, перешедшему въ іудейство, Вахтеръ горько жалуется на то, что современные ему христіанскіе ученые такъ усердно занимаются еврейскими науками. Онъ говоритъ: «Нынѣ возникла новая эбіонитская мода, выводящая все отъ евреевъ». Лейбницъ въ своихъ возраженіяхъ на эту и въ особенности на вторую брошюру Вахтера «Elucidarius Cabbalisticus», въ которой Вахтеръ называетъ Каббалу «recondita Hebraeorum philosophia», перешелъ, однако, отъ защиты философскаго ученія Спинозы къ обстоятельной критикѣ этого ученія съ точки зрѣнія собственной своей монадологіи. У него имѣлись, впрочемъ, многія другія точки соприкосновенія съ евреями, литературой которыхъ онъ очень интересовался. Для характеристики тогдашнихъ воззрѣній и распространенія раввинскихъ наукъ до такой степени, что считалось почти стыдомъ быть совершенно несвѣдущимъ въ этихъ наукахъ и что представителей этого направленія завистливые ихъ противники называли «полураввинами», весьма любопытно письмо знаменитаго французскаго проповѣдника Боссюэта къ Лейбницу, свидѣтельствующее, что оба они сильно интересовались переводомъ Талмуда. Боссюэтъ говоритъ о Талмудѣ, переведенномъ «г-номъ Мишной», и, опровергаемый Лейбницемъ, утверждаетъ, будто «Мишна состоитъ изъ трехъ трактатовъ, каждый изъ которыхъ называется «Bara», т. е. двери. Одинъ изъ нихъ называется «Bara Bathia», другой «Bara Khama», а третій «Bara Metzia»! Впрочемъ, и каббалистическія познанія Лейбница были тоже не особенно тверды. Говоря о четырехъ мірахъ, признаваемыхъ въ тайномъ ученіи, онъ перечисляетъ ихъ слѣдующимъ образомъ: «le monde Azilutique du Messie, le Beratique des âmes, le Jeziratique des anges non consommés et l'Aziatique des hommes ravêtus des corps visibles».

Подобно Лейбницу, также и англійскій философъ Генри Муръ (Henry More, 1614—1687) сталъ, благодаря Кнорру фонъ Розенроту, восторженнымъ поклонникомъ Каббалы, которую онъ хотѣлъ соединить съ ученіемъ Платона. Муръ утверждалъ, что всѣ тѣла проникнуты духовными существами, которыя онъ называетъ: на низшихъ ступеняхъ—зародышными формами, а на высшихъ — душами. Въ перепискѣ своей съ Декартомъ Муръ, со своей каббалистической точки зрѣнія невещественнаго протяженія, свойственнаго какъ Богу, такъ и душамъ, старается опровергнуть механическое

его ученіе о природѣ. Какъ у Мура, такъ и у большинства философовъ-мистиковъ XVII столѣтія, усматривается родственная связь съ Каббалой. Всѣ они считали мистику единственной формой еврейской философіи. *I. Ф. Буддеусъ* (1702), въ своемъ произведеніи: «Introductio ad historiam Philosophiae Hebraeorum», впервые изложилъ общій ходъ развитія философскаго мышленія у евреевъ съ нѣсколько большимъ знаніемъ предмета, поскольку оно было вообще возможно на основаніи имѣвшихся тогда доступныхъ ему источниковъ.

Слѣдуетъ признать характерною чертой направленія этихъ изслѣдованій въ области еврейской науки—проявляющееся въ нихъ всестороннее стремленіе уяснить себѣ источники этой науки. Незнакомство Боссюэта съ Талмудомъ представляется тѣмъ менѣе извинительнымъ, что въ то время издано было уже много талмудическихъ трактатовъ въ латинскомъ переводѣ. Кромѣ того, *Іоганнъ Сельденъ* обработалъ еврейское право. *Самюель Бошаръ* и въ особенности *Антонъ Реландъ* обработали географію Палестины, *Іоганнъ Генрихъ Готтингеръ*, *Томасъ Гейдъ*, *Іоганнъ Фридрихъ Брейтгауптъ*, *Іоганнъ Яковъ Шудтъ* и многіе другіе, преимущественно нѣмецкіе ученые—еврейскую археологію. Написанная Шудтомъ книга «Еврейскія достопримѣчательности» представляетъ собой интересную картину положенія евреевъ въ средніе вѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ содержитъ обстоятельную франкфуртскую еврейскую хронику.

Въ то время какъ нѣмцы съ обычною своею основательностью занимались тщательнымъ изученіемъ источниковъ, французскіе ученые, не ограничиваясь этимъ, перешли къ самостоятельнымъ важнымъ научнымъ трудамъ. Изъ этихъ ученыхъ мы упомянемъ лишь о двухъ, наиболѣе выдающихся—*Ришарѣ Симонѣ* (1678) и *Яковѣ Банажѣ* (1654—1723). Первый изъ нихъ обработалъ библейскую критику, а второй впервые изложилъ исторію евреевъ научно и вмѣстѣ съ тѣмъ общепонятно. Значеніе Ришара Симона уже указано обстоятельнымъ образомъ въ исторіи критическаго изслѣдованія Пятикнижія. Его «Histoire critique du vieux testament», въ которой отражается вліяніе изслѣдованій Спинозы, раскрыла во всеобщее свѣдѣніе тщательно охранявшуюся до сихъ поръ тайну библейской критики, включивъ въ сферу своихъ изслѣдованій также и еврейскую литературу. Извѣстно, что Симонъ перевелъ «Riti» Леона де-Модена и былъ ревностнымъ защитникомъ евреевъ. Смѣлость и энергія, высказанныя имъ при этомъ, быть можетъ, навлекли въ то время на почтеннаго патера конгрегаціи «Oratoire» немалыя непріятности.

Столь же важное значеніе имѣла книга Банажа (Basnage) «Histoire de la religion des Juifs». Это была первая обстоятельная исторія евреевъ съ возникновенія христіанства и до семнадцатаго столѣтія. Свободный отъ предразсудковъ ученый, знакомый съ историческими источниками и умѣвшій хорошо ими пользоваться, изящный писатель, обладавшій способностью искусно излагать многотрудный свой предметъ, Банажъ обладалъ всѣми необходимыми качествами для выполненія этой задачи. Не смотря на многочисленныя ошибки и большіе недостатки этого научнаго произведенія, оно и теперь еще представляетъ для читателя большой интересъ. Глубокое знакомство съ изумительною исторіей еврейскаго племени возбуждаетъ въ Банажѣ величайшій энтузіазмъ къ евреямъ. Во введеніи къ своей книгѣ онъ говоритъ: «Цари и народы, язычники, христіане и мусульмане, не смотря на полнѣйшую общую противоположность своихъ воззрѣній, сходились, однако, въ намѣреніи уничтожить этотъ народъ, и тѣмъ не менѣе имъ это не удалось. Терновый кустъ Моисея былъ постоянно объятъ пламенемъ, но оставался несгораемымъ. Евреевъ изгоняли изъ всѣхъ городовъ на землѣ, но это служило лишь къ распространенію ихъ по всѣмъ городамъ. Не смотря на ненависть и позоръ, всюду слѣдующіе за ними по пятамъ, евреи уцѣлѣли еще до сихъ поръ, тогда какъ величайшія царства рушились и погибли, такъ что для насъ сохранились одни только названія этихъ царствъ».

Такая книга, написанная изящнымъ общепонятнымъ слогомъ, должна была произвести въ тогдашнемъ обществѣ самое глубокое впечатлѣніе. Дѣйствительно, она не только содѣйствовала разсѣянію предразсудковъ у многихъ образованныхъ людей, но оказала также могущественное вліяніе на многихъ ученыхъ, которые до тѣхъ поръ, не смотря на близкое знакомство съ источниками, не могли отрѣшиться отъ унаслѣдованной ими антипатіи къ евреямъ и еврейству. Вслѣдствіе этого упомянутая книга побуждала къ изученію еврейской исторіи и еврейской литературы. Почти у всѣхъ тогдашнихъ христіанскихъ ученыхъ, спеціалистовъ по еврейской наукѣ, начиная съ Буксторфа и кончая Эйзенменгеромъ, ненависть евреевъ къ христіанству признавалась чѣмъ-то въ родѣ аксіомы, естественнымъ и совершенно невиннымъ слѣдствіемъ которой являлась ненависть христіанъ къ евреямъ. Чѣмъ болѣе распространялось знакомство съ еврейскими книгами и съ еврейской литературой, тѣмъ болѣе должны были отступать передъ свѣтомъ науки ненависть и антипатія, басни и предразсудки. Такимъ образомъ позволительно утверждать, что историческія и литературно-

историческія изслѣдованія христіанскихъ ученыхъ принесли въ особенности пользу еврейской литературѣ и еврейскому племени.

Подобными литературно-историческими изслѣдованіями занимались уже Буксторфы. Перечни каббалистическихъ, историческихъ, лексикографическихъ и хронологическихъ источниковъ составлялись еще до нихъ Себастіаномъ Мюнстеромъ, *Жильберомъ Женебраромъ* (1597), который перевелъ также «Seder Olam», Іоганномъ Генрихомъ Альштедтомъ, Гафарелли и др. Ванажъ и Ришаръ Симонъ приложили къ своимъ произведеніямъ также перечень историческихъ источниковъ. За этими единичными трудами многократно слѣдовали попытки общей еврейской библіографіи. Изъ нихъ могла удовлетворить болѣе серьезнымъ требованіямъ «Bibliotheca Magna rabbinica», составленная *Джуліемъ Бартолоччи* (1613—1687) въ Римѣ. Учителемъ этого Бартолоччи былъ крещеный еврей *Іона Баптиста*, которому приписываютъ не только основную мысль и планъ, но частью также и выполненіе этого научнаго труда. Первоначально имѣлось въ виду расположить эту «Библіотеку» въ хронологическомъ порядкѣ, но затѣмъ найдено было болѣе умѣстнымъ размѣстить ее въ алфавитномъ порядкѣ авторовъ. Она снабжена многочисленными отступленіями, возбуждавшими съ самаго начала противъ нея рѣзкую полемику. Не смотря на серьезные свои недостатки, произведеніе Бартолоччи обладало, однако, также и большими достоинствами. Одинъ изъ учениковъ Бартолоччи *Карло Джузеппе Имбонато* (1693) продолжалъ этотъ трудъ и пополнилъ его указателемъ всѣхъ авторовъ, писавшихъ на латинскомъ языкѣ о евреяхъ и еврействѣ. По слѣдамъ Бартолоччи шли всѣ позднѣйшіе библіографы, не исключая и наиболѣе выдающагося библіографа того времени, гамбургскаго ректора *Іоганна Христіана Вольфа*. Онъ является также лишь продолжателемъ трудовъ Бартолоччи и Саббатая Басса.

Необходимо замѣтить, впрочемъ, что Вольфъ сдѣлалъ для еврейской библіографіи болѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ. Онъ оставилъ въ своей «Bibliotheca Hebraea» фундаментальный трудъ, который никогда не утратитъ своего значенія. Ему были извѣстны всѣ источники и онъ воспользовался ими всѣми. Онъ тщательно осмотрѣлъ большую библіотеку Давида Оппенгеймера, а также многія другія публичныя и частныя библіотеки и затѣмъ написалъ свой трудъ, заключающійся въ четырехъ томахъ. Трудъ этотъ, въ которомъ обнаруживается всеобъемлющее знаніе богословской, классической и еврейской литературы, включаетъ въ себя всѣхъ еврейскихъ авторовъ съ самой глубокой древности и до 1700 года, а

также греческихъ, латинскихъ и арабскихъ писателей, стоявшихъ въ какомъ либо отношенія къ еврейской литературѣ, и христіанскихъ авторовъ, писавшихъ о евреяхъ и еврействѣ. Въ немъ перечисляются всѣ переложенія и псевдоэпиграфическія произведенія и вмѣстѣ съ тѣмъ приводятся: исторія библейской науки, Массора, грамматика, Мишна и Талмудъ, Каббала, исторія типографскаго дѣла у евреевъ, монеты и сокращенныя выраженія, праздники и могильныя надписи, свѣдѣнія о еврейско-нѣмецкомъ языкѣ, о караимахъ и т. п. Научный трудъ Вольфа сдѣлался и остался до сихъ поръ основой для еврейской библіографіи. Онъ является почти вѣнцомъ христіанско-богословской учености въ сферѣ еврейской литературы. «Въ продолженіи трехъ вѣковъ, предшествовавшихъ смерти Вольфа, христіанскіе ученые интересовались ознакомленіемъ съ еврейской литературой и еврейскими древностями, а также любили собирать еврейскія рукописи; но съ 1740 года обнаружилось въ этомъ направленіи ослабленіе и реакція».

Лишь нѣкоторые отдѣльные современники Вольфа, преимущественно богословы, ревностно и успѣшно занимались еврейско-научными изслѣдованіями. Изъ нихъ заслуживаютъ особаго упоминовенія: *Христіанъ Теофилъ Унгеръ*, силезскій пасторъ, много переписывавшійся съ евреями по литературнымъ вопросамъ и доставившій много матеріалу Вольфу для его обширнаго труда, *К. Витринга*, въ прекрасной книгѣ котораго «De Synagoge vetere» излагается научнымъ образомъ еврейское богословіе, *Габріель Гроддекъ*, описавшій анонимныя и псевдонимныя произведенія еврейской литературы, *И. Г. Мейшенъ*, въ своемъ «Novum Testamentumex Talmude illustratum» излагающій основательнымъ образомъ, впрочемъ, не исчерпывая ея новую тему, которая оставалась до тѣхъ поръ безъ вниманія, *Генрихъ Яковъ фонъ Басхайзенъ*, написавшій сочиненіе о еврейскихъ древностяхъ и «Clavis talmudica», *Андрей Венеръ*, котораго «Antiquitates Ebraeorum», не смотря на пріобрѣтенныя съ тѣхъ поръ лучшія свѣдѣнія, осталась главнымъ источникомъ для ознакомленія съ древне-еврейской жизнью, и *Блазіо Уголино*, который въ своемъ сборникѣ «Thesaurus antiquitatum sacrarum hebraicarum» обнародовалъ нѣсколько раввинскихъ сочиненій въ оригиналѣ съ приложеніемъ перевода на латинскій языкъ.

Христіанскіе ученые особенно интересовались караимами. Уже Ришаръ Симонъ называетъ протестантовъ своими «возлюбленными караимами». Ближайшее знакомство съ остатками этой секты въ Польшѣ является заслугою шведскихъ ученыхъ. *Густавъ Перингеръ фонъ*

Лиліенблатъ, профессоръ упсальскаго университета, ѣздилъ, какъ говорятъ, по порученію Карла XII, приблизительно въ 1690 году въ Польшу, чтобы разыскать караимовъ и ознакомиться съ ихъ ученіемъ. Впослѣдствіи *Іаковъ Тригландъ*, лейденскій профессоръ, особенно сблизился съ караимскими учеными, одинъ изъ которыхъ, *Мардохей бенъ Ниссанъ*, составилъ для него на еврейскомъ языкѣ монографію, которая долго пользовалась незаслуженною честью считаться единственнымъ источникомъ для исторіи караимовъ. Трудъ самого Тригланда «Diatribe de secta Karaeorum» представляетъ собою научное критическое произведеніе, въ которомъ содержатся важныя и достовѣрныя свѣдѣнія относительно караимской литературы.

Какъ уже замѣчено, само караимство пережило въ Польшѣ слабый вторичный расцвѣтъ, связанный преимущественно съ именемъ выдающагося апологета *Исаака Троки* (1533—1594). Онъ велъ диспуты съ выдающимися христіанскими учеными и его книга «Chizuk Emunah» (Упроченіе вѣры) занимаетъ важное мѣсто въ апологетической литературѣ по мастерскому обладанію относящимися до предмета матеріаломъ, пріятному и правильному изложенію и наконецъ по обстоятельности и удобопонятности объясненій. Произведеніе это удостоилось похвалы Вольтера и было переведено на французскій языкъ однимъ изъ герцоговъ Орлеанскихъ. Черезъ Исаака Троки получены весьма важныя свѣдѣнія, относящіяся до исторіи польской реформаціи, а также до сочиненій, оставленныхъ реформаторами Симономъ Буднымъ, Мартыномъ Чеховичемъ и другими. Самъ Исаакъ говоритъ о себѣ: «Когда я спорилъ съ христіанами, они выслушивали меня безъ неудовольствія, такъ какъ я говорилъ кротко и мирно, воздерживаясь отъ ссоръ и брани».

Также и другой изъ караимовъ, Іаковъ изъ Белчица, писалъ противъ ученій унитаріевъ и противъ нападокъ съ ихъ стороны на еврейскую идею о Мессіи. Вообще же, и въ этихъ сферахъ не ощущалось никакого философскаго вѣянія, никакого проявленія свободной мысли. Лишь къ концу XVII вѣка шведскіе ученые сообщили вѣсть о томъ, что въ Польшѣ и въ Крыму живутъ еще разбросанные остатки этой секты, хранящіе религіозныя свои традиціи и литературныя воспоминанія. При такихъ обстоятельствахъ сообщенія Тригланда и другихъ объ упомянутой сектѣ были встрѣчены съ особымъ интересомъ въ этомъ вѣкѣ, отличавшемся пристрастіемъ къ разнымъ курьезамъ.

Этимъ заканчивается достопамятная и по своимъ послѣдствіямъ важ-

ная также и для внутренняго развитія еврейской литературы эпоха христіанскихъ изслѣдованій по еврейской наукѣ и литературѣ. «Тѣмъ временемъ Спиноза вмѣстѣ съ философіей внесъ въ Библію также критику. Критическія изслѣдованія, произведенныя во Франціи и въ Англіи, равно какъ сочиненія, печатавшіяся въ свободной Голландіи, поколебали монументы, унаслѣдованные отъ среднихъ вѣковъ. Богословіе и латынь отступили на задній планъ, новая жизнь и новая поэзія проникли въ нѣмецкій языкъ и въ нѣмецкія души. Еврейско-научныя изслѣдованія вмѣстѣ съ богословіемъ, латынью и ненавистью къ евреямъ также отодвинулись назадъ. Ученые богословы стали заниматься арабскимъ языкомъ и стремились къ тому, чтобы независимо отъ имѣвшагося уже запаса свѣдѣній создать что нибудь собственное. Полагали, что жатва, которую можно было получить съ еврейской письменности, уже собрана, и признавали произведенія обоихъ Буксторфовъ, Лейтфута, Эйзенменгера, Вольфа, Мейзена, Реланда и другихъ вполнѣ достаточными для замѣны изученія по источникамъ».

ШЕСТОЙ ПЕРІОДЪ.

СОВРЕМЕННАЯ ЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Съ 1750 по 1870 годъ.

Введеніе.

«И была на мнѣ рука Господня и Господь вывелъ меня во вдохновеніи, и поставилъ меня среди равнины, которая была полна костей, и обвелъ меня кругомъ около нихъ; и вотъ ихъ было весьма много на поверхности равнины и онѣ были весьма сухи. И сказалъ мнѣ: Сынъ человѣческій! оживутъ-ли кости сіи?—Я сказалъ: Господи Боже! только Ты это знаешь.—Тогда Онъ сказалъ мнѣ: изреки пророчество на кости сіи и скажи имъ: кости сухія, слушайте слово Господне! такъ говоритъ Господь Богъ костямъ симъ: вотъ Я введу въ васъ духъ и вы оживете, и дамъ вамъ жилы, обложу васъ мясомъ и покрою васъ кожею и вложу въ васъ духъ и оживете, и узнаете, что Я Господь. И я изрекъ пророческое слово, какъ повелѣно было мнѣ, и лишь изрекъ я это слово, то произошелъ шумъ и вотъ сдѣлалось движеніе и стали сближаться кости, кость съ костью своею. И увидѣлъ я: вотъ на нихъ жилы и выросло мясо и сверху покрыла ихъ кожа, а духа не было въ нихъ. Тогда Онъ сказалъ мнѣ: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сынъ человѣческій! и скажи духу: такъ говоритъ Господь Богъ: отъ четырехъ вѣтровъ приди духъ и дохни на этихъ убитыхъ и пусть они оживутъ. И я изрекъ пророчество, какъ мнѣ повелѣно было, и вошелъ въ нихъ духъ и они ожили и стали на ноги свои, весьма, весьма великое полчище. И сказалъ Онъ мнѣ: сынъ человѣческій! кости сіи означаютъ весь *домъ Израилевъ*»...

Когда мы перечитываемъ это смѣлое видѣніе Іезекіиля и разсматриваемъ его глубокое символическое значеніе какъ пророчество о будущности единоплеменниковъ пророка, развѣ не возстаетъ передъ нашими глазами вся

исторія евреевъ, исторія ихъ религіозной и духовной жизни? И не только одно это видѣніе, но и всѣ прочія рѣчи и видѣнія древнихъ еврейскихъ пророковъ пріобрѣтаютъ своеобразную жизнь и окраску, равно какъ неожиданное дотолѣ значеніе, когда мы сопоставимъ ихъ съ дивною и полною приключеній исторіей еврейскаго плененія, въ которой болѣе чѣмъ семнадцать вѣковъ слышатся жалобы пророка. «Изсохли наши кости, и надежда наша исчезла. Мы стерты съ лица земли!» Но вотъ пробивается сквозь туманъ и тучи солнце новаго времени, начинается заря того дня, когда откроются ихъ могилы, и они выйдутъ изъ своихъ могилъ, презираемые, осмѣянные, ненавидимые сыны древняго израильскаго племени!

Позволительно будетъ древнему Сіону освѣдомиться тогда: «Кто народилъ мнѣ ихъ всѣхъ»? Вѣрующее благочестіе могло бы вспомнить вмѣстѣ съ тѣмъ же пророкомъ о древнемъ обѣтѣ: «Я не забуду вѣрность твою въ молодости и любовь твою, когда была ты обручена мнѣ. Я помню, какъ послѣдовала ты за мною въ пустыню, въ невоздѣланную страну!» И дѣйствительно, дивный промыселъ высшихъ силъ обнаружился въ судьбахъ этого племени такимъ образомъ, что вынудилъ даже у враговъ его удивленіе, представляясь поэтамъ и государственнымъ дѣятелямъ одною изъ величайшихъ загадокъ въ міровой исторіи. Гердеръ, дѣлая обзоръ исторіи евреевъ, говоритъ: «Ничего подобнаго не сочинишь. Такую исторію со всѣмъ, что состоитъ съ ней въ связи и въ зависимости, иными словами—такой народъ, ни за что не придумаешь. Еще незаконченныя его судьбы являются величайшею поэмой всѣхъ временъ, которая будетъ доходить, вѣроятно, до послѣдней нити великаго нераспутаннаго еще узла всѣхъ земныхъ народовъ». Когда Гердеръ писалъ это, разцвѣтало уже для Израиля утро новыхъ временъ и казалось, будто древнему видѣнію Іезекіиля суждено исполниться почти въ буквальномъ смыслѣ. Оживились изсохшія кости и въ домѣ Израиля повѣяло новымъ духомъ. Чтобы оцѣнить по достоинству это замѣчательное обновленіе, необходимо представить себѣ возможно явственнѣе положеніе евреевъ приблизительно въ половинѣ восемнадцатаго столѣтія. Запертый въ своихъ тѣсныхъ и душныхъ гетто, лишенный права заниматься торговлей и промышленностью, исключенный изъ общества и духовной жизни, еврей влачилъ свое печальное существованіе, недостойное человѣка. Даже на всей его внѣшности лежалъ отпечатокъ многовѣкового рабства, отражавшагося въ одѣяніи и походкѣ, въ испорченномъ и одичавшемъ языкѣ и нравахъ. Кто могъ бы узнать въ этихъ робкихъ, согбенныхъ и блѣдныхъ существахъ потомковъ мужествен-

ныхъ Маккавеевъ, единовѣрцевъ гордыхъ испанскихъ грандовъ, пѣвцовъ и философовъ Андалузіи! Еврейскія общины обѣднѣли, раввинами въ нихъ состояли большею частью пришлые поляки, преподаваніе юношеству производилось учителями чисто-механическимъ способомъ, ничего не говорившимъ уму учениковъ. Молитвы и богослуженіе стали исключительно словесными обрядами. Чтобы дополнить картину упадка, надо присоединить еще ко всему этому раздоры между партіями, перебранки каббалистовъ, саббатіанцевъ и хасидовъ.

И между тѣмъ за этимъ періодомъ упадка послѣдовала эпоха такого обновленія, какое наврядъ-ли часто можно встрѣтить въ лѣтописяхъ исторіи. Подъему этому, происходившему извнутри, споспѣшествовалъ духъ времени. Вмѣстѣ съ тѣмъ на него могущественно вліяли пробивавшіяся всюду идеи гуманности, равенства и свободы. Зародыши этого подъема были посѣяны уже въ предшествовавшемъ вѣкѣ, незримо вліяли и развивались въ рѣчахъ и печатныхъ произведеніяхъ, въ философскихъ направленіяхъ и политическихъ дѣйствіяхъ, проявляясь у просвѣщенныхъ государственныхъ дѣятелей, либеральныхъ писателей и выдающихся мыслителей. Солнце восемнадцатаго столѣтія довело ихъ наконецъ до созрѣванія. Когда смежились очи этого столѣтія, во всѣхъ европейскихъ государствахъ уже началось обновленіе еврейскаго племени, а въ нѣкоторыхъ изъ нихъ признаніе равноправности евреевъ съ прочими ихъ согражданами стало совершившимся фактомъ. Подобно всей почти современной культурной жизни идея эмансипаціи евреевъ вышла прежде всего изъ Англіи. Англійскіе свободные мыслители во всякомъ случаѣ были первыми, дерзнувшими выразить ее совершенно опредѣленно. *Джонъ Толандъ*, самый выдающійся изъ англійскихъ деистовъ, первый потребовалъ отъ государства установленія упомянутой равноправности. За нимъ послѣдовали другіе свободные мыслители, какъ въ Англіи, такъ и во Франціи, куда перенесено было новое умственное движеніе. *Руссо, Дидеро, Вольтеръ, д'Аламберъ* были тамъ піонерами свободной мысли, тогда какъ въ Германіи философы *Вольфъ*, *Томазій*, *Баумгартенъ* и др. въ качествѣ представителей разума вступили въ борьбу съ традиціонной вѣрой въ чудесное. Всѣ они прямо или косвенно содѣйствовали развитію и преуспѣянію новыхъ воззрѣній и расчистили почву для признанія человѣческихъ правъ. Къ этому присоединились внѣшнія событія, дозволившія этимъ стремленіямъ воплотиться въ осязуемыя живыя формы. Въ 1781 году императоръ Іосифъ II издалъ знаменитый свой «Эдиктъ о терпимости», разрѣшавшій евреямъ изучать ремесла, художества и науки и

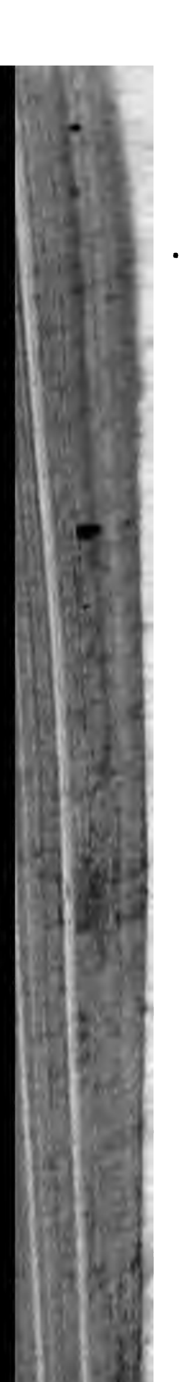
заниматься таковыми. Въ 1783 году провозглашена была въ Сѣверной Америкѣ религіозная свобода для всѣхъ, а въ 1791-мъ объявлена была во Франціи полная равноправность евреевъ съ лицами другихъ вѣроисповѣданій.

Упорная борьба, предшествовавшая этимъ событіямъ, принадлежитъ къ области всеобщей исторіи. Лишь послѣдовавшее за ними развитіе имѣетъ интересъ и значеніе для исторіи литературы. На это развитіе оказали руководящее вліяніе изъ европейскихъ государствъ только Германія и Франція. Въ Англіи евреи были слишкомъ малочисленны, а съ Пиренейскаго полуострова они были изгнаны. Въ Россіи и въ Польшѣ нельзя было даже и помышлять объ эмансипаціи евреевъ. Такимъ образомъ движеніе должно было ограничиться только Германіей и Австріей, а также Франціей и странами, состоявшими отъ нея въ зависимости. Съ побѣдою французской революціи и съ распространеніемъ ея идей двигалась на одномъ уровнѣ также и эмансипація евреевъ. Впрочемъ, еще до революціи либеральные писатели, какъ *Монтескье*, *Мальзербъ*, *Мирабо*, *Грегуаръ*, *Тьери*—отстаивали права евреевъ. Къ нимъ примыкаетъ еврей *Герцъ Медельгеймъ*, болѣе извѣстный подъ именемъ *Серфъ-Беера*, защищавшій своихъ единовѣрцевъ словомъ и дѣломъ. Въ Эльзасѣ было, правда, еще возстаніе черни противъ евреевъ, да и въ теченіе самой революціи имъ приходилось во время террора выносить различныя преслѣдованія. Лишь въ третьемъ году революціи было принято національнымъ собраніемъ предложеніе якобинца *Дюпера* о дарованіи французскимъ евреямъ гражданской полноправности. Въ 1796 году эмансипація евреевъ проникла вмѣстѣ съ побѣдоносными французскими войсками и въ Голландію. Вскорѣ затѣмъ она была принята и въ различныхъ итальянскихъ государствахъ. Въ царствованіе Наполеона Бонапарте созвано было собраніе нотаблей для окончательнаго опредѣленія отношеній между евреями и христіанами. Въ 1806 году, 26-го іюля, собралось въ Парижѣ болѣе ста нотаблей изъ Франціи и другихъ подвластныхъ Наполеону странъ, а также изъ Италіи, для совѣщанія по этому предмету. Въ числѣ этихъ нотаблей были развитые и образованные люди, исполненные благочестія и патріотизма. Изъ нихъ особенно замѣчательны *Авраамъ Фуртадо*, восторженный почитатель еврейской литературы (изъ португальской общины въ Бордо), *Берръ Исаакъ Берръ* и его сынъ *Михаилъ Берръ*, отличавшіеся уже въ предшествовавшей борьбѣ за эмансипацію, *Давидъ Зинцгеймъ*, ученый талмудистъ изъ Страсбурга, *Авраамъ Вита де Колонья* — раввинъ изъ Мантуи, *Іошуа бенъ Сіонъ Сегре* изъ Верчелли и др. Отвѣты нотаблей на во-

просы, предложенные имъ императоромъ, вполнѣ его удовлетворили; онъ заявилъ нотаблямъ, что обезпечиваетъ евреямъ «свободное отправленіе ихъ религіи и пользованіе всѣми гражданскими правами, но взамѣнъ за эти благодѣянія требуетъ религіозной гарантіи—полнаго осуществленія принциповъ, высказанныхъ въ упомянутыхъ отвѣтахъ», и съ этой цѣлью намѣревается созвать великій *Синедріонъ*.

Этотъ синедріонъ, двѣ трети котораго состояли изъ раввиновъ, а одна треть изъ міранъ, собрался въ Парижѣ 9-го февраля 1807-го года подъ предсѣдательствомъ упомянутаго уже Давида Зинцгейма. На немъ разрѣшены были въ одинаково либеральномъ духѣ двѣнадцать вопросовъ, на которые отвѣтило уже собраніе нотаблей. Три первыхъ закона относились до брака между евреями, три слѣдующихъ за ними—до отношеній евреевъ къ отечеству и къ христіанскимъ согражданамъ, три другихъ вопроса—до выбора раввиновъ и предоставляемыхъ раввинамъ правъ и, наконецъ, три послѣднихъ вопроса относились до религіозныхъ постановленій о процентахъ по ссудамъ и выборѣ жизненной карьеры. Тѣмъ не менѣе событіе это не оказало ожидаемаго отъ него вліянія на общее положеніе еврейства. Снова выяснилось, что еврейство не выноситъ никакого внѣшняго принужденія и можетъ достигать религіозныхъ своихъ цѣлей лишь при условіи свободнаго развитія. Духъ еврейства не мирился съ признаніемъ того принципа, чтобы обязательность религіозныхъ предписаній могла быть отмѣнена властнымъ распоряженіемъ правительства, начальства или даже синедріона. Это было упущено изъ виду членами синедріона, ослѣпленными могуществомъ Бонапарте, а потому постановленія ихъ, угрожавшія свободѣ самоопредѣленія, остались безъ вліянія на европейскихъ евреевъ. Даже и въ самой Франціи они не оказали особенно глубокаго воздѣйствія. Эмансипація евреевъ оставалась и тамъ еще незаконченной и лишь послѣ іюльской революціи, въ 1830-мъ году, она была на вѣчныя времена провозглашена закономъ.

Совершенно инымъ путемъ шло развитіе у германскихъ евреевъ. При благопріятности внѣшнихъ условій самоосвобожденіе предшествовало у нихъ политической эмансипаціи. Лишь послѣ долгой и тяжкой борьбы завоевали они себѣ равноправность и вступили въ общественную жизнь въ то время, когда подвергались еще со стороны государства многоразличнымъ притѣсненіямъ. *Фридрихъ Великій*, бывшій провозвѣстникомъ новаго времени, сильно повліявшій своею жизнью и своими дѣяніями на преобразованіе и оживленіе всего окружавшаго, не былъ особенно расположенъ къ евреямъ, но своею генеральною привилегіей существенно улучшилъ поло-



женіе евреевъ въ Пруссіи. Уже и тотъ фактъ, что в
о евреяхъ высказывалось намѣреніе «содѣйствовать
являлся значительнымъ прогрессомъ по сравненію
вленіями о евреяхъ, проникнутыми по преимуществу
преслѣдованія. Гарденберговскій декретъ 1812-го
всѣмъ прусскимъ евреямъ полную гражданскую равнопр
никогда не былъ приведенъ въ исполненіе. Послѣ д
баній признана была лишь въ 1850-мъ году прусс
висимость гражданскихъ правъ отъ вѣроисповѣдані
скихъ государствахъ тотъ же принципъ былъ п
раньше, или же вскорѣ послѣ того. Тѣмъ не менѣе
имперской конституціи 1871-го года объявлена
евреевъ съ прочими ихъ согражданами всего герман

Въ Австріи благородный императоръ Іосифъ
упомянуто, въ проектъ своей реформы также и ул
ленныхъ австрійскихъ евреевъ. Въ 1781-мъ году и
декретъ, предписывавшій христіанамъ признавать ев
а впослѣдствіи отмѣнилъ взимавшійся съ евреевъ
манный монархъ упустилъ, правда, при этомъ изъ
нудить приказами и предписаніями любовь и уваже
мѣропріятія его остались тщетными. Эмансипація е
ществилась въ 1859-мъ году лишь послѣ долгой и

Въ настоящее время эмансипація евреевъ приз
дарственнаго принципа почти во всѣхъ европейс
всюду подтверждена государственными законами. П
лѣтъ борьбы и страданій для повсемѣстнаго провед
общее сознаніе. Впрочемъ, и въ нынѣшнемъ вѣкѣ эм
тывала многоразличныя колебанія и нападки. Л
усердныхъ защитниковъ и энергическихъ бойцовъ
лагеря, такъ и со стороны самихъ евреевъ, удалось п
эту эмансипацію.

Она осуществилась задолго уже передъ тѣмъ въ
гигантскій подвигъ былъ совершенъ Моисеемъ Менд
ставилъ евреямъ въ обществѣ и въ литературѣ
вліятельныхъ полноправныхъ гражданъ. Великій на
мецкой литературы не остался также безъ видима
и воззрѣнія евреевъ. Здѣсь снова проявилась ассим

еврейскаго племени, бывшаго недавно еще парiей среди народовъ, а затѣмъ быстро поднявшагося до положенія, въ которомъ заставляетъ уже питать къ себѣ уваженіе. Ученики и даровитые послѣдователи Мендельсона проложили путь для внутренней подготовки къ полной равноправности, которая, безъ сомнѣнія, и была бы вскорѣ признана, еслибъ идеи, выдвинутыя революціей, не были значительно оттѣснены назадъ въ послѣдовавшую затѣмъ эпоху реставраціи. Евреи принимали также участіе въ романтизмѣ, возникшемъ тогда изъ недовольства общей разрозненностью и безцѣльностью жизни. Салоны остроумныхъ еврейскихъ дамъ въ Берлинѣ и Вѣнѣ имѣли одно время большое значеніе для развитія нѣмецкой литературы. Такія условія, отношенія и воззрѣнія неминуемо должны были содѣйствовать также преобразованію жизненнаго строя синагоги, пребывавшей еще въ состояніи застоя, въ которомъ она находилась въ теченіи послѣднихъ двухъ вѣковъ, большею частью совершенно безвинно. Еслибъ Мендельсонъ и его ученики сочувствовали постепенному и послѣдовательному историческому развитію, то не трудно было бы подготовить и провести реформу, еслибъ таковая оказалась возможной и необходимой *. Вмѣсто того, однако, самъ Мендельсонъ отвергалъ всѣ реформы, за исключеніемъ нѣкоторыхъ злоупотребленій, не имѣвшихъ ничего общаго съ религіей, тогда какъ его ученики хотѣли устранить все еврейство и превратить его въ блѣдный деизмъ. Въ своемъ увлеченіи они упустили изъ виду, что при такомъ коренномъ переустройствѣ дома надлежало бы заложить совершенно новый фундаментъ, и начали взамѣнъ того кое-какъ чинить крышу. Послѣ того какъ они вмѣстѣ съ своими сторонниками давно уже перестали слѣдовать въ жизни законамъ ритуала, они произвели прежде всего реформу богослуженія. Собственно говоря, реформа эта предназначалась не столько для евреевъ, сколько для христіанъ. Для дѣйствительнаго кореннаго преобразованія недоставало еще основанія въ видѣ научнаго знакомства съ сущностью еврейства. Такой науки въ то время еще не было и вышеупомянутые такъ называемые еврейскіе гуманисты наврядъ-ли даже о ней и подозрѣвали. Многочисленные образованные евреи, которыхъ не удовлетворяла показная сторона богослуженія съ нѣмецкой проповѣдью и хоровымъ пѣніемъ съ аккомпаниментомъ органа, чувствовали себя совершенно отчужденными. Они или со-

* Это весьма сомнительно, и скорѣе можно полагать, что склонность Мендельсона къ реформамъ совершенно оттолкнула бы евреевъ отъ образованія, по крайней мѣрѣ, на извѣстный періодъ времени. *Ред.*

вершенно выбрасывали религію за бортъ, или же переходили къ господствующей церкви, обезпечивая себѣ чрезъ это болѣе вліятельное и уважаемое общественное положеніе. Важнѣе была реформа въ образованіи юношества, починъ для которой, сколько можно судить, вышелъ изъ Касселя, гдѣ такъ называемая консисторія заботилась объ упорядоченіи еврейскаго строя. Другія общины, а именно въ Зеезенѣ, Вольфенбюттелѣ, Дессау, Берлинѣ, Бреславлѣ, Вѣнѣ и Франкфуртѣ-на-Майнѣ, послѣдовали этому примѣру. Религіозное образованіе юношества рѣшено было заканчивать торжественною конфирмаціей или благословеніемъ. Это нововведеніе, являвшееся подражаніемъ чуждымъ обычаямъ, встрѣтило сильное сопротивленіе у сторонниковъ древнихъ традицій. Изъ всѣхъ измѣненій, произведенныхъ въ духѣ реформы, ни одно не пользовалось такимъ общимъ сочувствіемъ, какъ проповѣдь на мѣстномъ языкѣ. Это нововведеніе привилось въ теченіи какого нибудь двадцатипятилѣтія повсемѣстно въ европейскихъ синагогахъ. Введеніе органа, равно какъ измѣненія молитвъ и языка, на которомъ молитвы читаются, встрѣтило гораздо большія затрудненія. Предполагалось совершенно исключить изъ молитвъ національный еврейскій элементъ, изгнавъ изъ нихъ всякій намекъ на Іерусалимъ и Мессію. Вмѣстѣ съ тѣмъ молитвы должны были читаться на мѣстномъ господствующемъ языкѣ. Такое измѣненное богослуженіе было введено впервые 17-го іюля 1810 года въ зеезенскомъ храмѣ чрезмѣрно усерднымъ ревнителемъ упомянутой реформы *Израелемъ Якобсономъ*. Инцидентъ этотъ, разумѣется, вызвалъ большую сенсацію и восторженное подражаніе. Вскорѣ возникли храмы съ новымъ богослуженіемъ въ Берлинѣ (гдѣ такой храмъ послѣ семилѣтняго существованія былъ, однако, закрытъ по распоряженію правительства), въ Гамбургѣ, Лейпцигѣ, Вѣнѣ, Франкфуртѣ-на-Майнѣ, Бреславлѣ и т. п. Понятно, что реформа богослуженія вызвала среди еврейства рѣзкую рознь, которая становилась тѣмъ сильнѣе, чѣмъ съ большей энергіей проявлялась реформа.

Господствовавшая въ Германіи реакція не допускала, однако, слишкомъ быстраго прогресса. Лишь съ возвращеніемъ къ большей свободѣ мысли возродилась снова борьба среди еврейства. Тѣмъ временемъ, однако, самоосвобожденіе сдѣлало уже такіе успѣхи, за которыми была бы не въ состояніи слѣдовать даже и самая смѣлая реформа. Примѣнить еврейскую религію къ воззрѣніямъ такихъ передовыхъ евреевъ было немыслимо. Отсюда возникла глубокая рознь, которою страдаютъ почти всѣ современныя учрежденія. Могущественная потребность вполнѣ и всецѣло

слиться съ потокомъ современной культуры заставила образованныхъ евреевъ совершенно забыть о еврействѣ. Реформа не могла поспѣвать за столь быстрымъ стремленіемъ впередъ. Спотыкаясь и хромая, слѣдовала она кое-какъ за ними. Тогдашніе передовые евреи не понимали ни сущности еврейства, ни современнаго духа.

Болѣе сознательное отношеніе лежало въ основѣ стремленій упрочить фундаментъ еврейства разработкою еврейской науки. Школа Мендельсона была въ сущности еще далека отъ такихъ стремленій. Она хлопотала болѣе объ изяществѣ формъ, чѣмъ о содержаніи. Представители ея принадлежали къ «beaux esprits» въ полномъ смыслѣ этого слова. Лишь слѣдующее поколѣніе уяснило себѣ понятіе о еврейской наукѣ во всемъ его значеніи. Въ Берлинѣ возникло общество для содѣйствія еврейской культурѣ и наукѣ, основанное восторженными юношами, какъ, напр., Эдуардомъ Гансомъ, Леопольдомъ Цунцомъ, Моисеемъ Мозеромъ, Генрихомъ Гейне, Менделемъ Вольвиллемъ, И. Рубо и другими представителями возвышеннѣйшихъ стремленій. Оно существовало не долго и вскорѣ распалось, но все-таки успѣло вызвать къ жизни драгоцѣнное сокровище—науку еврейства, которая затѣмъ стала усердно разрабатываться и дѣятельно развиваться.

Рядомъ съ нею шла своимъ чередомъ и богослужебная реформа. Дѣло этой реформы получило сильное вспомоществованіе со стороны первыхъ же образованныхъ еврейскихъ богослововъ, которые помогли ему сообразоваться съ прогрессомъ еврейской науки. Могущественнѣйшимъ рычагомъ реформы въ двадцатыхъ и тридцатыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія было преобразованіе раввинства. Среди раввиновъ явились люди, недовольствовавшіеся одною лишь богослужебною реформой, а требовавшіе свободнаго развитія, которое должно было очистить истинную сущность еврейства отъ суевѣрій и простыхъ формальностей. Восторженное ихъ слово встрѣчало у сотоварищей и въ еврейскихъ общинахъ зачастую сочувственный отголосокъ, но иногда также и энергическое сопротивленіе.

Сторонники прежней традиціи, довольствовавшіеся до тѣхъ поръ тѣмъ, что игнорировали всѣ попытки къ реформѣ или воспрещали эти попытки тамъ, гдѣ это казалось возможнымъ, пришли постепенно къ сознанію опасности, которою реформа въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи угрожала самому еврейству. Съ другой стороны, однако, вѣяніе современнаго духа было настолько сильно, что увлекло съ собою ихъ самихъ. Сознавъ необходимость образованія, они тоже хотѣли слиться съ современной культурой, но не хотѣли при этомъ отказываться отъ древней своей вѣры или измѣ-

нять таковую. Въ еврейскихъ писателяхъ и мыслителяхъ испанскаго періода они имѣли классическіе образцы того, какъ еврейство можетъ прекрасно идти рука объ руку съ наукой и современной культурой. Вообще говоря, они поняли духъ еврейства правильнѣе, чѣмъ тогдашніе энергическіе новаторы и преобразователи. Присоединеніе германскихъ общинъ къ умственному движенію привело къ первымъ практическимъ результатамъ. Въ Гамбургѣ, Бреславлѣ, Франкфуртѣ-на-Майнѣ, Берлинѣ—организовались общины, сообразовавшіяся съ духомъ реформы. Рядомъ съ ними сохранились въ качествѣ главныхъ или же второстепенныхъ общинъ ортодоксальныя или правовѣрныя еврейскія общины болѣе консервативнаго характера по отношенію къ традиціямъ. Публицистика, появившаяся впервые въ литературѣ еврейства, способствовала движенію въ обоихъ направленіяхъ: въ консервативномъ и въ прогрессивномъ. Осенью въ 1842 году образовалось въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ «Общество друзей реформы», провозгласившее въ качествѣ символа вѣры слѣдующіе принципы: «1) Мы признаемъ за религіей Моисея возможность дальнѣйшаго неограниченнаго развитія; 2) обозначаемое обыкновенно названіемъ «Талмуда» собраніе положеній, преній, разсужденій и предписаній не имѣетъ для насъ ни въ догматическомъ, ни въ практическомъ отношеніи никакого авторитета; 3) мы не ждемъ и не желаемъ появленія Мессіи, долженствующаго привести сыновъ Израиля обратно въ Палестину. Мы не признаемъ другого отечества, кромѣ того, которое выпало намъ на долю вслѣдствіе того, что мы въ немъ родились и связаны съ нимъ гражданскими отношеніями».

Такая радикальная реформа, подрубившая еврейскую религію подъ самый корень, должна была, разумѣется, вызвать противъ себя энергическую борьбу, результатами которой очевидно должны быть признаны раввинскія собранія въ Брауншвейгѣ (1844), въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ (1845) и въ Бреславлѣ (1846). Собранія эти занимались вопросами религіозной реформы, не выходя, однако, существеннымъ образомъ изъ предѣловъ реформы богослужебной и не достигая до идеаловъ франкфуртскаго «Общества друзей реформы». Само это общество не оказалось жизнеспособнымъ, но идеалы его были приняты и проведены въ берлинской реформатско-еврейской общинѣ.

Изъ раввинскихъ собраній и частью чрезъ ихъ посредство возникло въ еврействѣ еще третье направленіе, такъ называемое историческо-консервативное. Это направленіе, посредствующее между радикально-прогрессивнымъ и безусловно-консервативнымъ, основывалось на историческомъ фун-

даментѣ еврейской науки. Какъ еврейскіе богословы, такъ и общины отнеслись къ нему съ большимъ сочувствіемъ и вскорѣ оно стало могущественнѣе всѣхъ прочихъ направленій. Оно болѣе всего содѣйствовало—научными своими произведеніями, газетами, школами, учрежденіемъ обществъ и раввинскихъ семинарій въ Падуѣ, Бреславлѣ, Парижѣ, Пештѣ и Амстердамѣ—споспѣшествованію и развитію еврейской науки.

Эта умственная борьба среди германскихъ евреевъ, вообще говоря, не распространилась на другія европейскія страны. Слабыя попытки къ реформѣ привели, правда, также и въ Лондонѣ къ расколу, но, въ общемъ, богослужебная реформа проведена была въ Англіи, во Франціи и даже въ Австріи сравнительно легко. Съ другой стороны, однако, между многочисленными американскими евреями реформа дошла до уровня идеаловъ франкфуртскихъ и берлинскихъ своихъ сторонниковъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ пошла даже далѣе этихъ идеаловъ.

Въ виду всѣхъ этихъ движеній и стремленій, еврейство въ странахъ славянскаго Востока осталось въ томъ же положеніи, въ какомъ находилось въ предшествовавшіе вѣка *. Тѣмъ быстрѣе проникалъ и распространялся хасидизмъ среди умовъ, привыкшихъ къ одностороннему развитію. За какія нибудь пятьдесятъ лѣтъ хасидизмъ завоевалъ большую часть еврейскихъ общинъ въ Россіи и Польшѣ, а также нашелъ себѣ восторженныхъ приверженцевъ въ Галиціи, Венгріи, Буковинѣ и другихъ странахъ. Караимство въ Крыму, гдѣ онъ нашелъ себѣ послѣднее прибѣжище, проявило также стремленіе преобразоваться на научной почвѣ **.

Естественно, что всѣ эти направленія проявлялись также и въ литературѣ, гдѣ создали богатую письменность, которая образуетъ собою шестой періодъ исторіи еврейской литературы, не заканчивая еще этого періода. Ходъ развитія литературы въ этомъ періодѣ былъ приблизительно слѣдующій. Послѣ того, какъ Мендельсонъ далъ евреямъ нѣмецкую Библію, сторонники его стараются словесной и письменной проповѣдью содѣйствовать умственному развитію и онѣмеченію своихъ единовѣрцевъ. Стремленіе это смѣняется борьбою за гражданскую равноправность, которая въ свою очередь состоитъ въ связи съ религіозными спорами между рефор-

---

* Автору, очевидно, неизвѣстна громадная разница между старой и новой духовной жизнью русскихъ евреевъ. *Ред.*

** О преобразованіяхъ въ караимствѣ, и еще на научной почвѣ, ничего неизвѣстно. *Ред.*

кой и традиціей. Лишь въ тридцатыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія начинають заниматься еврейскою наукой, какъ таковою и ради нея самой. Труду этому посвящается цѣлое пятидесятилѣтіе. Имъ вдохновляются также и поэтическія произведенія, которыя стараются изобразить постепенно вымирающую старо-еврейскую жизнь въ ея отношеніяхъ къ исторіи и къ духовному развитію. «Несказанно болѣзненное чувство старой раны» проявляется въ поэтическихъ произведеніяхъ, которыя, по образцу великаго поэта, вносятъ въ литературу «еврейскую скорбь». Рядомъ съ этимъ проявляется также и талмудическое умственное направленіе, причемъ усерно занимаются также и еврейскимъ языкомъ. Хасидизмъ и караимство создаютъ себѣ литературу, а вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживается въ Россіи и въ Польшѣ новый подъемъ еврейско-нѣмецкой жаргонной литературы.

Само собою разумѣется, что не можетъ еще быть и рѣчи о разграниченіи по направленіямъ и эпохамъ этого незаконченнаго еще періода, который скорѣе представляетъ собою историческій переходный пунктъ, имѣющій характеръ промежуточной эпохи. Можно разсматривать, впрочемъ, въ качествѣ приблизительнаго рубежа, проявляющагося, однако, не повсемѣстно, 1870 годъ, который вслѣдствіе великаго факта возстановленія Германской имперіи сдѣлался также поворотнымъ пунктомъ въ духовной жизни и дѣятельности прежде всего, разумѣется, у германскихъ евреевъ, имѣющихъ для этого періода руководящее значеніе, а затѣмъ также и для евреевъ въ другихъ европейскихъ странахъ *. Изъ этихъ послѣднихъ для развитія еврейской науки имѣла въ новѣйшее время важное значеніе только Франція; талмудическое же направленіе по прежнему проявляется главнымъ образомъ въ славянскихъ странахъ.

Такимъ образомъ, преобладающимъ языкомъ въ этомъ періодѣ еврейской литературы является нѣмецкій языкъ. Впрочемъ, также и на французскомъ, англійскомъ, итальянскомъ и различныхъ славянскихъ языкахъ встрѣчаются выдающіяся произведенія еврейскаго духа. Въ Германіи, а за послѣднее время также въ Россіи и Польшѣ, еврейскій языкъ и поэзія переживаютъ новый разцвѣтъ. Еврейскій языкъ становится важнымъ жизненнымъ культурнымъ элементомъ для многочисленнаго населенія Россіи и Польши.

Измѣнившимся научно-образовательнымъ стремленіямъ у евреевъ во

---

* Едва-ли 1870 годъ имѣетъ какое либо значеніе въ духовной жизни евреевъ, живущихъ внѣ Германіи и Франціи. *Ред.*

всѣхъ европейскихъ культурныхъ странахъ, разумѣется, соотвѣтствуетъ также и дѣятельное ихъ участіе въ изящной литературѣ и общемъ подъемѣ наукъ. Евреи, особенно же въ Германіи и во Франціи, съ успѣхомъ выступаютъ на поприщѣ поэзіи и беллетристики и во всѣхъ отрасляхъ научнаго знанія, но произведенія ихъ не состоятъ уже ни въ какомъ соотношеніи съ еврействомъ, а потому не принадлежатъ уже къ области еврейской литературы. Литература этого періода представляетъ собою картину повышающагося духовнаго развитія, которое приноситъ тѣмъ большую честь своимъ иниціаторамъ и участникамъ, чѣмъ менѣе признаны были до сихъ поръ ихъ труды не только вообще современною Европой, но также и самими евреями, не сознававшими всего ихъ значенія и не оказывавшими имъ должной поддержки.

Школа Мендельсона.

Къ Розентальскимъ воротамъ въ Берлинѣ, единственнымъ, черезъ которыя дозволялось проходить евреямъ, подошелъ однажды утромъ бѣдный еврейскій мальчикъ, уродливый и слабаго сложенія. На вопросъ приставленнаго къ воротамъ писаря, что ему нужно въ прусской столицѣ, мальчикъ этотъ скромно и робко отвѣчалъ: «учиться». Мальчикъ этотъ сдѣлался впослѣдствіи спасителемъ своего народа. Это былъ *Моисей Мендельсонъ* изъ Дессау (1729—1786).

Путь, по которому шло развитіе Мендельсона, въ достаточной степени извѣстенъ. Этимъ самымъ путемъ слѣдовали послѣ того сотни и тысячи старательныхъ еврейскихъ юношей. Мальчикомъ онъ получилъ первоначальное образованіе въ такъ называемомъ «хедерѣ»—школѣ, руководимой обыкновенно какимъ нибудь невѣжественнымъ полякомъ, а затѣмъ занимался въ «Beth Hamidrasch» чисто-пильпулистическимъ изученіемъ Талмуда. Такимъ образомъ Мендельсонъ, уже на тринадцатомъ году жизни, когда еврейскому мальчику обыкновенно приходится выбирать себѣ дальнѣйшую карьеру, былъ ученымъ «Bachur». Однако же, неутолимая жажда знанія, которую онъ ощущалъ съ раннихъ годовъ, заставила его обратиться къ источникамъ высшей науки. Онъ учился съ рѣдкимъ усердіемъ и, когда уважаемаго его учителя Давида Френкеля пригласили изъ Дессау на должность раввина въ Берлинъ, Мендельсонъ, со смѣлостью, вѣроятно, изумлявшею тогда окружающихъ, рѣшился послѣдовать за нимъ въ столицу.

При такихъ обстоятельствахъ прибылъ онъ въ Берлинъ однажды утромъ въ 1743 году. Двадцать лѣтъ спустя, утромъ 1763 года королевская бер-

линская академія наукъ увѣнчала его сочиненіе на тему: «Объ очевидной доказательности метафизическихъ наукъ», не смотря на то, что конкуррентомъ бывшему бахуру выступилъ Эммануилъ Кантъ. Тридцать два года спустя Мендельсонъ умеръ, оплакиваемый какъ «нѣмецкій Сократъ», и тотъ же Эммануилъ Кантъ въ письмѣ къ одному изъ своихъ друзей заявилъ, что «былъ только одинъ Мендельсонъ!»

Еслибъ Мендельсонъ не сдѣлалъ даже ничего особеннаго для своихъ единовѣрцевъ, то такая жизнь и такое высокое умственное развитіе, достигнутое такимъ путемъ, были бы уже и сами по себѣ достаточными для обезпеченія ему между ними вѣчной славы. Онъ совершилъ, однако, несравненно большее. *Мендельсонъ былъ иниціаторомъ германизаціи нѣмецкаго еврейства и возрожденія всего еврейства.* Въ этомъ заключается главнѣйшая его заслуга. Онъ лично не былъ реформаторомъ, напротивъ того, онъ твердо держался еврейской религіи, какъ понимали ее Маймуни, Іегуда Галеви, Крескасъ и другіе. Вслѣдствіе этого именно онъ пріобрѣлъ тѣмъ болѣе глубокое и прочное вліяніе на своихъ единовѣрцевъ даже въ то время, когда онъ не сосредоточивалъ еще въ особенности своего вниманія на ихъ интересахъ.

Здѣсь, разумѣется, не можетъ быть рѣчи о значеніи Мендельсона какъ популярнаго нѣмецкаго философа и одного изъ творцовъ научнаго нѣмецкаго стиля. Громадное значеніе, однако, имѣлъ уже и тотъ фактъ, что еврей, одинъ изъ сыновъ этого презираемаго и ненавистнаго племени, былъ принятъ какъ свой въ кругу современной нѣмецкой умственной жизни, что такіе люди, какъ Лессингъ, Рамлеръ, Николаи и Абтъ, называли этого еврея своимъ другомъ и дорожили его дружбой, что научный трудъ этого «казеннаго жида» произвелъ настоящую революцію въ ученомъ мірѣ. Такой фактъ открывалъ собою новую эпоху. Христіане начали иначе и мягче, чѣмъ до тѣхъ поръ, судить объ еврействѣ, а евреи стали стремиться къ вступленію въ нѣмецкую культурную жизнь, видя какъ ихъ единовѣрецъ, человѣкъ строго-религіозный и благочестивый, поднялся этимъ путемъ до такой умственной высоты, на которой онъ возбуждалъ въ себѣ удивленіе всего германскаго народа. Оба эти обстоятельства имѣютъ весьма важное значеніе для дальнѣйшаго духовнаго развитія еврейства. Необходимо принять во вниманіе тогдашнія условія, припомнить себѣ, что евреи должны были тогда жить отдѣльно отъ другихъ въ своихъ гетто и платить особую подушную подать,—для того, чтобы понять, какое значеніе долженъ былъ имѣть тотъ фактъ, что такой писатель какъ Гердеръ, говоря объ одномъ

изъ этихъ евреевъ—простомъ бухгалтерѣ и домашнемъ учителѣ, долженъ былъ воскликнуть: «Сократъ ввелъ мудрость среди людей, Моисей же Мендельсонъ является философскимъ писателемъ нѣмецкой націи, соединяющимъ мудрость Сократа съ изящнымъ слогомъ!»

Такимъ образомъ, Мендельсонъ уже въ первую эпоху ученой своей дѣятельности оказалъ однимъ фактомъ своего существованія важное, не подозрѣваемое имъ самимъ вліяніе на судьбы еврейства. Вліяніе это стало еще могущественнѣе и прочнѣе, когда онъ, снискавъ себѣ уже репутацію знаменитаго философа, посвятилъ себя всецѣло задатѣ улучшить положеніе своихъ единовѣрцевъ. Печальная участь ихъ всегда обращала на себя его вниманіе, но онъ могъ принести имъ существенную пользу лишь послѣ того, какъ самъ, путемъ долгаго, настойчиваго труда, пріобрѣлъ себѣ авторитетное вліяніе на умы.

Здѣсь не можетъ быть, впрочемъ, рѣчи и о заслугахъ Мендельсона по части улучшенія общаго быта евреевъ. Перечисленіе этихъ заслугъ—дѣло еврейской исторіи. Здѣсь должны быть приняты во вниманіе единственно только подвиги его на поприщѣ еврейской литературы. Повидимому, Моисея Мендельсона, какъ и древне-еврейскаго Моисея, подвигнулъ на защиту единоплеменниковъ внѣшній импульсъ. Импульсомъ этимъ послужилъ въ данномъ случаѣ споръ между Мендельсономъ и *Лафатеромъ* (1769 г.). Познакомившись съ Мендельсономъ черезъ Лессинга, ревностный швейцарскій богословъ старался обратить Мендельсона въ христіанство, которое считалъ единственною спасительною религіей. Онъ посвятилъ Мендельсону свой нѣмецкій переводъ книги Бонне: «Объ очевидной истинѣ христіанской религіи», приглашая его или опровергнуть доводы, приведенные въ этой книгѣ, или же, если найдетъ ихъ правильными, поступить такъ, какъ предписываютъ «благоразуміе, честность и уваженіе къ истинѣ, поступить, какъ поступилъ бы Сократъ, прочитавъ это сочиненіе и признавъ его неопровержимымъ».

Предложеніе это пришлось вовсе не по душѣ Мендельсону, который вообще былъ отъявленнымъ врагомъ всякихъ ссоръ и препирательствъ. Онъ отвѣтилъ, однако, на этотъ вызовъ въ замѣчательномъ произведеніи. Его можно вполнѣ оцѣнить по достоинству лишь принявъ во вниманіе тогдашнія воззрѣнія и давленіе обстоятельствъ, при которыхъ писалъ Мендельсонъ. Колеблясь взялся онъ за перо, но чѣмъ дальше онъ писалъ, тѣмъ мужественнѣе и рѣшительнѣе становилась его защита религіи своихъ предковъ. «Симъ свидѣтельствую передъ Богомъ Истины, вашимъ и моимъ

Творцомъ и Вседержителемъ, Которымъ вы заклинали меня въ вашемъ посвященіи, что я останусь вѣрнымъ моимъ принципамъ, до тѣхъ поръ, пока моя душа не измѣнитъ своей природы».

Такими словами закончилъ Мендельсонъ свое произведеніе и это рѣшительное, свободное исповѣданіе религіозныхъ принциповъ, повидимому, произвело глубокое впечатлѣніе какъ на христіанъ, такъ и на евреевъ. Даже Лафатеръ поддался ему и прослезился.

Борьба этимъ не кончилась. Напротивъ, она еще только начиналась. Нѣкоторые фанатически настроенные богословы и писатели, враждебные еврейству, начали снова и даже еще съ большимъ ожесточеніемъ борьбу, отъ которой отказался Лафатеръ, и снова заставили миролюбиваго философа выступить на сцену. Одинъ изъ нихъ, именно *Іоаннъ-Балтазаръ Кёльбеле*, формально требовалъ отвѣта Мендельсона; но всѣ эти нападенія возбуждали въ немъ только одно чувство — чувство сожалѣнія о томъ, что онъ упустилъ заявить надлежащимъ образомъ о своей непоколебимой вѣрности и горячей преданности еврейству. Тогда никто не осмѣлился бы заподозрить его въ такомъ легкомысленномъ неуваженіи къ его религіи. Теперь онъ спѣшилъ наверстать потерянное. Вся послѣдующая (вторая) эпоха его умственной дѣятельности почти исключительно посвящена еврейству, за которое онъ вступился съ необыкновенной рѣшимостью, исключающей возможность какихъ либо подозрѣній или инсинуацій. Кромѣ такихъ оборонительно-полемическихъ произведеній, Мендельсонъ издалъ также сочиненія, которыя произвели полный переворотъ въ умственной жизни евреевъ, открыли еврейской литературѣ новые пути, указали ей новыя цѣли.

Мендельсонъ возвратилъ нѣмецкимъ евреямъ Библію. Онъ сдѣлалъ для своихъ единовѣрцевъ то самое, что Лютеръ сдѣлалъ для нѣмцевъ. Эта безсмертная его заслуга никогда не позабудется и значеніе ея никогда не уменьшится. Умственно подавленное нѣмецкое еврейство пресмыкалось, пока Мендельсонъ своимъ переводомъ Библіи не указалъ ему дороги, по которой надлежало слѣдовать, чтобы не отставать отъ другихъ народовъ при общемъ возрожденіи и поступательномъ движеніи культурной жизни. Какъ молнія озарило и просвѣтило это произведеніе молодежь, которая восторженно пошла къ заманчивой цѣли, засіявшей предъ нею въ дали. Мендельсоновскій переводъ Библіи былъ не только книгой въ обыкновенномъ значеніи этого слова, но вмѣстѣ съ тѣмъ подвигомъ, великимъ знаменательнымъ подвигомъ человѣческаго ума. Подобно библейскому Моисею,

Моисей Мендельсонъ освободилъ свой народъ отъ крѣпостной зависимости средневѣкового Мицраима (Египта) и указалъ этому народу умственный Ханаанъ, вступить въ который ему самому было не суждено. Онъ сталъ путеводной звѣздой для заблудшихся, руководителемъ для сомнѣвающихся, подобно Моисею Маймуни, служившему для него возвышеннымъ идеаломъ. Книга «*Moreh*» Маймуни имѣла большое вліяніе на Мендельсона. Она еще въ ранней молодости Мендельсона вывела его изъ состоянія умственной незрѣлости и привела къ философской ясности. Единовѣрцы Мендельсона имѣли во всякомъ случаѣ извѣстное основаніе причислить его къ знаменитымъ его предшественникамъ Моисеямъ, которыхъ исторія евреевъ прославляетъ какъ героевъ и вождей еврейскаго народа.

Изъ имѣющихся источниковъ нельзя составить себѣ опредѣленнаго заключенія о томъ, предугадывалъ-ли Маймуни громадное значеніе своего «Moreh» для еврейства. Трудно, однако, допустить, чтобъ онъ дѣйствительно сознавалъ это значеніе. Маймуни написалъ, какъ извѣстно, «Moreh» для своего вѣрнаго ученика Іосифа бенъ Іегуды. Мендельсонъ также не подозрѣвалъ всей громадности услуги, которую оказалъ своимъ единоплеменникамъ переводомъ Библіи на нѣмецкій языкъ. Онъ предпринялъ этотъ переводъ, главнымъ образомъ, для старшаго своего сына Іосифа, чтобы дать ему возможность ознакомиться на нѣмецкомъ языкѣ со св. Писаніемъ. Спустя послѣ того десять лѣтъ Мендельсонъ писалъ одному изъ своихъ друзей: «Въ первоначальномъ планѣ жизни, составленномъ мною въ лучшіе мои годы, я былъ далекъ отъ мысли сдѣлаться когда либо издателемъ или переводчикомъ Библіи. Я мечталъ лишь о томъ, чтобы провести жизнь въ безмятежномъ счастьи, слегка кокетничая въ часы досуга съ философіей. Провидѣнію угодно было, однако, повести меня иною дорогой. Навязчивость Лафатера лишила меня возможности благодушествовать. Вначалѣ я утратилъ изъ-за нея даже значительную часть прежняго моего довольства самимъ собою. Разсудивъ хорошенько, я нашелъ, однако, что остатка моихъ силъ, пожалуй, еще хватитъ на оказаніе услуги моимъ дѣтямъ, также, можетъ быть, и значительной части моего народа, если я употреблю этотъ остатокъ силъ на то, чтобы дать лучшій переводъ и лучшее толкованіе священной книги, чѣмъ можно было имѣть до сихъ поръ на нѣмецкомъ языкѣ. Это послужитъ первою стадіей культуры, отъ которой моихъ соплеменниковъ, къ сожалѣнію, такъ стараются отстранить, что начинаешь почти сомнѣваться въ возможности для нихъ какого либо улучшенія. Я считалъ, однако, своей обязанностью сдѣлать то не-

многое, что было мнѣ по силамъ, предоставивъ остальное Провидѣнію, которое для выполненія своихъ намѣреній располагаетъ промежутками времени, въ большинствѣ случаевъ для насъ необозримыми».

Чтобы оцѣнить по достоинству значеніе Мендельсоновскаго труда, произведенное имъ впечатлѣніе и его послѣдствія, необходимо представить себѣ тогдашнее положеніе евреевъ въ Германіи, тогдашнее образованіе еврейскаго юношества и методъ изученія Талмуда. Надо припомнить себѣ библейскіе переводы Іекутіеля Блица, Іосифа Виценгаузена и послѣдователей ихъ. Необходимо принять во вниманіе одичавшее еврейско-нѣмецкое нарѣчіе, упавшее на степень какого-то непонятнаго жаргона, уяснить себѣ, что евреи были тогда совершенно отстранены отъ культурной жизни и что умственная ихъ жизнь была стѣснена ужасающе-узкими рамками.

Лѣтомъ 1778 года вышелъ первый выпускъ перевода. Ученый польскій еврей Соломонъ Дубно, обучавшій тогда въ домѣ Мендельсона еврейской грамматикѣ, держалъ корректуру и взялъ на себя изданіе Мендельсоновскаго перевода *. Однако, уже первые пробные листы вызвали настоящую бурю. Молодежь привѣтствовала ихъ восторженными хвалебными гимнами, а старики громами проклятій и запрещеній. Опасаясь, что это нововведеніе послужитъ въ ущербъ благочестію, они подвергли запрещенію упомянутый переводъ Библіи еще ранѣе выхода его въ свѣтъ. Вліятельные раввины Езекіиль Ландау изъ Праги, Рафаилъ Когенъ изъ Альтоны, Гиршъ Яновъ изъ Фюрта, ученые и остроумные талмудисты, высказались всѣ трое противъ Библіи, переведенной на нѣмецкій языкъ Моисеемъ изъ Дессау («Mose Dessau»). Многіе приписывали имъ разныя эгоистическія соображенія, но это было совершенно неосновательно, такъ какъ они заботились единственно лишь о сохраненіи еврейства, подвергавшагося, по ихъ мнѣнію, опасности вслѣдствіе такого предпріятія. Сами они не были хорошенько знакомы съ Мендельсоновскимъ переводомъ, а то, что они слышали о немъ отъ не въ мѣру ревностныхъ его почитателей, или враговъ, должно было еще болѣе усилить ихъ опасенія. Другіе представители и защитники традиціи, какъ, напримѣръ, берлинскій верховный раввинъ Гиршель Левинъ и его сынъ Саулъ, раввинъ во Франкфуртѣ-на-Одерѣ, лучше оцѣнили трудъ Мендельсона и удостоили его даже раввинскимъ одобре-

* Соломону Дубно, кромѣ корректуры, принадлежали еще грамматическія и массоретскія примѣчанія, а также, какъ приводится ниже у автора, обширный реальный комментарій подъ названіемъ „Біуръ". *Ред.*

ніемъ, въ которомъ прямо высказывалась надежда, что незнаніе евреями нѣмецкаго языка, «это злополучное обстоятельство, несомнѣнно, вскорѣ исчезнетъ». Саулъ Берлинъ (1794 г.) тоже одобрилъ Мендельсоновскій переводъ Библіи, но одобреніе это не могло принести особенной выгоды, такъ какъ самъ онъ не пользовался у благочестивыхъ хорошею репутаціей. Саулъ Берлинъ былъ человѣкъ двоедушный. Онъ писалъ анонимно и подъ псевдонимами противъ представителей традиціи, а одновременно съ тѣмъ защищалъ ихъ въ сочиненіяхъ за своею подписью. Наиболѣе тяжкимъ его грѣхомъ была, однако, поддѣлка раввинскихъ отвѣтовъ и заключеній «Besamim Rosch», собранныхъ будто бы Исаакомъ де Молиной и приписывавшихся знаменитому *Ашеру бенъ Iехіелю.* Въ этихъ отвѣтахъ онъ заставилъ строго-благочестиваго Ашера высказываться въ пользу такихъ странныхъ реформъ, что подлогъ былъ немедленно обнаруженъ и самое сочиненіе въ нѣкоторыхъ общинахъ даже сожжено. Понятно, что такой защитникъ, какъ Саулъ Берлинъ, не могъ принести Мендельсону большой пользы. Тѣмъ не менѣе раввины, враждебно относившіеся къ Мендельсоновскому переводу, ограничились только запрещеніемъ. Всего одинъ изъ нихъ, а именно Гиршъ Яновъ изъ Фюрта, разразился громами проклятій противъ Мендельсоновскаго нѣмецкаго Пятикнижія. Мендельсонъ отвѣчалъ на это: «Я предназначалъ свой переводъ только для простого народа, но теперь нахожу его еще болѣе необходимымъ для раввиновъ».

Въ мартѣ 1780 года вышла изъ печати первая часть Пятикнижія и съ реальнымъ комментаріемъ—Biur—Соломона Дубно. Къ 1783 году вышло полностью все Пятикнижіе. Весь переводъ былъ сдѣланъ Мендельсономъ, равно какъ и комментарій къ второй Книгѣ Моисея. Комментарій къ третьей Книгѣ—послѣ того какъ Соломонъ Дубно, возбужденный фанатикомъ Нафтали Дубно, его соотечественникомъ, неожиданно покинулъ Мендельсона—написалъ одинъ изъ учениковъ послѣдняго, Нафтали Гартвигъ Веселя; комментарій же къ четвертой и пятой Книгамъ написанъ имъ совмѣстно съ Герцомъ Гомбергомъ. Переводъ былъ вѣрный и изящный, а комментарій — ясный и дѣловой, составленный по древнимъ эксегетамъ, въ особенности по Ибнъ-Эзрѣ, Раши, Самуилу б. Меиръ, Нахмани и др. Но вся работа, конечно, была строго выдержана въ связи съ раввинскою традиціей; Мендельсонъ ни на волосъ не хотѣлъ отступить отъ пути традиціоннаго толкованія. Онъ назвалъ свое сочиненіе «Нетиботъ гашаломъ» (Пути мира) и взывалъ ко всѣмъ «друзьямъ Божьяго ученія», чтобы они безпристрастно оцѣнили это сочиненіе, «будь это открытымъ порицаніемъ

или же затаенною любовью», но предъ всѣмъ домомъ Израиля, который послѣ этого пусть произнесетъ свое рѣшеніе.

Но дѣйствіе этого перевода Пятикнижія, какъ мы уже замѣтили, далеко превзошло надежды этого скромнаго мужа. Онъ возвратилъ евреямъ не только Библію, но и нѣмецкій языкъ. Онъ зажегъ въ молодежи лучъ нѣмецкой культуры. Онъ пробудилъ въ Израилѣ чувство своего достоинства и стремленіе къ образованію. И онъ далеко не былъ послѣднимъ факторомъ при заложеніи фундамента, на которомъ позднѣйшее поколѣніе въ состояніи было возвести зданіе науки іудейства.

Намѣреніе свое—перевести на нѣмецкій языкъ весь еврейскій канонъ—Мендельсонъ, къ сожалѣнію, осуществить не могъ. Появились лишь еще его переводы «Псалмовъ» и «Пѣсни Пѣсней», а также составленный имъ раньше комментарій къ «Екклезіасту», въ которомъ онъ старался доказать, что эта книга «безъ дальнѣйшаго можетъ быть объяснена по простому значенію словъ». Этотъ комментарій удостоился одобренія даже со стороны приверженцевъ старины.

Великій переворотъ, связанный съ произведеніемъ Мендельсона, само собою разумѣется, обнаружился прежде всего въ измѣненной методѣ обученія юношества. Основаны были школы, въ которыхъ преподавались Библія—по его переводу—и еврейская грамматика. Воспитанники, вышедшіе изъ этихъ школъ, само собою, избрали себѣ другіе промыслы, чѣмъ ихъ предки, и взялись какъ за ремесла, такъ и за науки и искусства. Но и на идейный міръ стариковъ Мендельсонъ старался дѣйствовать непосредственно, помимо своей нѣмецкой Библіи.

Уже въ 1778 г. онъ составилъ для берлинскаго главнаго раввина книгу «О ритуальныхъ законахъ евреевъ», въ которой правительству должны были быть изложены раввинскія постановленія о гражданскомъ и брачномъ правѣ евреевъ,—и формулу для присяги евреевъ. И уже тогда онъ высказалъ предостереженіе: «только не смѣшеніе языковъ!» Это предостереженіе было смертнымъ приговоромъ для нѣмецко-еврейскаго жаргона, о которомъ Мендельсонъ былъ того мнѣнія, что онъ (жаргонъ) «немало содѣйствовалъ нравственному паденію простолюдина». И вообще онъ неоднократно выступалъ въ пользу улучшенія соціальнаго положенія своихъ единовѣрцевъ, хотя онъ собственно былъ того мнѣнія, что эта борьба должна быть ведена христіанскими писателями и что сами евреи не должны вмѣшиваться въ это дѣло. Поэтому, когда эльзасскіе евреи обратились къ нему съ просьбой составить для нихъ записку для представленія французскому го-

сударственному совѣту, Мендельсонъ долженъ былъ отказаться отъ этого предложенія. За то онъ постарался пріобрѣсти для этого дѣла даровитаго берлинскаго писателя, члена военнаго совѣта Христіана-Вильгельма ф. Дома, котораго такимъ образомъ появившееся сочиненіе «О гражданскомъ улучшеніи евреевъ» (1781) составляетъ важнѣйшее и наиболѣе выдающееся произведеніе всей эмансипаціонной литературы. Но, чтобы избѣжать всякихъ недоразумѣній, которыя могли возбудить нѣкоторыя мѣста этого сочиненія, онъ поручилъ одному изъ своихъ друзей перевести на нѣмецкій языкъ «Апологію евреевъ», нѣкогда представленную Кромвелю Менассе б. Израилемъ, и дополнилъ этотъ переводъ интереснымъ предисловіемъ, въ которомъ онъ краснорѣчиво и горячо высказалъ свои собственныя воззрѣнія.

Еще рѣшительнѣе выступилъ Мендельсонъ за религію іудейства въ одномъ изъ послѣднихъ сочиненій, озаглавленномъ «Іерусалимъ» или «О религіозной силѣ и о іудействѣ». Въ этомъ замѣчательномъ философскомъ произведеніи онъ старался изложить свои принципы о религіи государства вообще и о іудействѣ въ особенности. Сущность іудаизма, по его мнѣнію, состоитъ «не въ согласной вѣрѣ его приверженцевъ въ извѣстныя божественныя ученія, но въ согласномъ соблюденіи извѣстныхъ велѣній, обнаруживающихъ волю Божію». Такимъ образомъ, іудаизмъ является для него не откровенною *религіей*, а скорѣе откровеннымъ *законодательствомъ*. «Голосъ, раздававшійся въ тотъ великій день на Синаѣ, не возвѣщалъ: «Я Вѣчный, Богъ твой, необходимое самостоятельное Существо, всемогущее и всевѣдущее, воздающее людямъ по ихъ заслугамъ въ будущей жизни!» Это составляетъ общую человѣческую религію, безъ которой люди не могутъ ни быть добродѣтельными, ни сдѣлаться счастливыми. Это не было здѣсь возвѣщено». Ни одинъ изъ библейскихъ законовъ не гласитъ: «Ты долженъ вѣрить или не вѣрить!», но всѣ гласятъ: «Ты долженъ дѣлать или не дѣлать!» Естественно поэтому, что іудаизмъ не имѣетъ артикуловъ вѣры, а—законъ, отъ котораго «рожденный въ домѣ Іакова произвольно не можетъ отказаться». Согласно съ этимъ, Мендельсонъ признаетъ постоянную обязательность церемоніальнаго закона, провозглашая слѣдующее: «Намъ дозволено размышлять о законѣ, изслѣдовать его духъ, тамъ и сямъ предполагать причину, если таковая не обозначена законодателями, которая, *можетъ быть*, была связана со временемъ, мѣстомъ и обстоятельствами и которая, *можетъ быть*, можетъ измѣняться соотвѣтственно времени, мѣсту и обстоятельствамъ—если Всевышнему Законодателю благоугодно будетъ обнаружить намъ свою волю

въ этомъ отношенія, такъ громко, такъ гласно, настолько выше всякаго сомнѣнія и опасенія, какъ далъ Онъ само законодательство. Пока это не состоялось, пока мы не можемъ представить такого авторитетнаго освобожденія отъ закона, наше мудрствованіе не можетъ освободить насъ отъ безусловной покорности, которою мы обязаны закону, а благоговѣніе предъ Богомъ устанавливаетъ границу между размышленіемъ и исполненіемъ, которую не долженъ перешагнуть ни одинъ добросовѣстный человѣкъ».

Таковы были воззрѣнія Мендельсона о іудаизмѣ. Нельзя сказать, чтобы они обняли и вполнѣ вѣрно выразили собою корень религіозной мысли, лежащей въ основаніи библейскаго и талмудическаго іудаизма. Не заключается въ этихъ теоріяхъ и философское развитіе еврейскаго мышленія даже по послѣднимъ вѣрующимъ философамъ, какъ Крескасъ и Альбо. Но нельзя не признать, что принципы любви и истины, терпимости и свободы совѣсти, которымъ Мендельсонъ далъ такое горячее и искреннее выраженіе, въ существѣ своемъ не были новы и ясны. И поэтому Кантъ, по отношенію къ этому сочиненію, въ правѣ былъ сказать: «Я считаю это провозвѣстникомъ хотя медленно надвигающейся, но великой реформы, которая коснется не только вашей, но и другихъ націй».

Среди самихъ евреевъ сочиненіе это вызвало различную оцѣнку. Старики, которые не вполнѣ обняли духъ его, оставались въ рѣшительномъ нерасположеніи къ Мендельсону, хотя они именно имѣли особенное *основаніе* быть ему благодарными за это произведеніе; новые же въ теченіе этого короткаго времени уже во многомъ опередили идеи Мендельсона и не могли поэтому согласиться съ его понятіями о ритуальномъ законѣ. Но онъ самъ неуклонно слѣдовалъ по своему пути. Къ своимъ единовѣрцамъ онъ взывалъ: «Любите и любимы будете!»; ко всѣмъ же своимъ современникамъ онъ обращался съ девизомъ всей своей жизни и дѣятельности: «Просвѣщеніе!» Этой просвѣтительной идеѣ были посвящены еще и послѣдніе его годы. Его завѣщаніемъ была знаменитая защита Спинозы и Лессинга, въ которой онъ свободно объявляетъ: «Ученіе Спинозы гораздо ближе къ іудейству, чѣмъ ортодоксальныя ученія христіанъ. Если же я могъ любить Лессинга и быть имъ любимымъ, когда онъ былъ еще строгимъ приверженцемъ Аѳанасія или когда я по крайней мѣрѣ считалъ его таковымъ, то тѣмъ болѣе это могло быть тогда, когда онъ приблизился къ іудейству и я его призналъ приверженцемъ еврея Баруха Спинозы». Таковъ былъ Мендельсонъ, таковы были его принципы и его міровоззрѣніе, такъ онъ жилъ и такъ умеръ, чистый и свободный мыслитель, мягкій и благородный

характеръ, освободитель своихъ единовѣрцевъ, учитель человѣчества. Душа его тысячами нитей устремлялась ко всѣмъ явленіямъ красоты; но его духъ пребывалъ въ сферахъ яснаго мышленія и во свѣтѣ истины. Такимъ образомъ въ немъ сочетались классическая красота Эллады съ религіозной истиной Іудеи. Въ этомъ отношеніи Кантъ имѣлъ право сказать о немъ: есть только одинъ Мендельсонъ, а Рамлеръ могъ воспѣвать его какъ

Einen Weisen wie Socrates
Den Gesetzen der Väter getreu,
Unsterblichkeit lehrend,
Unsterblich wie er *.

Моисей Мендельсонъ, строго говоря, не имѣлъ ни учителей, ни учениковъ. Къ нему весьма справедливо можно примѣнять слова поэта: «Auf sich selber steht er da ganz allein!» Но онъ имѣлъ руководителей, издали показавшихъ ему путь, который онъ, однако, впослѣдствіи самъ долженъ былъ проложить себѣ; онъ имѣлъ также и приверженцевъ, которые почитали его, но которые ушли далеко впередъ его и его религіозныхъ воззрѣній. Къ первымъ принадлежалъ главнымъ образомъ тотъ раввинъ *Давидъ Френкель*, который, какъ говорятъ, впервые ознакомилъ его съ философскими сочиненіями и читалъ вмѣстѣ съ нимъ Moreh въ то время, когда онъ былъ еще мальчикомъ. Френкель былъ также первый, который послѣ долгаго времени снова обратился къ изученію іерусалимскаго Талмуда и издалъ комментаріи къ этому находившемуся въ сильномъ пренебреженіи сочиненію. Затѣмъ, полякъ *Израиль Замосцъ*, талмудистъ, который понималъ также математику и написалъ различныя талмудическія, математическія, философскія, даже поэтическія произведенія, между которыми первое мѣсто занимаетъ его комментарій къ «Al-Chazari» Іегуды Галеви, «умъ, напоминающій Дель-Медиго, опередившій свое время, уже въ 1737 году боровшійся за мысль и науку». Далѣе, медикъ д-ръ *Абрамъ Кишъ*, который обучалъ Мендельсона латинскому языку, въ особенности же молодой ученый д-ръ *Аронъ Соломонъ Гумперцъ*, другъ и ученикъ Готшеда, «подъ защитительнымъ крыломъ котораго онъ хотѣлъ пастись», отъ котораго остались также религіозно-философскія изслѣдованія на еврей-

---

* Мудреца подобно Сократу
Вѣрнаго закону отцовъ,
Проповѣдуя безсмертіе,
Безсмертенъ какъ онъ.

скомъ языкѣ и который привилъ Мендельсону вкусъ къ наукамъ и познакомилъ его съ Лессингомъ.

Дружба между этими обоими благородными умами—Лессингомъ и Мендельсономъ—не нуждается въ дальнѣйшемъ изображеніи; она извѣстна, и самъ Лессингъ поставилъ ей нерукотворный памятникъ въ своемъ драматическомъ произведеніи «Натанъ Мудрый». Давъ высокое выраженіе идеѣ, что чисто-человѣческое должно побѣдить всѣ положенія и религіозные предразсудки, Лессингъ произвелъ неизмѣримое вліяніе на нѣмецкую духовную жизнь; но изобразивъ носителемъ этой идеи еврея и въ немъ изобразивъ ясно своего друга Мендельсона, онъ этимъ же самымъ обнаружилъ свою неподкупленную предразсудкомъ любовь, свои истинно-гуманныя воззрѣнія и свое святое стремленіе къ истинѣ.

Но для евреевъ, послѣ ихъ тысячелѣтняго преслѣдованія, должно было быть особеннымъ удовлетвореніемъ, что герой этой драмы, которую современники уже чествовали «евангеліемъ гуманизма», — еврей, что для нѣкоторыхъ другихъ милыхъ и благородныхъ лицъ этого произведенія, какъ, напримѣръ, для дервиша, въ которомъ Лессингъ изобразилъ еврейскаго математика Абрама Рехенмейстера,—евреи также служили моделями; далѣе, что именно еврей, Моисей Весселя—содѣйствовалъ появленію драмы въ свѣтъ; наконецъ, особеннымъ удовлетвореніемъ должно было быть для нихъ то, что главный мотивъ драмы—сказка о трехъ кольцахъ, которую Лессингъ позаимствовалъ изъ великой итальянской новеллистической сокровищницы среднихъ вѣковъ—въ своемъ основаніи указываетъ на Испанію и на эпоху разцвѣта арабско-еврейской культуры, и что еврейское собраніе разсказовъ, «Schewet Iehuda» Ибнъ Верги, уже въ XV столѣтіи сообщило сказку о трехъ кольцахъ въ той гуманной формѣ, которую она сохранила до Лессинга, послѣ того, какъ она, по всей вѣроятности, перешла въ европейскую народную литературу изъ сочиненія крещенаго еврея, знаменитаго «Disciplina clericalis» Петра Альфонси.

Изъ учениковъ Мендельсона, которыхъ, по уже упомянутому комментарію къ Библіи, называли *біуристами*, или *меасфимъ*—по журналу, въ которомъ они впервые обнародовали свои произведенія—большая часть уже при жизни Мендельсона ознаменовали себя разными сочиненіями. Соломонъ Дубно, Нафтали Гартвигъ Веcсели, Герцъ Гомбергъ, Аронъ Ярославъ—уже были поименованы какъ сотрудники при составленіи его библейскаго сочиненія; къ нимъ присоединился еще цѣлый рядъ писателей, продолжающійся до первой четверти нынѣшняго столѣтія и вмѣстѣ носящій большею частью имя «школы Мендельсона».

Тенденціи, изъ которыхъ исходила эта школа, само собою разумѣется, были на первыхъ порахъ тѣ же, какъ и учителя. И они стремились къ борьбѣ за просвѣщеніе; и они старались сдѣлать Библію болѣе доступною общему пониманію и приспособить ее къ чтенію съ эстетическимъ чувствомъ; и они поощряли изученіе еврейскаго языка. Это послѣднее ихъ дѣло можетъ даже считаться главною заслугой Мендельсоновской школы. Но только нѣкоторые изъ нихъ остались на религіозной точкѣ зрѣнія учителя; большая же часть изъ нихъ перешагнула эту точку къ деструктивному направленію, которое было чуждо Мендельсону и которое онъ порицалъ. Если безпристрастно оцѣнить ихъ дѣятельность и ихъ произведенія, то надо сознаться, что они были необходимымъ естественнымъ развитіемъ общаго положенія, но что они въ послѣдовательныхъ своихъ результатахъ страдали тѣмъ же главнымъ недостаткомъ, которымъ съуживались—конечно въ другую сторону—и Мендельсоновскія воззрѣнія на религіозное развитіе іудаизма. *Имъ всѣмъ недоставало историческаго чувства.* Мендельсонъ самъ сознается, что онъ не обладаетъ ни историческимъ чувствомъ, ни историческимъ пониманіемъ. Этотъ недостатокъ, какъ извѣстно, свойственъ былъ и его великому предшественнику Маймониду. Но ученики его, которые не были настолько скромны, чтобы сознаться въ этомъ недостаткѣ, на первыхъ порахъ—такъ какъ законъ историческаго развитія остался имъ чуждымъ—могли только дѣйствовать разрушительно. Старой вѣры имъ недоставало, а новую они не отважились создать. Они думали бороться противъ предразсудковъ и суевѣрія, но они вмѣстѣ съ тѣмъ расшатывали самыя основы іудейства, которое они старались замѣнить деизмомъ, въ то время вездѣ проповѣдуемымъ и превозносимымъ. Но имъ недоставало также и любви, той могучей, всепокоряющей любви, которая все понимаетъ и прощаетъ, которая дѣйствуетъ не насмѣшкой и ироніей, а состраданіемъ и добротою, которая не стремится обращать и наказывать, а исправлять и поучать. И такъ какъ имъ недоставало этой любви, поэтому все ихъ усердіе и проникнутая благими намѣреніями дѣятельность въ пользу дѣла, которому они посвятили всю свою жизнь—были только, такъ сказать, заплатами. Нельзя угадать, каково было бы дальнѣйшее духовное развитіе, если бы тенденціи, высказанныя рѣшительными представителями этой школы, дѣйствительно оставались бы въ силѣ. Но, къ счастію, вызванное ими движеніе имѣло послѣдствія лишь въ одномъ отношеніи, возбудивъ, съ одной стороны, склонность къ изученію наукъ, и съ другой—почитаніе еврейскаго языка.

Ученики Мендельсона были всѣ или философы или любители изящнаго. Но если кто либо захотѣлъ бы поставить имъ это въ упрекъ, то онъ забылъ бы обнаруживающійся въ еврейской литературѣ важный законъ, состоящій въ томъ, что эта литература развивается соотвѣтственно національной литературѣ страны, въ которой живутъ евреи. Возможно-ли было, чтобы ученики Мендельсона, вступивъ на почву духовной жизни Германіи, провозглашали другія направленія, чѣмъ тѣ, которыя являлись доминирующими въ великомъ умственномъ разцвѣтѣ того времени? И не должны-ли были, съ одной стороны, Кантъ, а съ другой—Шиллеръ служить имъ тѣми идеалами, которымъ они слѣдовали и которые они должны были обожать, которымъ они радостно жертвовали своимъ собственнымъ религіознымъ воззрѣніемъ и на которые они смотрѣли, какъ на путеводныя звѣзды, призванныя вывести ихъ изъ лабиринта стараго въ широкія хоромы новаго времени?

Что ни одинъ изъ нихъ не обладалъ умомъ Канта или же геніемъ Шиллера—это не ихъ, конечно, вина. Но ихъ зависимость отъ философіи и талантовъ, доминировавшихъ въ изящной литературѣ—это можетъ быть поставлено имъ только въ похвалу; она объясняетъ ихъ собственное направленіе, ихъ заслуги и недостатки и ходъ ихъ умственнаго развитія.

Правда то, что самые старшіе изъ такъ называемыхъ біуристовъ, *Соломонъ Дубно* (1738—1813) и *Нафтали Гартвигъ Вессели*, стоятъ еще всецѣло на почвѣ традиціи (1725—1805). Первый былъ возстановителемъ массоретской критики текста. Кромѣ комментарія къ первой книгѣ Моисея, который онъ составилъ для Пятикнижія Мендельсона, онъ написалъ еще массоретскіе комментаріи къ Библіи и нѣкоторыя другія произведенія, между прочимъ еврейскія стихотворенія и сочиненія о библейской географіи. Его стихотворенія суть «еврейскія по выраженію, библейскія по образамъ, средневѣковыя по формѣ риемъ и стиховъ, и большею частью еврейскія по содержанію». Выше было уже упомянуто, что онъ оставилъ Мендельсона среди работы; къ этому побудилъ его фанатическій родичъ. Кромѣ того, онъ чувствовалъ себя оскорбленнымъ тѣмъ, что Мендельсонъ не хотѣлъ напечатать въ полномъ видѣ его пространное предисловіе къ книгѣ «Исходъ». Онъ въ своей жизни и своихъ стремленіяхъ ближе всѣхъ стоялъ къ Мендельсону, и если кто нибудь заслуживаетъ имя ученика Мендельсона, то это именно онъ.

Въ Вессели уже въ крови слились сефардійская изящность и польская ученость. Онъ страстно преданъ былъ красотѣ и благу людей, но

дновременно также и іудаизму; онъ поучалъ своихъ современниковъ, то не въ невѣжествѣ заключается истинная вѣра, точно также какъ е въ вѣроотступничествѣ заключается настоящій прогрессъ. Его привязанность къ еврейскому языку, вмѣстѣ съ обновленіемъ еврейскаго племени, вызвали также и обновленіе священнаго языка. Его усердіе въ ользу образованія и воспитанія еврейскаго юношества возымѣло свое лаготворное и облагораживающее дѣйствіе въ весьма широкихъ размѣрахъ.)нъ по-истинѣ былъ наслѣдникомъ Мендельсоновскаго духа и его религіознаго міровоззрѣнія.

Сочиненія Весселя, написанныя имъ во время его томительнаго и горестнаго скитальчества на службу воодушевлявшимъ его идеямъ, касались азныхъ областей науки. Всѣ они изложены на еврейскомъ языкѣ. Первое го сочиненіе было еврейская синонимика подъ заглавіемъ «Gan naul» Закрытый Садъ), составляющая часть большого сборника «Ливанонъ», ъ которомъ Вессели думалъ представить различныя статьи, долженствовавшія служить одной и той же цѣли, именно — грамматическо-философкому изслѣдованію корней еврейскаго языка. Въ особенности это было иблейское понятіе Chokhmah (Мудрость), которое онъ старался изслѣдоать и разъяснить во всѣхъ его значеніяхъ и отношеніяхъ. При этомъ му попала въ руку апокрифическая книга «Мудрость Соломона», и онъ зготовилъ еврейскій ея переводъ съ комментаріемъ, — надо замѣтить—съ ›ранцузскаго. Вессели считалъ это сочиненіе умственнымъ продуктомъ аря Соломона и переложилъ его еврейскимъ слогомъ, соотвѣтствующимъ иблейскимъ произведеніямъ, приписываемымъ этому царю. Одинъ стволъ ъ этомъ кедровомъ Ливанскомъ лѣсу былъ посвященъ этикѣ древняго удаизма, насколько она излагается въ «Pirke Aboth» (Изреченія Отцовъ). а этими грамматическо-философскими сочиненіями перваго періода его созидательной дѣятельности слѣдуютъ произведенія второго періода, въ коорый онъ вступилъ въ личныя сношенія съ Мендельсономъ,—произведенія, бнаруживающія его воодушевленіе эксегетикой и поэзіей. Для Мендельсоовскаго Пятикнижія онъ обработалъ комментарій къ третьей книгѣ Моиея, изложенный весьма подробно и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ весьма нтересно. Въ послѣднее время появился его посмертный комментарій къ ервой книгѣ Моисея. Но дѣйствительно громадное значеніе имѣли только то сочиненія о воспитаніи и его поэтическія произведенія. Первыя были ызваны реформами, которыя императоръ Іосифъ II думалъ ввести въ

Австріи, повелѣвая евреямъ, чтобы они учредили училища. Поэтическія же произведенія были продуктомъ горячаго желанія возвратить еврейскому языку его почетное мѣсто и, какъ во времена оны, сдѣлать его наслѣдіемъ общины Іакова.

Его посланіе къ еврейскимъ общинамъ Австріи «Слова истины и мира» возымѣло огромное вліяніе. Вессели изложилъ набожнымъ евреямъ, вздумавшимъ сопротивляться училищной реформѣ, предписанной императоромъ, все значеніе обученія юношества и общаго образованія съ талмудической точки зрѣнія. Онъ рѣшительнымъ, горячимъ и искреннимъ словомъ взывалъ къ нимъ, чтобы они оставили старый жаргонъ и усвоили себѣ чистый языкъ. Но представители традиціи не довѣряли такъ называемой «берлинской религіи», которая и вообще была не особенно любима, и такимъ образомъ посланіе Вессели произвело какъ разъ противуположное впечатлѣніе. И онъ, подобно Мендельсону, объявленъ былъ еретикомъ и преданъ анаѳемѣ. Но онъ защищался въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ противъ подозрѣній, которыя повсемѣстно были распространены противъ него, и противъ ложнаго толкованія, вызваннаго его первымъ посланіемъ. Вессели былъ фантастомъ. Точно также, какъ онъ уже въ изслѣдованіяхъ о еврейскомъ языкѣ дошелъ до такого восторженно-божественнаго настроенія, что онъ воображалъ, будто онъ переполненъ «внутренними откровеніями» и будто онъ «близокъ первобытному древне-еврейскому духу»,—точно также онъ и въ реформахъ австрійскаго императора видѣлъ предвозвѣстника новой, великой, давно желанной мессіанской эпохи. И изъ этого источника истекало его воодушевленіе.

Но Вессели былъ именно поэтомъ. Онъ положилъ основаніе новѣйшей еврейской художественной поэзіи. Но лишь на старости онъ ударилъ въ струны, чтобы спѣть героическую пѣснь, которая смѣло можетъ быть поставлена на ряду съ самыми значительными твореніями новоеврейской поэзіи. Мы говоримъ о его Мозаидѣ, которая по-истинѣ можетъ быть названа «великолѣпной» (Schire Tifereth). Многіе сравниваютъ Вессели съ Клопштокомъ, и эта параллель дѣйствительно имѣетъ основаніе, если сопоставить его Мозаиду съ Мессіадой нѣмецкаго поэта, съ которымъ Вессели и въ другихъ отношеніяхъ имѣетъ нѣкоторыя точки соприкосновенія. Онъ также былъ человѣкъ съ глубокимъ чувствомъ, и онъ также во многихъ отношеніяхъ оставался вѣчнымъ юношей и никогда не могъ освободиться отъ «нѣкоторой незрѣлости свѣтскаго ума». И какъ въ героической пѣснѣ Клопштока порицали современную окраску древней матеріи, какъ объ немъ

говорили, что онъ лирикъ переодѣвшійся этикомъ, точно также эти недостатки могли порицать и въ героической пѣснѣ Веселя. И онъ также бралъ все изъ своего сердца, и онъ также былъ мягокъ, лириченъ и сантименталенъ; его пѣсни также влагали современный духъ, современныя картины и мысли въ древній міръ. Только въ одномъ онъ отличался отъ нѣмецкаго поэта: онъ не былъ настолько чуждъ Библіи какъ тотъ. Напротивъ того, его слогъ и его поэтическое чувство тѣсно сцѣплены съ міромъ библейскихъ образовъ. Если же, не смотря на все это, пѣснь его воспѣваетъ больше эпоху, въ которую она была сложена, чѣмъ ту, которую имѣлось въ виду воспѣвать, то это объясняется тѣмъ ложнымъ направленіемъ, въ которомъ очутилась новая еврейская художественная поэзія, стремясь непосредственно приблизиться къ библейской поэзіи и перескочить пропасть, образовавшуюся почти двухтысячелѣтнимъ господствомъ Гаггады и Піута, между нею и чудесною древнею страной Востока. «Св. Писаніе, которое онъ считалъ идеаломъ и по формѣ, должно было сдѣлаться источникомъ обновленія новой прозы и поэзіи. Но чтобы чувствовать себя живущимъ въ пророческую эпоху, для этого требуется нѣчто большее, чѣмъ полетъ вдохновенной фантазіи; для этого требуется глубокое и разумное познаніе Гаггады, а это положительное основаніе, если не въ теоріи, то въ примѣненіи, незамѣченнымъ образомъ было устранено современною философіей новой школы».

Весели былъ современнымъ поэтомъ. Правда, языкъ древняго Сіона снова оживаетъ въ его пѣснѣ, и намъ кажется, будто мы сквозь мелодичный звукъ его стиховъ слышимъ шумъ волнъ Іордана. Но это все-таки уже не духъ древнихъ пророковъ и прорицателей, который говоритъ въ немъ, но другой, чужой духъ, въ которомъ категорическій императивъ Канта и идеальный міръ Шиллеровскихъ боговъ пустили свои ростки и дали созрѣть новому міровоззрѣнію. И тѣмъ не менѣе поэзія его волшебнымъ звукомъ своего языка производила еще глубокое впечатлѣніе на воспріимчивыя души, ибо Весели былъ не только мастеромъ въ обладаніи языкомъ, не только искуснымъ версификаторомъ, онъ обладалъ также и первобытнымъ естественнымъ поэтическимъ чувствомъ и жгучею фантазіей. Только одной составной части недоставало, чтобы возвысить его до степени истиннаго поэта милостью музы: ему недоставало способности перелить свое поэтическое чувство въ поэтическій образъ и вдохнуть въ него жизнь.

Мозаида была лебединою пѣснью Весели. Но еще раньше онъ—также

подобно Клопштоку—воспѣвалъ въ патріотическихъ гимнахъ Фридриха ликаго и Іосифа II, а Мендельсона — въ трогательной трилогіи, и вообі имѣлъ успѣхъ какъ поэтъ, пишущій на разные случаи. Но его заслуга раздо бо̀льшая: онъ уже раньше соединилъ подъ однимъ штандарт всѣхъ учениковъ Мендельсона и указалъ имъ, какъ на достойную цѣ на обновленіе еврейскаго языка и поэзіи. Еще Мендельсонъ имѣлъ на реніе содѣйствовать облагороженію вкуса евреевъ посредствомъ журна около котораго группировались бы всѣ его друзья. Его «Kohelet Mus (Проповѣдникъ Морали) появился, однако, лишь въ двухъ листахъ *. По для такого сѣмени не была еще тогда достаточно воздѣлана. Только ч верть вѣка спустя можно было возобновить и съ успѣхомъ осуществ эту попытку. Такъ, въ 1783 г., преимущественно подъ вліяніемъ направ нія Вессели, Мендельсоновская школа соединилась въ «Общество для поощ нія еврейскаго языка» и создала себѣ органъ въ еврейскомъ ежемѣсячн журналѣ «Hameasef» (Собиратель). Но это, однако, не было первы журналомъ въ еврейской литературѣ; уже въ 1750 г. *Веньяминъ б. С ломонъ Кронсбургъ* основалъ въ Нейвидѣ журналъ подъ названіе «Великая сцена». И точно также сочиненія Мендельсона не были п выми произведеніями еврея на чистомъ нѣмецкомъ языкѣ, на попри еврейской литературы. Насколько извѣстно, первую попытку ввести чис нѣмецкій языкъ вмѣсто жаргона въ литературу іудаизма составляетъ евр скій словарь «Milim le-Elohai» (Слова Бога нашего) ** *Іегуды Минден* появившійся въ Берлинѣ въ 1760 г., между тѣмъ, какъ первымъ чис нѣмецкимъ произведеніемъ въ еврейской литературѣ должно считать пе водъ Бахяновскихъ «Обязанностей Сердца», изданный *Моисеемъ Штей гардтомъ* въ Фюртѣ, въ 1765 г. Но это были именно только попыт которыя заслуживаютъ почетнаго упоминанія единственно потому, что о были первыми. То, что сдѣлалъ Мендельсонъ и его ученики, выходило изъ п дѣловъ дилетантизма и составляло имѣвшее громадное значеніе дѣло: о проложило путь возобновленію еврейской литературы и обновленію евр скаго племени. Въ этомъ смыслѣ журналъ «Собиратель» можно считать одни изъ значительнѣйшихъ явленій на поприщѣ еврейской литературы. Но «С биратель» выходилъ не въ Берлинѣ, гдѣ взяло свое начало новое умстве ное движеніе, а въ *Кенигсбергѣ*, гдѣ этотъ новый духъ уже успѣлъ п

* Т. е. въ двухъ недѣльныхъ выпускахъ. *Ред.*

** Чит.: Millim leloha (слова Божія). *Ред.*

тить корни и гдѣ внимательная толпа любознательныхъ юношей жадно внимала откровеніямъ новой современной философіи изъ устъ Канта. *Исаакъ-Авраамъ Эйхель* (1756—1804) и *Мендель Брессслау* предприняли смѣло дѣло «Собирателя», поддерживаемые двумя вдохновенными іудаизмомъ юношами изъ богатой фамиліи *Фридлендеръ*. Они прежде всего обратились, разумѣется, къ Мендельсону, который служилъ имъ руководителемъ и идеаломъ, равно какъ къ Весселн, «снявшему арфы съ ивъ вавилонскихъ и извлекшій изъ нихъ новые звуки». Оба привѣтствовали это предпріятіе съ радостнымъ одобреніемъ. Но вообще «Собиратель» вездѣ возбудилъ къ себѣ теплое участіе. Изъ всѣхъ странъ Европы являлись тѣ, которые были проникнуты новымъ современнымъ духомъ, чтобы доставить свой вкладъ въ общее новое дѣло.

Наиболѣе выдающимися сотрудниками и учениками этой Мендельсоновской школы и писателями, впослѣдствіи присоединившимися къ нимъ въ одномъ или другомъ направленіи, кромѣ уже поименованныхъ, были слѣдующіе, послѣдовавшіе за ними издатели «Собирателя»: *Іоэль Лёве*, *Аронъ Вольфзонъ*, затѣмъ *Давидъ Фридлендеръ*, *Исаакъ Сатновъ*, *Іосифъ Гальпернъ*, *Барухъ Линдау*, *Іегуда Лёбъ Бенъ-Зеевъ*, *Шаломъ Когенъ*, *Давидъ Каро*, *Іосифъ Троплловицъ*, *Моисей Самуилъ Нейманъ*, *Давидъ Франко Мендесъ*, *Давидъ Фридрихсфельдъ*, *Вольфъ Гейденгеймъ*, *Рафаилъ Фюрстенталь*, *Моисей Энсгеймъ*, *Моисей Филипсонъ*, *Вольфъ Дессау*, *Саббатай Іосифъ Вольфъ*, храбрый боецъ за эмансипацію, *Давидъ Отензосеръ* и др. Каждый изъ этихъ сотрудниковъ, кромѣ того, пріобрѣлъ себѣ имя своими самостоятельными произведеніями на разныхъ поприщахъ и держался своего собственнаго направленія. Общею для нихъ была только борьба противъ предразсудковъ и за просвѣщеніе. Весьма правильно было то, что они избрали еврейскій языкъ, чтобы такимъ образомъ быть въ состояніи воздѣйствовать на всѣхъ своихъ единовѣрцевъ; но въ то же время они приняли фальшивый тонъ въ этомъ обновляющемся языкѣ, преслѣдуя все старое смѣхомъ и ироніей и обращая противъ стараго еврейства самыя острыя оружія сатиры. Напрасно взывалъ и предупреждалъ благородный Весселн; пришедшее разъ въ движеніе колесо современнаго направленія уже нельзя было остановить; точно также отдѣльная личность не была въ состояніи задерживать быстрое движеніе умовъ. Такимъ образомъ, «Собиратель» все болѣе и болѣе усвоивалъ себѣ радикальное направленіе, которое препятствовало ему возымѣть вліяніе на вѣрныхъ приверженцевъ традиціи. Это была на-

стоящая эпоха бури и натиска, Sturm und Drangperiode, полная необузданнаго броженія и огненнаго вдохновенія. Но ясной цѣли никто изъ нихъ не имѣлъ предъ глазами.

Какъ мы уже упомянули, отдѣльные члены школы «Собирателя» оказали и помимо того нѣкоторыя значительныя услуги, которыя расширили поприще еврейской письменности въ ту или другую сторону. Такъ, *Исаакъ Эйхель*, вѣрный ученикъ Канта, высказавшагося, тѣмъ не менѣе, противъ приглашенія его преподавателемъ еврейскаго языка въ кенигсбергскомъ университетѣ, кромѣ обработки нѣкоторыхъ книгъ Св. Писанія, издалъ еще переводъ еврейскаго молитвенника и небезъинтересную біографію Мендельсона. *Іоэль Лёве* (1763—1802) обрабатывалъ библейскія книги и писалъ сочиненія о еврейской грамматикѣ и хронологіи. Однимъ изъ наиболѣе смѣлыхъ борцовъ противъ старины былъ товарищъ его *Аронъ Вольфсонъ* (1759—1835), эксегетическія и педагогическія работы котораго принадлежали къ дѣльнѣйшимъ произведеніямъ этой школы. Эксегетика и грамматика были тѣ предметы, которыми они наиболѣе занимались. Уже по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ вся Библія была переведена и комментирована ими въ духѣ Мендельсона, а нѣкоторыя книги даже по два раза и болѣе.

Весьма естественно, что и въ школѣ «Собирателя» сильно обнаруживался національный элементъ. Нѣмцы писали и мыслили иначе, чѣмъ поляки, голландцы и эльзасцы иначе чѣмъ австрійцы. Изъ ряда польскихъ евреевъ безспорно были самые способные *Исаакъ Сатновъ* (1732—1804) и *Іегуда Лебъ Бенъ-Зеевъ* (1764—1811). Сатновъ былъ оригинальнымъ явленіемъ въ еврейской литературѣ. Въ теченіе 30 лѣтъ онъ написалъ около 30 большихъ сочиненій и кромѣ того издалъ и комментировалъ многія старыя сочиненія. Объ немъ одинъ изъ его современниковъ шутя сказалъ: въ то время, какъ другіе охотно присвоиваютъ себѣ чужое, онъ передавалъ другимъ свои собственныя умственныя произведенія. Такъ, онъ свои изреченія Асафа, «Mischle Asaph», и свои пѣсни Асафа, «Zemirath Asaph», писалъ отъ имени псалмиста; такъ, онъ сегодня на чисто-еврейскомъ языкѣ излагалъ ученіе о морали по общимъ принципамъ; завтра—нѣчто въ родѣ второго Зогара о Пятикнижіи, въ которомъ онъ хотѣлъ соединить философію и Каббалу, а въ слѣдующій разъ—руководство къ употребленію нѣкоторыхъ механическихъ инструментовъ и объ очищеніи хлѣбнаго вина. Рядомъ съ этимъ, онъ, подъ именемъ своего сына, который называлъ себя д-ромъ Шёнеманомъ, обнародовалъ еврейскія статьи и

антикритики на свои произведенія. Сатновъ былъ даровитымъ писателемъ, но безъ характера. Его еврейскій языкъ—чисто-художественный, и знатоки этого языка находятъ въ немъ особенную прелесть; его поэзія также стоитъ гораздо выше всѣхъ другихъ произведеній поэтовъ «Собирателя». Но цѣльнаго, законченнаго впечатлѣнія не въ состояніи произвести ни одно изъ его произведеній, не смотря на все глубокомысліе и остроуміе, составляющія основную черту его твореній.

Нѣсколько болѣе серьезною натурой былъ *Бенъ-Зеевъ*, котораго переводъ Книги Сираха, «въ дѣлѣ подражанія библейскому гномическому стилю», считали «истиннымъ мастерствомъ». Онъ также очень много сдѣлалъ для изученія еврейскаго языка своимъ руководствомъ «Thalmud Leschon Ibri», составленнымъ по грамматическимъ принципамъ Аделунга, и своимъ словаремъ «Ozar Haschoraschim» (Сокровище Корней).

Какое-то особенное положеніе занимала австрійская вѣтвь школы «Собирателя». Ее можно назвать посредствующею, въ томъ смыслѣ, что ея представители большею частью находились въ хорошихъ отношеніяхъ со старыми раввинами и сами не перешагали предѣла традиціонныхъ религіозныхъ воззрѣній. Ихъ сборнымъ мѣстомъ была Прага, гдѣ издавна господствовало сильное теченіе религіозной жизни. Только два члена этой школы рѣшительно выступаютъ противъ стараго іудейства—названный уже *Герцъ Гомбергъ*, извѣстный какъ авторъ многихъ учебниковъ и въ особенности книги «Ben Zion» (Дитя Сіона), и *Петръ Бееръ*, научныя работы котораго на поприщѣ исторіи хотя еще и не имѣютъ значенія, но обнаруживаютъ уже высшее стремленіе и, можетъ быть, произвели бы болѣе сильное дѣйствіе, если бы авторъ ихъ не выступилъ прямо-враждебно противъ стараго іудейства. Другіе были или комментаторами Библіи или предавались изящной литературѣ. Первое изданіе всей Библіи въ нѣмецкомъ переводѣ появилось въ Вѣнѣ между 1792 и 1809 гг. и было издано *Майэромъ Оборникомъ* и *Самуиломъ Детмольдомъ*. За нимъ послѣдовали затѣмъ въ Вѣнѣ и Прагѣ многія другія изданія съ переводами и комментаріями. Между австрійскими писателями того времени особенно выдавалось семейство Ейтелесъ. *Іона Ейтелесъ* въ одинъ годъ съ Мендельсономъ (1755) написалъ свою первую научно-медицинскую статью, *Барухъ Ейтелесъ* превосходно писалъ на еврейскомъ языкѣ, а *Іуда Ейтелесъ* выдавался какъ одинъ изъ первыхъ австрійскихъ біуристовъ, стремленіе котораго состояло въ установленіи грамматическаго и историческаго смысла Библіи. Къ этимъ писателямъ можно причислить и братьевъ *Бонди*, Си-

иона и Мордехая, хотя они и жили въ Дрезденѣ; они особенно извѣстны по своему словарю «Or Esther» (Свѣтъ Эсфири), разъясняющему иностранныя слова въ Талмудѣ, Мидрашѣ и раввинскихъ сочиненіяхъ.

При обозрѣніи различныхъ направленій дѣятельности Мендельсоновской школы обнаруживаются четыре главныхъ теченія. Прежде всего—борьба противъ религіозныхъ традицій и предразсудковъ, затѣмъ—апологетическое теченіе въ защитѣ евреевъ противъ внѣшнихъ враговъ, далѣе—теченіе, направленное къ поднятію уровня образованія юношества, и наконецъ—поэтическое, связанное съ стремленіемъ къ преуспѣянію еврейскаго языка. Всѣ сотрудники «Собирателя» были поэтами. Древній Сіонъ могъ воскликнуть вмѣстѣ съ пророкомъ: «Кто народилъ мнѣ всѣхъ этихъ?»—такъ много вдругъ появилось поэтовъ, которые пѣли звуками еврейскаго языка. Но только языкъ былъ еврейскій, а не форма и еще менѣе мысль. Этимъ они отличались отъ испанскихъ пѣвцовъ, которыхъ поэтическое чувство было проникнуто пламенемъ основной религіозной мысли іудаизма.

Напротивъ того, новые поэты отыскивали свои сюжеты и картины въ общей поэзіи. Они переводили чужія поэтическія произведенія съ нѣмецкаго и другихъ языковъ, какъ, напр., Геллерта, Клопштока, Гагедорна, Биргера, Гердера, Шиллера, Геснера, Галлера, Рамлера, Юнга, Оссіана, Попе, Адиссона, они также подражали чужимъ образцамъ и такимъ образомъ теряли свою оригинальность. Можетъ быть, наиболѣе характеристическимъ признакомъ этого новаго поворота слѣдуетъ считать ту особенную любовь, съ которою эти молодые поэты предавались—сама по себѣ чуждой еврейской духовной жизни—драмѣ. Моисей Хаимъ Луццато, этотъ даровитый и несчастный итальянскій поэтъ, въ этомъ отношеніи, какъ и въ поэзіи вообще, служилъ имъ образцомъ, послѣ того какъ Соломонъ Дубно вновь издалъ его знаменитую драму «Слава Благочестивыхъ». Наиболѣе выдающимся среди этихъ новыхъ драматическихъ писателей слѣдуетъ, повидимому, считать *Давида Франко Мендеса* (1713—1792), который въ своемъ «Gemul Ataljahu» (Возмездіе Аталіи) представилъ историческую драму изъ древне-еврейской исторіи, въ которой содержаніе и форма, духъ и міровоззрѣніе имѣли главнымъ образомъ восточную окраску. Любимую аллегорическую манеру культивировали *Мендель Бресселау* въ своей драмѣ «Jalduth u Bacharuth» (Дѣтство и Юность) и *Самуилъ Романелли* изъ Мантуи въ своей мелодрамѣ «Hakoloth jechdalun» (Голоса замолкнутъ!). Послѣдняя болѣе всего, кажется, приближается къ образцу,

къ которому стремились всѣ эти поэты, но котораго ни одинъ изъ нихъ не только не превзошелъ, но и не достигъ. Но примѣръ тѣмъ не менѣе и впослѣдствіи побуждалъ къ подражанію. Такъ, *Іосифъ Гальпернъ* написалъ трагедію «Эсфирь» по Расиновскому образцу, *Іосифъ Троплловицъ* — оригинальную драму «Meluchath Schaul» (Царство Саула), а *Шаломъ Когенъ* (1771—1845), одинъ изъ даровитѣйшихъ поэтовъ школы «Собирателя», написалъ драму «Amal we-Tirza». Другіе выбрали своими драматическими героями Авраама, Моисея и Давида, Іосифа и Іефеаю, Самсона и Саула, даже и Іегуду Ганасси. Послѣдняго избралъ своимъ героемъ *Моисей Куницъ* изъ Офена.

И подобно драмѣ, и даже еще въ гораздо болѣе широкихъ размѣрахъ, въ ново-еврейской поэзіи той эпохи получили право гражданства всѣ другія формы и сюжеты общей лирической поэзіи, начиная съ изреченій Конфуція и кончая одами Горація и народными пѣснями Надовессировъ. Только религіозно-національный элементъ не былъ культивируемъ этими поэтами, которые всѣ почти были представителями бурнаго прогресса. Поэты, какъ Самуилъ Романелли и Эфраимъ Луццато изъ Италіи; въ Германіи Шаломъ Когенъ, Іоэль Леве, Іегуда Лебъ Бенъ-Зеевъ, который по образцу Иммануила не брезгалъ и скабрезными сюжетами, Зискиндъ Рашковъ, Іосифъ Тропловицъ, Давидъ Замосцъ, Рафаилъ Фюрстенталь, котораго нѣмецкіе переводы классическихъ произведеній ново-еврейской литературы дѣйствовали оживляющимъ образомъ; въ Голландіи Давидъ Франко Мендесъ, Давидъ Фридрихсфельдъ, біографъ Весселя, и Самуилъ Мульдеръ; во Франціи Моисей Энсгеймъ—и послѣ нихъ многіе другіе вплоть до двадцатыхъ годовъ нынѣшняго столѣтія культивировали это поэтическое направленіе, которое открыло еврейскому языку новый духовный міръ и создало новый періодъ художественнаго совершенства.

Среди этой толпы поэтовъ выдаются только два писателя, которые могутъ претендовать на *болѣе* чѣмъ ординарное значеніе; одинъ изъ нихъ, французъ,—по своему поэтическому дарованію, другой нѣмецъ—по своему глубоко-религіозному чувству. ***Елія Галеви*** изъ Парижа написалъ только одно стихотвореніе—гимнъ въ честь мира и Бонапарта. Но уже это одно стихотвореніе возвышаетъ его надъ всѣми его современниками. «Не знаютъ чему больше удивляться въ этомъ стихотвореніи Эліи Галеви, великолѣпію-ли образовъ, живому-ли, увлекательному и въ то же время правдивому изображенію удивительныхъ подвиговъ французской революціи и Бонапарта,

звучному-ли стиху, или же блестящему ново-еврейскому языку, отъ котораго не отказались бы даже Исаія и Корахиды». Другой поэтъ былъ *Соломонъ Паппенгеймъ* (1740—1804) изъ Бреславля, который написалъ также еврейскую синонимику и грамматику. Его элегическая фантазія «Arbah Kosoth» (Четыре Бокала), подражаніе Юнговской «Думѣ Ночи», составляетъ собою поэтическое размышленіе о мірской суетѣ, что-то въ родѣ «Испытанія Міра» Іедаи Пенини. Въ высоко-лирической прозѣ онъ изображаетъ четыре чаши—чашу страданія, чашу утѣшенія, чашу Божеской помощи и чашу блага, и оплакиваетъ скоротечность всего земного. Его грустныя размышленія находили искреннее сочувствіе и внимательныхъ читателей.

Менѣе значительны были работы по языкознанію. Вообще одинъ только изъ послѣднихъ членовъ этой школы, *Вольфъ Гейденгеймъ* изъ Редельгейма (1737—1832), далъ что нибудь достойное вниманія. Онъ былъ дѣльнымъ грамматикомъ и массоретомъ, который пріобрѣлъ значительныя заслуги корректными изданіями старыхъ сочиненій и въ особенности молитвеннаго ритуала. Однако, и онъ немногимъ возвышался надъ точкой зрѣнія «Собирателей», которые занимаютъ въ литературѣ лишь подготовительное положеніе и изъ которыхъ ни одинъ не оставилъ послѣ себя сочиненія непреходящаго значенія. Тѣмъ не менѣе было бы несправедливо не признавать заслугъ этихъ мужей, которыя они пріобрѣли своими изданіями старыхъ сочиненій, своими переводами и комментаріями, своими апологетическими произведеніями, своими сочиненіями по воспитанію юношества и, наконецъ, преимущественно исходящимъ отъ нихъ оживленіемъ и обновленіемъ еврейскаго языка. Сѣмена, которыя они посѣяли, дали свои всходы, правда, лишь въ позднѣйшей эпохѣ; въ ихъ собственное время они имѣли лишь отрицательное вліяніе, отчуждая представителей традиціи отъ новыхъ идей и представителей прогресса отъ іудаизма. Поэтому болѣе серьезные изъ нихъ съ изумленіемъ увидѣли, какъ уже чрезъ нѣсколько лѣтъ движеніе, ими возбужденное, перешло далеко за поставленную ими себѣ цѣль. Въ 1797 г. «Собиратель» долженъ былъ прекратиться по недостатку сочувствія, хотя Вольфсонъ и выразилъ надежду, что «было бы на самомъ дѣлѣ слишкомъ грустно, если бы мы снова видѣли себя обманутыми въ своихъ надеждахъ, и среди евреевъ всей Германіи не нашлось бы 200 человѣкъ, которые ежегодно жертвовали бы по 2 талера». На дѣлѣ же ихъ не нашлось, и «Новый Собиратель», основанный однимъ берлинскимъ литературнымъ обществомъ и превосходно ре-

дактированный Шаломомъ Когеномъ, не могъ существовать болѣе 3-хъ лѣтъ. Горькія жалобы раздавались со стороны учениковъ Мендельсона на увеличивающееся пренебреженіе къ еврейскому языкознанію въ Германіи, на отчужденіе еврейскаго юношества отъ іудаизма, но они сами немало содѣйствовали этому отчужденію и сами вынуждены были смотрѣть на это отпаденіе, принимающее все болѣе и болѣе широкіе размѣры.

При такихъ обстоятельствахъ весьма естественно, что въ людяхъ, серьезно относившихся къ дѣлу своей вѣры, должно было возбудиться страстное желаніе приблизить іудейство къ господствовавшему тогда идеалу гуманизма и устранить въ немъ все то, что не поддавалось нивеллирующей мѣркѣ тогдашняго направленія и шаблону доминирующей «религіи разума», точно никакая особенность не имѣетъ уже права на существованіе. Два сочиненія того времени обязаны своимъ появленіемъ этому стремленію: «Левіаѳанъ» *Саула Ашера* и «Посланіе нѣсколькихъ отцовъ семействъ еврейскаго исповѣданія» *Давида Фридлендера* (1750—1824), одного изъ наиболѣе выдающихся учениковъ Мендельсона, который всю свою жизнь боролся за образованіе и равноправность евреевъ, но котораго дѣятельность принадлежитъ болѣе общей исторіи, чѣмъ исторіи литературы. Его «Посланіе», правда, имѣло своимъ источникомъ страшное по своимъ послѣдствіямъ заблужденіе. Онъ хотѣлъ помириться съ церковью и пожертвовать ей церемоніальными законами іудаизма. На этотъ шагъ и сами христіане посмотрѣли какъ на «измѣну» іудаизму, и священникъ *Теллеръ*, которому посланіе это было адресовано, рѣшительно отвергъ его. Болѣе твердо на почвѣ іудаизма сталъ Саулъ Ашеръ, который еще въ 1788 г. поднялъ свой голосъ въ пользу равноправности и который хотѣлъ установить заключающійся въ 14 параграфахъ «Символъ вѣры» вмѣсто существующихъ нынѣ обрядовыхъ законовъ. Но и это предложеніе нашло себѣ такъ же мало сочувствія, какъ и предложеніе Фридлендера. Старики не хотѣли знать никакой реформы, молодымъ же всякая реформа была недостаточно широка; они хотѣли стоять внѣ іудейства и выше его. Разлагающее направленіе захватывало все большіе и большіе круги, и въ берлинской общинѣ, авторитетной и доминировавшей въ дѣлѣ просвѣщенія въ теченіи трехъ десятилѣтій, половина еврейскаго населенія, въ томъ числѣ всѣ потомки Мендельсона, Фридлендера и другихъ представителей этого періода, перешли къ господствующей церкви. «Они похожи были на моль, они такъ долго летали вокругъ пламени, пока оно ихъ не сожгло»,—сказалъ Саулъ Ашеръ объ этихъ свободомыслящихъ, а другой писатель того времени

публично заявилъ, что нечего радоваться этой измѣнѣ штандарту. «Это щепки, которыя безжалостно обрубливаютъ отъ неповоротливаго колоссальнаго дерева; самъ же колоссъ становится отъ этого лишь еще болѣе крѣпкимъ».

Писатель, который имѣлъ храбрость высказать такое смѣлое слово въ это время всеобщаго отпаденія, былъ, правда, однимъ изъ достойнѣйшихъ учениковъ Мендельсона. Это былъ *Лазарусъ Бендавидъ* (1762—1832), послѣ Маркуса Герца и Соломона Маймона усерднѣйшій борецъ за Кантовскую философію въ Германіи. Не безъ основанія полагаютъ, что философія Канта, вслѣдствіе того, что она требовала высокой мыслительной способности и нравственнаго осуществленія ея идеаловъ, а также и вслѣдствіе того, что предоставляла свободу пользоваться публично разумомъ на всѣхъ поприщахъ и на первомъ планѣ ставить просвѣщеніе,—что эта философія пользовалась въ еврейскихъ кругахъ такою же популярностью, какъ нѣкогда философія Аристотеля. «Едва-ли найдешь трехъ-четырехъ просвѣщенныхъ еврейскихъ отцовъ семейства, въ особенности изъ молодыхъ,—жалуется Шлейермахеръ,—среди которыхъ не было бы по крайней мѣрѣ одного кантіанца». Но еще болѣе характеристиченъ, чѣмъ эта жалоба, былъ тотъ фактъ, что евреи принадлежали къ наиболѣе усерднымъ представителямъ этой философіи въ Германіи. Бендавидъ своими вѣнскими чтеніями старался сдѣлать ее популярною и въ Австріи и доставить ей болѣе широкое распространеніе въ Германіи при помощи своихъ объясняющихъ эту философію сочиненій. И въ дѣлѣ поднятія духовнаго уровня евреевъ, и въ особенности въ дѣлѣ обученія юношества заслуги его были весьма значительны.

Маркусъ Герцъ (1747—1803), образованный еврейскій врачъ, съ которымъ Кантъ находился въ перепискѣ, также имѣлъ большое вліяніе на своихъ единовѣрцевъ и немало содѣйствовалъ познанію и пониманію этого не легко доступнаго философскаго направленія мысли. Герцъ перевелъ для Мендельсона сочиненіе Менассе бенъ Израиля «Спасеніе Евреевъ» и въ интересѣ просвѣщенія и хорошо знакомаго ему и любимаго имъ іудаизма, боролся противъ христіанскихъ и еврейскихъ предразсудковъ такъ ревностно и съ такимъ знаніемъ дѣла, которыя неминуемо должны были внушать уваженіе и противникамъ.

Усерднѣйшимъ приверженцемъ Канта и однимъ изъ оригинальнѣйшихъ явленій тогдашняго времени былъ, несомнѣнно, польскій еврей *Соломонъ Маймонъ* (1753—1800). И онъ также проникнутъ былъ идеями Маймонида и также принадлежалъ къ ученикамъ третьяго Моисея. Какъ всѣ

жаждавшіе знанія умы тогдашняго времени, и онъ отъ пильпулистическаго изученія Талмуда перешелъ непосредственно къ просвѣтительной философіи. Но такъ какъ этотъ переходъ произошелъ у нихъ непосредственно, скачками, то поэтому большая часть ихъ потерпѣла неудачу въ своемъ страстномъ стремленіи добиться истины, и мысль ихъ попадала на опасные ложные пути. Маймонъ представлялъ собою типъ такихъ мыслителей; въ своей интересной для характеристики тогдашней образовательной эпохи «Автобіографіи» онъ самъ ихъ сравниваетъ съ людьми, которые послѣ долгаго изнуренія голодомъ очутились вдругъ за богато-уставленнымъ яствами столомъ: «Они съ жадностью бросаются на блюда и наѣдаются до пресыщенія». Самъ Маймонъ также не достигъ гармонической ясности въ своихъ воззрѣніяхъ, и поэтому и онъ не сдѣлалъ ничего особенно благотворнаго для духовнаго развитія іудаизма. Только первыя его сочиненія «Ta'alumoth Chokmah» (Глубины Мудрости) о математической физикѣ, сборникъ «Cheschek Schelomo» (Вожделѣнія Соломона) и появившійся впослѣдствіи его комментарій къ «Moreh» принадлежатъ къ еврейской письменности. Въ этихъ сочиненіяхъ онъ все еще стоитъ на почвѣ Маймонидовой философіи и нерѣдко даже обращается для сравненій къ Каббалѣ. Только позже уже онъ, подъ вліяніемъ Канта, высвободился изъ этой сферы мыслей и поднялся до болѣе зрѣлыхъ воззрѣній. Но революція, происшедшая въ его умѣ при этомъ мышленіи, повела не къ внутреннему просвѣтленію его, а, напротивъ, на весьма опасные ложные пути. Изъ еврейскихъ приверженцевъ Канта, онъ, безъ сомнѣнія, былъ самый даровитый, и его позднѣйшія философскія сочиненія представляютъ собою въ этомъ направленіи свидѣтельства мужественно борющагося, остраго и критическаго ума. Но мы тѣмъ менѣе должны умолчать о томъ, что Соломону Маймону приписывали такое же вліяніе на философское развитіе своей собственной родины, какое имѣли Валла, Агрикола, Джордано Бруно и др. — что на самомъ дѣлѣ польскіе евреи позднѣе всѣхъ другихъ пристали къ всеобщему культурному движенію и дольше всѣхъ пребывали въ томъ враждебномъ положеніи по отношенію къ знанію, которое упрочилось еще вслѣдствіе новаго происшедшаго среди нихъ теченія *.

Въ сторонѣ отъ этого философскаго направленія стояли въ то время

* Едва-ли справедливо приписывать Соломону Маймону причину замедленія образованія у польскихъ евреевъ; скорѣе послѣднее обстоятельство находилось въ связи съ общимъ уровнемъ культуры восточной Европы въ прошломъ столѣтіи. *Ред.*

лишь два французскихъ писателя еврейскаго происхожденія—*Давидъ Градисъ* (1742—1811) изъ Бордо и *Исаакъ Пинто* (1715—1787). Градисъ былъ ученикомъ еврейскихъ перипатетиковъ, въ родѣ Леви б. Герсона и Нарбони. Но то, относительно чего тѣ едва осмѣливались выражать нѣкоторое сомнѣніе, то онъ отвергалъ открыто и всенародно, именно—библейское ученіе о сотвореніи міра и вѣчности матеріи. Этимъ онъ навлекъ на себя упрекъ въ атеизмѣ и остался безъ вліянія на своихъ единовѣрцевъ. Въ противуположность ему, Исаакъ де-Пинто писалъ противъ матеріализма французской философіи того времени, стараясь ослабить основныя ея доказательства съ своей монотеистической точки зрѣнія. Въ защиту евреевъ онъ написалъ свои «Reflexions», направленныя противъ нападокъ Вольтера, но эта защита была лучше задумана, чѣмъ выполнена.

Но почти всѣ эти философы стояли уже одной ногой внѣ іудаизма, который они или отвергали или стремились превратить въ умственную религію (Vernunftreligion) Канта. Поэтому болѣе глубокаго вліянія на ихъ еврейскихъ современниковъ они не имѣли. А между тѣмъ такое воздѣйствіе могло бы имѣть громадное значеніе, внеся новый элементъ въ стремившееся къ образованію общество, которое въ послѣднюю четверть восемнадцатаго столѣтія составилось преимущественно изъ образованныхъ и богатыхъ еврейскихъ семействъ въ Берлинѣ.

Надо считать счастливымъ сочетаніемъ, что обновленіе еврейскаго племени шло шагъ за шагомъ съ процвѣтаніемъ нѣмецкой національной литературы. Связь между этими обоими теченіями еще недостаточно разъяснена; но за то вполнѣ признано и доказано самыми выдающимися историками нѣмецкой литературы, что Берлинъ, который сдѣлался тогда столицей нѣмецкаго вкуса, «всѣмъ тѣмъ, чего онъ достигъ въ развитіи общественности и изящной литературы, обязанъ своимъ евреямъ», которыхъ поэтому совершенно вѣрно называли «евреями Фридриха Великаго». И эта заслуга ихъ тѣмъ болѣе выигрываетъ въ своемъ значеніи, когда вспоминаешь трудности, съ которыми приходилось бороться этимъ берлинскимъ евреямъ. Ни Фридрихъ Великій, ни Гете и Шиллеръ, ни Кантъ и Фихте, даже ни Шлейермахеръ и Гегель—не были безусловными друзьями евреевъ и іудаизма, какъ Лессингъ и Гердеръ или Жанъ Поль. Нѣкоторые изъ этихъ философовъ были даже рѣшительными противниками этого племени, которое они знали лишь въ его рабскомъ положеніи и объ историческомъ развитіи котораго они не имѣли еще никакого представленія.

Когда образованные евреи были поставлены въ безъисходное положеніе

выбирать между іудаизмомъ и изящною литературой, между Моисеемъ и Гете, то вѣсы, конечно, должны были склоняться въ пользу нѣмецкаго поэта, звѣзда котораго тогда стала восходить и славу котораго берлинскіе евреи первые провозгласили съ радостнымъ воодушевленіемъ. Мы уже упомянули, что евреи были создателями того тона, который господствовалъ въ берлинскомъ обществѣ. Тонъ этотъ получилъ свое начало и дальнѣйшее развитіе въ ихъ *салонахъ*, и еврейскія женщины были учительницами, которымъ молодое поколѣніе жадно внимало, когда онѣ провозглашали славу Гете, между тѣмъ какъ вездѣ слышно было лишь объ Галлерѣ, Гагедорнѣ, Геллертѣ, Эвальдѣ Клейстѣ и тому подобныхъ поэтахъ. Дѣло въ томъ, что христіанскій Берлинъ имѣлъ свои литературныя традиціи; еврейскому же Берлину недоставало ихъ, и онъ поэтому свободно и безпрепятственно могъ выбирать себѣ своихъ героевъ, за которыми онъ карабкался «по пути къ Олимпу».

Между женщинами, задававшими тогда тонъ въ берлинскомъ обществѣ, первое мѣсто занимали три еврейки: *Доротеа Мендельсонъ*, дочь философа, *Рахиль Левинъ*, жена Варнгагена ф. Энзе, и *Генріетта Герцъ*, жена знаменитаго врача Маркуса Герца. Какъ извѣстно, Доротеа впослѣдствіи—по смерти ея благочестиваго отца — сдѣлалась женою философа Фридриха ф. Шлегеля, и вмѣстѣ съ нимъ два раза мѣняла религію. Ея интеллектуальное значеніе было особенно прославляемо—можетъ быть, даже выше, чѣмъ слѣдовало—въ кругахъ берлинскихъ и іенскихъ романтиковъ; въ ней видѣли первообразъ Шлегелевской «Луцинды». И Генріетту Герцъ также, по всей вѣроятности, возвеличили больше за ея красоту, чѣмъ за ея умъ. Но за то Рахиль, эта «маленькая женщина съ великою душой», дѣйствительно имѣла огромное значеніе для своей эпохи.

Она по-истинѣ была Пиѳіей берлинскаго общества. Наиболѣе выдающіеся умы были ея друзьями, цвѣтъ берлинскаго общества составлялъ собою кругъ ея обожателей, юная Германія образовала собою шпалеры ея апостольскихъ воиновъ, а Гете былъ ея богомъ. Ея міровоззрѣніе, все ея бытіе и стремленіе, все ея мышленіе и чувствованіе—суть только отраженіе ея восторженнаго обожанія Гете; ея духовное существованіе зависитъ только отъ него, ея умственный горизонтъ ограниченъ его сочиненіями. Обладая великими духовными дарами, замѣчательнымъ умомъ и необычайно добрымъ сердцемъ, но въ то же время и сильною субъективностью и страстностью, она вращается среди самыхъ странныхъ парадоксовъ: Гете и Фихте были полюсами ея мышленія. Обуреваемая теперь жгу-

чею чувственностью, она вслѣдъ за тѣмъ проникается цѣломудр
теплотой; сегодня непоколебимой воли атеистка, она завтра съ п
тическою изступленностью проповѣдуетъ религіозныя истины; здѣсь
всего ставитъ вѣчно женское, а тамъ, смотришь, она уже прово
эманципацію плоти; въ то же время она соединяла въ себѣ эгоиз
бовь, софистику и страсть, но не слила ихъ вмѣстѣ въ одну га
такова была Рахиль, это замѣчательная женщина, смотрѣвшая
доксъ» какъ на истину, «которая не могла еще найти мѣста д
осуществленія и которая насильственно проникаетъ въ свѣтъ и п
въ изувѣченномъ видѣ». Чѣмъ было, чѣмъ могло быть для этой
іудейство, то іудейство, которое она видѣла и каковымъ оно яв
ея время? Было-ли и оно для нея одною изъ тѣхъ парадоксальных
которыя насильственно проникаютъ въ міръ? Почти что такъ.
двоенность того времени, вся великая скорбь романтизма звучи
словахъ, когда она, въ юные годы свои, говоритъ о іудействѣ. «
тазіи,—пишетъ она *Давиду Фейту*, принадлежавшему къ круг
ванныхъ берлинскихъ евреевъ,—мнѣ представляютъ, что какое-то
существо, проталкивая меня въ міръ, мнѣ, какъ кинжалъ, во
сердце слѣдующія слова: «Ступай, чувствуй, смотри на міръ,
многіе на него смотрятъ, будь велика и благородна и вѣчнаго
я тебя тоже лишить не могу». Одно только забыли сказать м
еврейкой!» И вотъ теперь вся моя жизнь—вѣчное истеченіе кров
кимъ образомъ она, которая «какъ въ лѣсу, выросла безъ религ
ственно находила все «еврейское узкимъ» и ей не приходило въ г
она «Шлемиль и еврейка» и должна страдать и терпѣть вмѣстѣ
единовѣрцами. Какъ всѣ эти женщины, какъ Доротеа Мендельсон
ріетта Герцъ, и она оставила еврейство въ ту эпоху массовыхъ
Но Рахиль все-таки стояла неоспоримо выше ихъ. Она не униз
измѣны, и она навсегда сохранила въ себѣ искреннее сочувствіе
племени. Она проникалась «безграничною скорбью», когда черни
евреевъ, и въ такіе историческіе моменты признавала опасное влія
проникающаго и проповѣдующаго возвращенія къ среднимъ вѣкам
тизма, равно какъ и мартирологъ и историческую миссію іудей
такіе моменты она всѣми своими воспоминаніями возвращалась
домъ, клялась «Іохидомъ» (Единымъ) и отыскивала Сиддуръ (евре
литвенникъ) своей матери, чтобы изъ пожелтѣвшихъ страницъ
вновь къ жизни душевное настроеніе давно минувшаго времени. I

ментомъ былъ также часъ ея смерти, въ который она, озираясь съ умиленною ясностью на всю свою богатую событіями и перипетіями жизнь, произнесла слѣдующія замѣчательныя слова: «Съ радостнымъ восторгомъ я вспоминаю о моемъ происхожденіи и той связи судьбы, которая соединяетъ древнѣйшія воспоминанія рода человѣческаго съ новѣйшимъ положеніемъ вещей, и сцены отдаленнѣйшихъ временъ и пространствъ. То, что такъ долго было для меня величайшимъ позоромъ, худшимъ горемъ и несчастіемъ, именно—быть еврейкой, ни за какую цѣну не хотѣла бы я теперь отказаться отъ этого!»

Рахиль составляетъ собою типическое явленіе для тогдашняго времени и общества. Поэтому мы должны были нѣсколько подробнѣе остановиться на ея міровоззрѣніи, между тѣмъ какъ всѣ другіе, женщины и мужчины тѣхъ круговъ и салоновъ—въ Берлинѣ и Вѣнѣ—не имѣютъ уже больше никакого отношенія къ еврейству и его литературѣ. Ихъ появленіе важно лишь для характеристики эпохи и того стремленія къ образованію, которое такъ сильно и могущественно развилось среди евреевъ. Въ противовѣсъ Гетевскому «Вильгельму Мейстеру», въ своемъ образцовомъ государствѣ не желавшему предоставить евреямъ «участіе въ высшей культурѣ», въ защиту противъ обвиненій Фихте и многихъ нѣмецкихъ враговъ евреевъ, въ родѣ Гратенауэра, Паальцова, Бухгольца и др., германскіе евреи уже могли указать на важные факты, которые представляли собою массу доказательствъ въ пользу ихъ ревностнаго стремленія къ образованію и пріобщенію къ общей культурѣ. Если Мендельсонъ еще въ 1755 г. въ своихъ «Философскихъ бесѣдахъ» поднялъ вопросъ — почему нѣмцы все еще находятся подъ ярмомъ французскаго вкуса и «вѣчно мѣняютъ свое золото на золотые блестки своихъ сосѣдей»; если двадцать пять лѣтъ спустя данцигскій еврей *Лудвигъ Гомперцъ*, въ своихъ «Письмахъ о нѣмецкой литературѣ», попалъ на самый счастливый тонъ для возраженія на сочиненіе Фридриха Великаго противъ нѣмецкой литературы, произведшій сильное впечатлѣніе на самого короля; если едва десять лѣтъ послѣ этого Соломонъ Маймонъ могъ обратиться къ берлинской академіи съ своимъ «Воззваніемъ къ всеобщей ревизіи наукъ», основныя положенія котораго съ великою признательностью были привѣтствованы даже Кантомъ и Гете; то эти факты—рядомъ со множествомъ другихъ менѣе выдающихся—вно без сомнѣнія, краснорѣчивѣйшимъ образомъ доказываютъ, что евреи у...нимъ самое короткое время успѣли пріобщиться къ нѣмецкой культурной ...ровали

Къ этимъ фактамъ слѣдуетъ, конечно, причислить и то, что въ то...гдъ,

когда большая часть нѣмецкаго еврейства въ повседневномъ обиходѣ употребляла еврейско-нѣмецкій жаргонъ, что въ это время не только такой еврей, какъ Мендельсонъ, представилъ въ своемъ «Федонѣ» образецъ нѣмецкаго стиля, но что и многіе другіе евреи не безъ успѣха выступили какъ поэты на нѣмецкомъ Парнасѣ. Лишь въ 1792 г. появились—изданныя послѣ его смерти Рамлеромъ — стихотворенія *Моисея Эфраима Ку* изъ Бреславля, который, по всей вѣроятности, былъ первымъ евреемъ, взобравшимся на нѣмецкій Парнасъ и который также посвятилъ свою пѣснь страданіямъ своихъ соплеменниковъ. Еще раньше появились «Стихотворенія польскаго еврея» *Исахара Бера Фалькенсона* изъ Газенпота (1771), которыя, однако, получили извѣстность лишь вслѣдствіе рецензіи Гете. Семь лѣтъ спустя *Бенедиктъ Шотлендеръ* изъ Зезена, который еще раньше передалъ на нѣмецкомъ языкѣ изреченія и разсказы изъ *Гагады*, написалъ нѣмецкое дидактическое стихотвореніе «Ноахиду» въ двѣнадцати пѣсняхъ, а десять лѣтъ спустя эльзасскій еврей *Липпманъ Моисей Бюшенталь* изъ Страсбурга сочинилъ свои нѣмецкія пѣсни, отличающіяся скорбными нотами и хорошими мыслями; онъ одинаково хорошо писалъ какъ по еврейски, такъ и по нѣмецки. И въ то время какъ онъ писалъ свою трагедію «Кольцо Соломона», жилъ уже молодой поэтъ, также происшедшій изъ лона іудейства, который впослѣдствіи призванъ былъ сдѣлаться первымъ лирическимъ поэтомъ Германіи послѣ смерти Гете.

Далекъ путь отъ нѣмецкихъ поэтовъ къ *польскимъ хасидамъ*, появленіе которыхъ уже отмѣчено было къ концу прежняго періода. Но если вспомнить, что какъ тѣ, такъ и другіе суть сыны одного и того же племени, родители которыхъ раздѣляли, по всей вѣроятности, одни и тѣ же религіозныя убѣжденія, то, съ одной стороны, ясно станетъ, какой великій шагъ впередъ въ теченіе немногихъ десятковъ лѣтъ сдѣлали нѣмецкіе евреи въ сравненіи съ своими польскими единовѣрцами, а съ другой—и то, что на это новое хасидское движеніе нельзя иначе смотрѣть, какъ на симптомъ измѣнившагося теченія времени. Дѣло ассимиляціи и поглощенія общею культурой для евреевъ славянскаго Востока было затруднено тѣмъ, что они сами стояли выше уровня культуры тѣхъ странъ и, чтобы ассимилироваться съ нею, должны были бы сдѣлать шагъ назадъ. И вотъ, т. е. такимъ образомъ, стремленіе къ освобожденію отъ односторонняго пильпулистическаго направленія ума проложило себѣ свои собственные пути. До сихъ поръ не открытъ еще тотъ первоисточникъ, изъ котораго вновь во-

посредственно вышло хасидское теченіе. Съ древними хасидами или эссеями они, кромѣ имени, имѣютъ очень мало общаго. И съ саббатіанцами, остатки которыхъ жили въ Польшѣ въ качествѣ франкистовъ, они также едва-ли имѣли что нибудь общее, хотя многіе изъ нихъ, по всей вѣроятности, перешли къ новому сообществу. О немъ впервые узнали, когда оно обнимало уже довольно обширные круги и явилось въ Польшѣ изрядною силой. По общему предположенію, основателемъ этой секты считается *Израиль* изъ *Меджибожа*, называемый обыкновенно Баалъ-Шемъ (т. е. творящій чудеса заклинаніями во имя Бога), сокращенно—Beштъ. Таинственна, какъ и ея возникновеніе, первоначальная жизнь ея основателя. Разсказываютъ, что въ темныхъ ущельяхъ далеко отстоящихъ отъ человѣческаго пути утесовъ, на одинокихъ берегахъ великихъ рѣкъ открылись предъ нимъ всѣ тайны природы и человѣческаго бытія. Когда онъ затѣмъ поселился въ Меджибожѣ, то уже слылъ чудодѣемъ и святымъ. Но онъ едва-ли имѣлъ намѣреніе основать новую секту. Онъ только какъ бы инстинктивно чувствовалъ стремленіе удовлетворить потребностямъ души, которая не могла себѣ находить пищу въ доведенной до апогея пильпулистической діалектикѣ ума. Отсюда произошла его реформа. Если посмотрѣть на эти явленія съ исторической объективностью, то и въ нихъ придется признать парадоксъ, который съ такимъ же правомъ стремится проникнуть въ свѣтъ и занять тамъ свое мѣсто, какъ и нѣмецко-еврейскій романтизмъ. Израиль Баалъ-Шемъ и Рахиль Варнгагенъ суть ничто иное, какъ двѣ крайности одного и того же движенія, которое, какъ буря, захватило европейскихъ евреевъ и погнало ихъ по новымъ, далеко отстоящимъ другъ отъ друга путямъ! Какъ тамъ, такъ и здѣсь движеніе возникло изъ реакціи души противъ закона, тамъ, какъ и здѣсь она прежде всего возстала противъ Талмуда, тамъ, какъ и здѣсь она искала воодушевленія, изступленія, мистики. Что оно здѣсь помощью общаго образованія направлено было по путямъ культуры, между тѣмъ какъ тамъ оно вслѣдствіе фанатизма и невѣжества попало на стезю печальныхъ заблужденій,—это болѣе чѣмъ понятно, если сравнить тогдашнее состояніе культуры въ Германіи и въ славянскомъ Востокѣ.

Но лишь при преемникѣ Израиля, *Добъ-Беръ* изъ Межирѣчья, это хасидское движеніе приняло болѣе прочныя формы. Да въ характеристикѣ Соломона Маймона, отыскавшаго хасида въ его волынской резиденціи, оно является какъ бы тайнымъ союзомъ. Беръ первоначально былъ однимъ изъ тѣхъ проповѣдниковъ, которые въ прошломъ столѣтіи странствовали по всѣмъ странамъ—одинъ изъ нихъ, такъ назыв. *Дубенскій Магидъ*,



Яковъ Дубно своими остроумными рѣчами (дерошами), собранными въ «Ohel Iakob» (Шатеръ Іакова), достигъ даже всеобщей извѣстности — и лишь когда онъ проникся хасидскими идеями, то съумѣлъ придать имъ всеобщее значеніе. Онъ творилъ чудеса, онъ возвѣщалъ пророческія видѣнія, онъ довелъ теорію о «цадикѣ» (благочестивый въ совершенствѣ) до такого высшаго развитія, что послѣдній достигъ чуть-ли не вѣнца святости. Въ цадикѣ воплощалась вся жизнь секты. Цадикъ находится въ тѣсной связи съ Богомъ; этимъ путемъ онъ узнаетъ всѣ тайны міра и человѣка; всякое соприкосновеніе съ нимъ приноситъ приверженцамъ этого святого благословеніе и искупленіе. Не стоитъ больше распространяться о принципахъ этой секты. Всѣ ея хорошія, нравственныя и философскія идеи взяты изъ талмудическаго еврейства, противъ котораго она возстала. Все же, что она прибавила отъ себя, стояло даже далеко позади старой Каббалы и было ничто иное, какъ мракобѣсіе и обманъ. Предводители ея были или фантастическіе изувѣры или же простые обманщики. Между этимъ лежала искренняя наивность, невинная глупость руководимыхъ, жертвовавшихъ цадику своими грошами и прислушивавшихся къ его пророчествамъ о будущемъ, каявшихся предъ нимъ и проводившихъ вблизи его свои субботы и праздники, лишь бы освѣщаться глоріей его святости.

Основныя черты хасидскаго міровоззрѣнія, само собою разумѣется, изложены также въ письменности, но такой, которая стоитъ внѣ всякаго критическаго сужденія. Для исторіи литературы лишь немногія изъ этихъ произведеній имѣютъ нѣкоторую цѣнность—настолько, насколько они даютъ возможность судить о всемъ этомъ болѣзненномъ явленіи. Къ этимъ принадлежитъ книга чудесъ подъ заглавіемъ «Schibche Habescht» (Хвалы Бешта), въ которой жизнь Израиля Баалъ-Шема и его геройство восхваляются по-истинѣ чудовищнымъ образомъ; собраніе хасидскихъ анекдотовъ внука Бешта, *Нахмана Берцлава*; сочиненіе «Tanjah», важное для познанія хасидскихъ принциповъ и принадлежащее одному изъ предводителей *Соломону* изъ *Лядъ*, который, впрочемъ, извѣстенъ значительными талмудическими познаніями; нѣсколько сборниковъ хасидскихъ проповѣдей и моральныхъ сентенцій; сочиненіе «Scha'are Hajjichud we-Haemunah» (Врата единенія и вѣры), въ которомъ ученикъ упомянутаго Соломона, *Аронъ Галеви*, даже философски изображаетъ хасидизмъ и выступаетъ съ претензіей говорить въ смыслѣ основателя секты и обосновать его ученіе философскою мистикой. Къ нимъ присоединяется масса разсказовъ о чудесахъ, масса легендъ, проповѣдей, моральныхъ книгъ, которыя, соб-

ственно говоря, стоятъ уже внѣ литературы и нерѣдко даже имѣются лишь въ письменныхъ копіяхъ, распространенныхъ среди приверженцевъ того или другого цадика.

При Берѣ изъ Межирѣчья хасидизмъ уже распространялся по всей Польшѣ и сосѣднимъ странамъ и насчитывалъ уже до 50,000 приверженцевъ. Даже энергическія мѣры, предпринятыя противъ него *Иліей Виленскимъ*, уже не были въ состояніи помѣшать его распространенію. Хасидамъ свойственна была извѣстная соціалистическая черта, которая существенно содѣйствовала распространенію секты. Въ тогдашнее время различали, по имени ихъ руководителей—*Межирѣчскихъ* и *Карлинскихъ* хасидовъ, послѣднихъ по имени нѣкоего *Арона* изъ *Карлина*, который выступилъ цадикомъ въ другой польской области и нашелъ себѣ многихъ приверженцевъ. Рядомъ съ нимъ еще словомъ и дѣломъ содѣйствовали распространенію хасидскихъ принциповъ вышеупомянутый *Соломонъ* изъ *Лядъ* и *Израиль* изъ *Козаница*—извѣстный какъ магидъ (проповѣдникъ).

Раздоры, возникшіе между отдѣльными святыми, находившимися большею частью въ родствѣ между собою, ничуть, однако, не въ состояніи были мѣшать дальнѣйшему распространенію хасидизма, который, впрочемъ, не стремился вовсе, подобно другимъ сектамъ, къ законодательному отдѣленію отъ своей материнской общины. Вопреки протестамъ первыхъ талмудическихъ авторитетовъ — уже *Іаковъ Эмденъ* подалъ свой голосъ и предостерегалъ противъ хасидскихъ безобразій и *Езекіиль Ландау* какъ и *Илія* изъ *Вильны* преслѣдовали эту секту серьезно и насмѣшками,—не смотря, далѣе, на преслѣдованіе правительства и еврейскихъ общинъ, хасидизмъ все болѣе и болѣе распространялся между низшими слоями народа, и ему удавалось вовлечь въ свои сѣти серьезныхъ и ученыхъ людей. Все, что въ состояніи были произвести протесты талмудическихъ предводителей—это уничтожить уже въ зародышѣ обнаружившееся было въ Германіи хасидское теченіе, находившееся, впрочемъ, къ польскому хасидизму въ такомъ же отношеніи, какъ мистика Элеазара изъ Вормса къ испанской Каббалѣ, и имѣвшее своимъ главою *Натана Адлера* изъ Франкфурта-на-Майнѣ.

Глубокаго духовнаго развитія хасидизмъ не достигъ. Даже его отношеніе къ талмудизму и въ особенности къ раввинскому обрядовому закону было чисто случайное или произвольное. Такъ какъ каждый цадикъ былъ самодержцемъ въ своемъ кругу, то онъ могъ издавать и самостоятельныя повелѣнія. Поэтому съ величайшею наивностью игнорировали весьма важ-

ныя предписанія религіознаго кодекса; по собственному произволу они ввели у себя сефардійскій молитвенный ритуалъ и постановили такія опредѣленія, которыя даже въ Германіи были предметомъ продолжительной борьбы между приверженцами старины и реформистами. Но и въ этомъ отрицаніи противъ закона не видно никакого цѣльнаго логическаго принципа. Въ настоящее время хасидизмъ властвуетъ во всей Польшѣ и Литвѣ * и нашелъ себѣ даже доступъ въ Россію, Венгрію, Галицію и Буковину. Его предводители, называемые *Реббе*, суть по прежнему чудодѣи и изувѣры; только немногіе изъ нихъ, занимаясь Талмудомъ или своими научными работами, пріобрѣли право на религіозное руководительство. Одновременно съ этимъ, хасидизмъ внесъ неизмѣримую смуту въ общинахъ, задержавъ религіозное развитіе въ славянскихъ земляхъ, а общее развитіе повелъ на ложные пути. Ибо представители традиціи были убѣждены, что они, какъ въ виду этого, такъ и въ виду господствовавшаго въ Германіи теченія, должны тѣмъ крѣпче держаться старины и тѣмъ энергичнѣе отвергать всякое неотступное требованіе духа времени, какъ нѣчто опасное для религіи.

Изъ всѣхъ отступленій, встрѣчающихся въ исторіи еврейской религіи, отъ древнихъ эссеевъ и до борцовъ луріановской Каббалы, самыми прискорбными являются саббатіанизмъ и хасидизмъ. Послѣдній даже должно считать наиболѣе вреднымъ. Дѣло въ томъ, что въ то время, какъ саббатіанское теченіе вмѣстѣ съ франкистами вырвано было изъ почвы іудаизма, хасидское теченіе осталось внутри еврейской религіозной общины, произвело тамъ такія опустошенія и вызвало къ жизни такія отношенія, конца которымъ не видно и понынѣ. Господство его нынѣ, какъ и столѣтіе тому назадъ, обнимаетъ собою царство мрака и суевѣрія.

Но какъ вообще жизнь часто уравновѣшиваетъ враждебныя крайности лежащими между ними явленіями, такъ и въ эту эпоху между школой Мендельсона въ Германіи и хасидизмомъ въ Польшѣ стояли приверженцы традиціи, которые одинаково отвергали оба эти теченія и видѣли благо будущаго лишь въ строгомъ охраненіи стараго іудейства. Ихъ появленіе, ихъ твердыя, послѣдовательныя дѣйствія, ихъ ученость и непоколебимость характера—вынуждали себѣ безусловное уваженіе у каждаго и даже у тѣхъ, которые усматривали въ ихъ дѣятельности опасность для дальнѣй-

* Это утвержденіе автора сильно преувеличено. *Ред.*

шаго развитія. Да, положительно можно сказать, что, въ эту эпоху бури и потока, они одни твердо стояли на своемъ мѣстѣ и дѣйствовали съ опредѣленною цѣлью.

На литературное развитіе еврейскаго племени они едва-ли имѣли значительное вліяніе. Только нѣкоторые изъ нихъ создали что нибудь новое, большая же часть пошла по путямъ прежнихъ писателей и изученіе Талмуда и религіозной науки проявили лишь новыми дополнительными комментаріями, кодексами и книгами респонзъ. Между первыми, кромѣ учителя Мендельсона *Давида Френкеля*, уже упомянутаго нами какъ комментаторъ Талмуда іерусалимскаго, надо отмѣтить еще въ числѣ современниковъ: *Іосифа Теотима* (1793) въ Львовѣ, комментарій котораго къ ритуальному кодексу Іосифа Каро, подъ заглавіемъ «Pri Megadim» (Роскошный Плодъ), пользовался большимъ уваженіемъ; *Соломона Когена* въ Фюртѣ; *Рафаила Когена* — уже упомянутаго нами при изложеніи борьбы противъ Мендельсоновскаго перевода Пятикнижія—новеллы котораго къ талмудическимъ трактатамъ достигли громадной извѣстности; *Іакова Лиссу*, комментарій котораго къ правовымъ предписаніямъ ритуальнаго кодекса Каро подъ названіемъ «Chawoth Da'ath» (Объяснительныя Мысли) весьма извѣстенъ, но который главнымъ образомъ пріобрѣлъ знаменитость своимъ молитвенникомъ, заключающимъ въ себѣ всѣ обрядовыя предписанія въ краткомъ и нагдядномъ изложеніи; *Элеазара Флеклеса* въ Прагѣ, остроумнаго проповѣдника и ученаго; *Самуила Коллина* (1806), также издавшаго весьма распространенный подробный комментарій къ Шулханъ-Аруху подъ названіемъ «Machzith Haschekel» (Пол-шкля); но особенно заслуживаетъ вниманія *Исаія Берлинъ* въ Бреславлѣ, называемый также *Пикъ* (1798), одинъ изъ первыхъ обратившій все свое вниманіе на критику текста и въ своихъ глоссахъ и замѣчаніяхъ къ Мишнѣ, Талмуду, Таргуму, Аруху и Шеильтотъ обнаружившій остроумный критическій взглядъ и громадное знаніе.

Въ слѣдующемъ поколѣніи, принадлежащемъ къ первой половинѣ нынѣшняго столѣтія, всеобщаго уваженія достигли лишь весьма немногіе изъ представителей старой талмудической учености. Между ними первое мѣсто занимаетъ *Мордохай Бенетъ* (1756—1820) или Бенедиктъ въ Никольсбургѣ, *Акиба Эгеръ* (1761—1837) въ Познани и его зять *Моисей Соферъ* (1762—1839) въ Прессбургѣ. Всѣ трое были остроумные талмудисты, новеллы и правовыя сентенціи которыхъ совершенно справедливо ставятъ на ряду съ замѣчательнѣйшими твореніями галахической литера-

туры и которые чистотою своего характера и искреннимъ благочестіемъ возбуждали всеобщее уваженіе даже въ тогдашнее время, мало расположенное къ ихъ идеаламъ. Въ борьбѣ противъ реформистскихъ стремленій этой эпохи они стояли въ первыхъ рядахъ. Въ этомъ отношеніи особенно культурно-историческій интересъ возбуждаютъ правовыя сентенціи послѣдняго изъ этихъ трехъ раввиновъ, извѣстныя подъ названіемъ «Chatham Sofer» (Печать Писаря) *.

Тѣмъ не менѣе поднять на новую вышину изученіе Талмуда они не были въ состояніи, да и создать что либо новое въ галахической литературѣ они могли лишь настолько, насколько разнообразныя столкновенія, возникшія изъ вступленія евреевъ въ общую культурную жизнь, требовали упорядоченія съ точки зрѣнія религіознаго законодательства. Они стояли вдали отъ школы Мендельсона, но къ хасидизму они относились весьма холодно. Но направленіе ихъ тѣмъ не менѣе остается доминирующимъ до первой четверти XIX вѣка, когда изъ всѣхъ теченій предшествовавшей эпохи, изъ галахическаго изученія религіозной науки, изъ поэтическихъ и грамматическихъ изслѣдованій школы Мендельсона и изъ всеобщаго стремленія къ образованію передовыхъ современниковъ—образовалось третье теченіе, въ которомъ отразился образъ будущей еврейской умственной жизни.

Наука іудейства.

Тяжкій кризисъ разразился надъ іудействомъ. Не медленными, постепенными и почти незамѣтными переходами, какъ совершается развитіе природы, а быстрыми скачками двигается въ крайностяхъ прогресса освобожденный отъ цѣпей умъ. Далеко за предѣлы скромныхъ реформъ, затѣянныхъ отдѣльными плохими строителями, трудившимися надъ починкою крыши, чтобы удержать колеблющійся фундаментъ, далеко за эти предѣлы перешагнуло тогдашнее поколѣніе. И разсудительные мужья изъ школы Мендельсона сами признавали, что роковая пропасть отдѣляетъ молодое поколѣніе отъ традицій прежнихъ поколѣній,—пропасть, чрезъ которую невозможно переложить мостъ. Все старое было защищаемо одною только старою гвардіей, которая «умираетъ, но не сдается», между тѣмъ, какъ для новыхъ и новое все еще было недостаточно ново. Характеристичнѣе всякихъ разъясненій является уже упомянутый фактъ, что въ теченіе трид-

* Заглавіе *Хатамъ Соферъ* составлено изъ сокращенныхъ словъ *Хидуше Торатъ Моше Соферъ* (Новеллы Моисея Софера къ Торѣ). *Ред.*

цати лѣтъ со времени смерти Мендельсона половина еврейской общины въ Берлинѣ перешла къ господствующей церкви и въ томъ числѣ почти всѣ дѣти и внуки исчисленныхъ нами новаторовъ и реформистовъ.

И Берлинъ пріобрѣлъ тогда доминирующее вліяніе въ дѣлѣ крещенія en masse. Реформа богослуженія, повлекшая къ основанію въ Гамбургѣ въ 1817 г. храмовой общины, проповѣдникъ которой впервые публично отказался отъ обрядовыхъ законовъ, нашла себѣ подражаніе въ Лейпцигѣ, Франкфуртѣ-на-Майнѣ, Вѣнѣ и др. мѣстахъ. Но она была лишь начальнымъ, застѣнчивымъ шагомъ къ лучшему—къ познанію, къ возврату. Ей недоставало солиднаго историческаго базиса, научной подкладки. Точно также и другія попытки къ поднятію іудейства и къ доставленію ему уваженія среди самихъ евреевъ остались тщетными. Два журнала на нѣмецкомъ языкѣ—«Sulamith» *Давида Френкеля* и «Jedidiah» *Іереміи Гейнемана*—дѣйствовали лишь въ тѣсномъ кружкѣ; они были такого же почти характера, какъ журналъ «Moralische Wochenschriften». Литература состояла изъ беллетристическихъ произведеній, лишенныхъ поэтическаго содержанія, и изъ статей въ пользу эмансипаціи и противъ умножавшихся юдофобовъ. И эти статьи не имѣли ни особеннаго достоинства, ни тѣмъ болѣе глубокаго значенія для развитія борьбы. Лишь съ появленіемъ такихъ проповѣдниковъ, какъ *Готгольдъ Саломонъ* (1789—1862) и *Эдуардъ Клей* въ Гамбургѣ, *Исаакъ Ной Мангеймеръ* (1793—1865) въ Вѣнѣ, которые, вооруженные современнымъ образованіемъ и великимъ ораторскимъ дарованіемъ, выступили въ защиту іудейства и его правъ, возбудилось религіозное чувство среди образованныхъ, которые до тѣхъ поръ стыдились своей вѣры и своихъ соплеменниковъ.

Переходъ отъ этого самоуваженія до самоосвобожденія былъ уже дѣломъ естественнаго внутренняго стремленія, усиливавшагося еще тогдашними событіями. Снова раздавались въ Европѣ крики юдофобіи, которые умолкли-было въ вѣкъ просвѣщенія; hep-hep было ея лозунгомъ какъ въ литературѣ, такъ и въ жизни. Тогда въ энергическихъ умахъ возникла мысль повести евреевъ къ культурѣ путемъ внутреннимъ, самоосвобожденіемъ и развитіемъ науки. И эта мысль имѣла важныя послѣдствія. 17 ноября 1819 г. трое вдохновенныхъ молодыхъ людей основали въ Берлинѣ «Общество культуры и науки евреевъ», стремленіе котораго состояло ни болѣе, ни менѣе какъ въ томъ, чтобы «пріобщить евреевъ современности и государствамъ, среди которыхъ они живутъ, помощью внутренняго образовательнаго процесса». Основателями общества были

Эдуардъ Гансъ, *Моисей Мозеръ* и *Леопольдъ Цунцъ*. Эдуардъ Гансъ былъ выдающійся юристъ и одинъ изъ самыхъ ревностныхъ представителей философіи Гегеля; Моисей Мозеръ былъ философски образованный купецъ, «роскошное изданіе настоящаго человѣка, эпилогъ къ Натану Мудрому»; Леопольдъ Цунцъ же былъ молодой еврейскій ученый, который уже съ успѣхомъ дѣйствовалъ въ Берлинѣ въ качествѣ проповѣдника, и въ маленькомъ сочиненіи «Нѣчто о раввинской литературѣ» (1818) въ рельефныхъ и твердыхъ чертахъ впервые набросилъ картину еврейской литературы. Къ этимъ тремъ инициаторамъ, представлявшимъ собою такимъ образомъ всѣ направленія тогдашняго времени, присоединились многіе просвѣщенные умы во всей Германіи, которымъ симпатичны были тенденціи общества, какъ напр., *Генрихъ Гейне*, *Іосифъ Леманъ*, *І. Рубо*, *Иммануилъ Вольвиль*, *Лудвигъ Маркусъ*—изъ среды молодежи, и Давидъ Фридлендеръ, Израиль Якобсонъ и Лацарусъ Бендавидъ—изъ стараго поколѣнія. Первымъ произведеніемъ этого общества былъ «Журналъ для науки іудейства» (1822), которымъ руководилъ Цунцъ. Уже руководящая статья первой книжки, написанная Иммануиломъ Вольвилемъ, совершенно ясно опредѣлила понятіе науки іудейства, задача котораго должна состоять въ томъ, «чтобы изобразить іудейство, во первыхъ, исторически—какимъ образомъ оно постепенно развивалось и сложилось съ теченіемъ времени; во вторыхъ, философски—сообразно его внутренней сущности и его понятію; обоимъ этимъ изложеніямъ должно предшествовать филологическое познаніе литературы іудейства».

Согласно этой программѣ, въ новомъ журналѣ главными предметами являлись филологія, исторія и философія, какъ три наиболѣе важныхъ момента еврейской науки, между тѣмъ какъ сама эта наука разсматривалась какъ вѣтвь науки общей, которая, какъ связующее звено, призвана объединить все человѣчество. Въ этомъ смыслѣ были составлены отдѣльныя статьи сотрудниковъ журнала, между которыми статья «Раши» Леопольда Цунца особенно выдается. Тутъ въ первый разъ была набросана картина жизни еврейскаго ученаго во всѣхъ его отношеніяхъ и со всѣми вспомогательными средствами новѣйшей науки. Такой примѣръ долженъ былъ дѣйствовать зажигательнымъ образомъ, и хотя журналъ, какъ и самое общество, закрылся послѣ непродолжительнаго существованія, тѣмъ не менѣе сѣмена, разъ брошенныя, достигли многообѣщающаго разцвѣта. Высокопарныя культурныя идеи «Молодой Палестины» были, правда, лишь воздушными замками; имъ недоставало религіознаго воодушевленія іудействомъ, которое

они истолковывали себѣ по ученіямъ Гегеля, имѣвшаго въ свою очередь, какъ полвѣка назадъ Кантъ, многочисленныхъ горячихъ почитателей между устремившимися къ университетамъ массами еврейской молодежи. Вдобавокъ самъ капитанъ Эдуардъ Гансъ—вопреки основному орденскому принципу—первый оставилъ тонущій корабль и спасся въ безопасную пристань. Такимъ образомъ, послѣ безшумнаго и беззвучнаго распаденія общества, возбудившаго-было во всѣхъ странахъ самыя смѣлыя надежды, виды будущаго были, собственно говоря, еще мрачнѣе прежняго для исповѣдующихъ еврейскую религію. Старики все стояли въ сторонѣ отъ культурнаго движенія, злобствуя на него за то, что оно принесло столько вреда іудаизму, а новые или не понимали іудейства и стыдились публично признавать это, или же, лишенные всякаго чувства піэтизма, возставали противъ него. Въ эти мрачные дни одинъ изъ основателей общества написалъ своему отчаявавшемуся другу слѣдующія замѣчательныя слова: «Общество умерло не такъ, какъ умираютъ всѣ спеціальныя общества, а оно никогда не существовало. Нашлось 5—10 вдохновенныхъ людей, которые, подобно Моисею, надѣялись на дальнѣйшее развѣтвленіе этого духа. Это было заблужденіе. Одно, что осталось изъ этого мабула (потопа), это—*наука іудейства*; ибо она живетъ, хотя въ теченіе столѣтій никто для нея не шевельнулъ и пальцемъ. Я сознаюсь, что, рядомъ съ покорностью суду Божію, занятіе этою наукой составляетъ мое утѣшеніе и мою опору. На меня самого эти бури и злоключенія не должны имѣть никакого вліянія, которое могло бы меня привести въ противорѣчіе съ самимъ собою. Я сдѣлалъ то, что считалъ своею обязанностью. Когда я видѣлъ, что проповѣдую въ пустынѣ, то перестаЛъ проповѣдывать, но не съ тѣмъ, чтобы измѣнить содержаніе моихъ словъ... Членамъ общества ничего болѣе не остается какъ дѣйствовать вѣрно для самихъ себя въ своемъ тѣсномъ кружкѣ и дальнѣйшее предоставить Богу».

Тотъ, кто написалъ эти достопамятныя слова, *Леопольдъ Цунцъ* (1794), былъ не только основателемъ этой науки іудейства, но оставался и ея главнымъ представителемъ, такъ какъ принятое имъ направленіе уже нашло себѣ вездѣ многихъ усердныхъ и даровитыхъ приверженцевъ. «Человѣкъ слова и дѣла, онъ создавалъ и дѣйствовалъ тамъ, гдѣ другіе мечтали и малодушно погибали». Уже въ 1818 г. онъ смѣлою рукой набросилъ линію того пути, по которому должна идти научная разработка почвы еврейской литературы. Четыре года спустя, онъ въ своей статьѣ о Раши представилъ образецъ научной біографіи съ культурной и историко-лите-

ратурной точки зрѣнія. Затѣмъ наступило мрачное время потопа, въ теченіе котораго Цунцъ удалялся въ свой уединенный отъ міра ковчегъ, чтобы тамъ создать для будущаго твореніе, которое должно быть причислено къ замѣчательнѣйшимъ произведеніямъ не только еврейской, но и общей литературы. Это именно его «Gottesdienstliche Vorträge der Juden» (Богослужебныя проповѣди евреевъ). Мастерскою рукой онъ прокладаетъ себѣ путь чрезъ первобытный лѣсъ Гаггады, который онъ превращаетъ въ уютный садъ. Его стремленіе состояло въ томъ, чтобы доказать, что во всѣ времена живое слово поученія было весьма популярно въ Израилѣ. Его ясный умъ, обладавшій способностью легко обозрѣвать предметы и упорядочивать ихъ, внесъ свѣтъ и ясность «въ темныя шахты Гаггады». Произведеніе его было по-истинѣ классическое и авторитетное и для будущаго времени. И если Цунцъ впослѣдствіи не создалъ уже такого произведенія, которое могло бы сравниться съ этимъ или превзойти его, то тѣмъ не менѣе и его позднѣйшая дѣятельность имѣла громадное значеніе и полное научное достоинство. Въ своихъ «Gottesdienstlichen Vorträgen» онъ изобразилъ то развитіе, которое слово поученія получило въ Израилѣ въ теченіе болѣе двухтысячелѣтняго періода; въ послѣднихъ же трехъ своихъ сочиненіяхъ онъ изложилъ тѣ пути, по которымъ въ теченіе этого же періода шло слово поученія чрезъ еврейскую богослужебную поэзію. Чѣмъ смѣлѣе страсть къ новаторству подкапывалась подъ основы богослуженія, чѣмъ рѣшительнѣе она выступала противъ еврейскаго языка, составляющаго связующее звено между евреями всѣхъ странъ, тѣмъ воодушевленнѣе выступалъ Цунцъ защитникомъ этой богослужебной поэзіи, сокровища которой онъ тщательно собиралъ, историческое развитіе которой онъ рисовалъ съ научностью и судьбы которой онъ излагалъ предъ молодымъ поколѣніемъ, какъ отраженіе судебъ самого Израиля: «Die synagogale Poesie des Mittelalters» (Синагогальная поэзія среднихъ вѣковъ), «Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes» (Обряды синагогальнаго богослуженія) и наконецъ «Literaturgeschichte der synagogalen Poesie» (Литературная исторія синагогальной поэзіи)—вотъ тѣ три сочиненія, въ которыхъ Цунцъ положилъ работу цѣлой жизни... Въ промежуткахъ онъ создалъ многія другія, не менѣе цѣнныя и важныя работы, и между прочимъ его «Zur Geschichte und Literatur» (Къ исторіи и литературѣ), въ которой онъ ясно и наглядно излагаетъ наименѣе извѣстныя части еврейской литературной исторіи и различные этюды, переводы и т. п., которые нынѣ всѣ соединены въ трехъ томахъ «Полнаго Собранія» его сочиненій.

Если обозрѣть всю дѣятельность этого мужа, которую мы могли представить здѣсь лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, то мы получимъ слѣдующіе главные моменты, которые имѣютъ самое рѣшительное значеніе для будущаго: Цунцъ впервые смѣлымъ взоромъ обнялъ всю область еврейской литературы и опредѣлилъ границы ея развитія. Онъ отдѣльные разбросанные этюды и работы поднялъ на степень науки, которая встрѣчена была съ уваженіемъ во всѣхъ ученыхъ кругахъ. Онъ съ замѣчательною непоколебимостью характера, въ эпоху всеобщаго бѣгства отъ своего знамени, остался вѣренъ «великому капризу его души» и своею жизнью сдѣлался образцомъ для будущихъ поколѣній. Онъ творецъ научнаго стиля въ еврейской литературѣ. Онъ самъ писалъ эпиграмматически-острымъ и зеркально-яснымъ слогомъ, образовательно дѣйствовавшимъ на современниковъ и потомство. Онъ содѣйствовалъ реформѣ, доказавъ историческое развитіе внутри еврейства, но онъ въ то же время укрѣплялъ преданность вѣрѣ, показывая молодому Израилю въ яркомъ свѣтѣ достоинство его религіи, его духовныхъ сокровищъ и его богослужебной поэзіи. Такимъ образомъ произошло развитіе, произведшее великій переворотъ въ идеяхъ объ еврействѣ среди какъ евреевъ, такъ и не-евреевъ. Онъ училъ своихъ единовѣрцевъ самопознанію и внушалъ имъ самоуваженіе. Это непреходящая заслуга, которая ставитъ имя Леопольда Цунца на ряду съ самыми выдающимися въ исторіи еврейской литературы.

И эта заслуга нисколько не умаляется тѣмъ, что рядомъ съ Цунцомъ и съ другой стороны почти одновременно открывались пути для этого новаго развитія. Еще до основанія Общества культуры, молодой поэтъ *Соломонъ Левизонъ* (1789 — 1822) изъ Моора въ Венгріи далъ интересную картину историческаго развитія отъ эпохи изгнанія до настоящаго времени, набросанную поэтическими красками въ его «Чтеніяхъ о новѣйшей исторіи евреевъ». Независимо отъ Общества культуры и еврейскій врачъ въ Парижѣ *Іосифъ Сальвадоръ* (1796—1873) въ своей «Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu» (Исторія учрежденій Моисея и еврейскаго народа) попытался представить въ остроумной формѣ историко-философскую конструкцію еврейской исторической жизни, между тѣмъ какъ нѣмецкій ученый *Исаакъ Маркусъ Іостъ* (1793 — 1860) въ своей «Исторіи евреевъ со времени Маккавеевъ» взялся изобразить съ нѣмецкою основательностью историческое развитіе евреевъ. Но эти и имъ подобныя сочиненія *Петра Беера*, *Леона Галеви* и др. были только слабыми попытками, которыя впослѣдствіи были значительно исправлены и

превзойдены самими авторами ихъ. Впослѣдствіи Салвадоръ въ своей «Histoire de la domination Romaine en Judée» (Исторія римскаго господства въ Іудеѣ) и Іостъ въ своей «Исторіи іудейства и его сектъ» дали свѣту гораздо болѣе важные и значительные труды. Но всѣхъ ихъ значительно превзошелъ ученый, происходящій изъ той страны, куда изученіе укрылось отъ бурь новаго времени, на которую привыкли косо смотрѣть съ тѣхъ поръ, какъ хасидское теченіе получило тамъ такое господство. Мужъ этотъ былъ *Соломонъ-Іуда Рапопортъ* (1790—1867) изъ Львова.

Умственное движеніе новаго времени не прошло безслѣдно и для восточныхъ евреевъ. Именно тотъ гнетъ, который производили строго-ортодоксальныя талмудическія партіи и фанатическій хасидизмъ, вызвалъ тамъ оппозицію, сначала, разумѣется, выступавшую весьма застѣнчиво, но впослѣдствіи достигшую рѣшительнаго значенія. Благородный меценатъ *Іосифъ Перль* въ Тарнополѣ (1773 — 1839) положилъ этому начало. Онъ основывалъ училища, поощрялъ просвѣщеніе, ремесла и земледѣліе между евреями и выступилъ противъ хасидизма и его злоупотребленій. Его сочиненіе «Megalleh Temirin» (Раскрыватель Тайнъ)—это остроумная сатира противъ хасидизма и по своему значенію не безъ основанія можетъ быть поставлена на ряду съ знаменитыми «Письмами темныхъ людей». Менѣе практическое чѣмъ духовное значеніе имѣлъ современникъ его *Нахманъ Крохмалъ* (1785—1840) изъ Бродъ. Крохмалъ былъ глубокій мыслитель, одинъ изъ тѣхъ тихихъ мучениковъ борьбы за идею, которыхъ немало въ еврейской литературѣ. Импульсы, отъ него исходившіе, были гораздо сильнѣе его собственныхъ произведеній, съ которыми онъ стѣснялся выступать предъ своими современниками. Лишь послѣ его смерти появилось его сочиненіе: «Moreh Nebuche Hazeman» (Путеводитель заблудшихся современниковъ), заключающее въ себѣ смѣлыя религіозно-философскія и историческія изслѣдованія, которыя должны были произвести продолжительное дѣйствіе. Среди нихъ нельзя не вспомнить поэта, который изъ тѣсныхъ рамокъ той страны поднялся на высоту міровоззрѣнія, ставящую его на ряду съ наиболѣе свѣтлыми фигурами поэтовъ Іудеи. Мы говоримъ объ *Исаакѣ Эртерѣ* (1792—1851) изъ Пжемысля, работы котораго собраны въ сочиненіи «Hazofeh» (Прорицатель) и далеко превосходятъ всѣ творенія ново-еврейской поэзіи. Эртеръ былъ мастеромъ въ поэтической прозѣ, юмористической и серьёзной, одинаково смѣлъ и великъ въ сатирѣ и во вдохновеніи, и притомъ въ своихъ мысляхъ и чувствахъ вполнѣ проникнутъ еврейскимъ духомъ. Его сатира противъ хасидизма есть самое остроумное и

мое рѣзкое, что въ этомъ родѣ произвела ново-еврейская поэзія. Его этическія произведенія коренились въ іудействѣ и тѣмъ не менѣе были наполнены глубочайшихъ и прекраснѣйшихъ идей новѣйшаго времени.

И изъ среды этихъ галиційскихъ гуманистовъ произошелъ мужъ, который одновременно съ Цунцомъ имѣлъ сдѣлаться творцомъ новой еврейской науки. Въ журналѣ «Bikkure Haitim» (Первенцы Времени), который съ 1820 издавалъ въ Вѣнѣ уже упомянутый нами Шаломъ Когенъ *, Рапопортъ, начиная съ 1829 г., обнародовалъ рядъ біографій наиболѣе выдающихся представителей еврейской литературы, а именно: Саадія, Натана б. Іехіэля ...ай, Елеазара б. Калира, Хананеля и Нисима б. Іакова, которыя во всѣхъ ученыхъ кругахъ обратили на себя всеобщее вниманіе и проложили новые пути. Значеніе этихъ твореній прежде всего заключалось въ томъ фактѣ, что Рапопортъ былъ ученый талмудистъ. Онъ училъ, такимъ образомъ, какъ пользоваться богатою сокровищницей Талмуда для еврейской науки. О немъ по-истинѣ можно сказать: онъ снова возвратилъ почетъ Талмуду, который привыкли считать источникомъ всѣхъ несчастій, разразившихся надъ евреями. Историческая метода, которую тогда примѣняли ко всѣмъ наукамъ и которая не торопится дойти до корня вещей, а старается внимательно слѣдить за процессомъ возникновенія явленій, до ихъ источника, мастерски примѣняема была Рапопортомъ и къ еврейской исторіи. Въ этомъ счастливомъ соединеніи талмудическаго и общаго знанія, остроумныхъ комбинацій и исторической критики и заключается то значеніе, которымъ Рапопортъ пользовался у современниковъ въ теченіе всей его жизни. Это счастливое сочетаніе совершенно разнородныхъ образовательныхъ элементовъ придавало всѣмъ его работамъ особенную прелесть, въ особенности въ то время, когда такого рода сочетаніе считалось едва-ли возможнымъ. И при всемъ томъ Рапопортъ, кромѣ этихъ біографій, изъ которыхъ каждая отдѣльно можетъ быть названа художественнымъ произведеніемъ, успѣлъ издать лишь первую часть грандіознаго сочиненія реальной энциклопедіи Талмуда, подъ названіемъ «Erech Millin» (Мѣра Словъ). Но за то онъ обнародовалъ многочисленныя статьи въ начинавшихъ выходить еврейскихъ журналахъ и, кромѣ того, велъ обширную научную корреспонденцію. Рапопортъ составлялъ собою плодотворное дополненіе къ Цунцу. Послѣдній исходилъ изъ точки зрѣнія нѣмецкаго, а пер-

* С. Когенъ былъ только въ началѣ редакторомъ; его скоро замѣнили Л. Гётелесъ, И. С. Реджіо и др. *Ред.*

вый изъ точки зрѣнія образованія талмудическаго, но оба пришли къ одной и той же цѣли, которую они намѣтили себѣ съ самаго начала: къ научному изслѣдованію и научному изображенію іудаизма. Если Рапопортъ не обладалъ достаточною смѣлостью, чтобы установить послѣдніе выводы строго-безпристрастнаго изслѣдованія, то это слѣдуетъ приписать его происхожденію и тѣмъ обстоятельствамъ, среди которыхъ онъ жилъ. Но нельзя не признать, что наукѣ, которой онъ посвятилъ всю свою жизнь, онъ все-таки оказалъ немаловажныя услуги, пользуясь лишь съ крайнею осторожностью вспомогательными средствами историко-критической методы.

Это была счастливая случайность, что въ то время, когда интересъ къ іудаизму повсюду заглохъ, нашелся еще третій изслѣдователь, который вмѣстѣ съ Рапопортомъ и Цунцомъ прокладывалъ путь къ еврейской наукѣ. И этотъ изслѣдователь происходилъ изъ Италіи, изъ той страны, гдѣ традиціи классическаго прошлаго въ тиши все еще продолжали дѣйствовать, и изъ фамиліи, которая уже раньше дала еврейской литературѣ столь выдающихся мыслителей и поэтовъ. Это былъ *Самуилъ-Давидъ Луццатто* (1800—1865) изъ Тріеста. И Луццатто также прежде всего былъ поэтомъ; онъ также владѣлъ въ совершенствѣ еврейскимъ языкомъ. Но настоящимъ полемъ его дѣятельности были изслѣдованіе Библіи и исторія литературы. Луццатто былъ изслѣдователь живой, остроумный и самостоятельный. Въ немъ было нѣчто, напоминающее свободныхъ итальянскихъ изслѣдователей эпохи Возрожденія, въ немъ виталъ духъ Азаріи де-Росси; онъ былъ въ одно и то же время и свободолюбивъ, и благочестивъ, и кромѣ того обладалъ рѣдкимъ дарованіемъ основательнаго и яснаго обниманія предмета. Судьба, благопріятствовавшая и перекочевавшимъ съ мѣста на мѣсто произведеніямъ еврейской письменности, собрала въ Италіи большую часть ихъ, и наиболѣе важную. Такимъ образомъ, Луццатто представилась возможность богато черпать изъ духовнаго кладезя прошлой цвѣтущей эпохи и освѣщать его во всѣхъ отношеніяхъ. Однако, любовь къ героямъ духа отнюдь не увлекла его къ слѣпому имъ поклоненію. Напротивъ, нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ Маймонида и Ибнъ Эзра, онъ даже подвергалъ уже черезчуръ рѣзкой, едва-ли даже не несправедливой критикѣ. Свою особенную любовь онъ перенесъ на Іегуду Галеви, стихотворенія котораго онъ впервые собралъ и романтическая философія котораго особенно была по душѣ набожному итальянцу. Луццатто работалъ на всѣхъ поприщахъ еврейской науки, надъ библейскою экзегетикой, къ которой онъ относился совершенно безпристрастно, надъ исторіей, въ которой онъ обнаруживалъ

здравый критическій взглядъ, надъ литературною исторіей, но главнымъ образомъ—надъ грамматикой и Таргумами, которыхъ онъ сдѣлалъ доступными научному пониманію. Отъ такого тріумвирата изслѣдователей, какъ Луццатто, Цунцъ и Рапопортъ, можно было ожидать, что они въ состояніи будутъ оживить въ сердцахъ его послѣдователей заглохшую-было любовь къ іудаизму и очистить для слѣдующихъ поколѣній засыпанные пути къ наукѣ. И на самомъ дѣлѣ, со времени появленія этихъ мужей замѣчается возрожденіе еврейской науки, успѣхи и задачи которой до сихъ поръ не могутъ считаться оконченными, но дѣйствіе которой на само іудейство было самое благотворное. Съ оживленіемъ этой науки похоронено было то время, когда все спасеніе видѣли въ одностороннемъ отрицаніи, а спасеніе это искали внѣ круга единовѣрческаго союза, когда стыдились быть и называться евреемъ.

Но рядомъ съ учеными, доставившими своимъ единовѣрцамъ возможность понять сущность и основныя ученія іудаизма и ходъ его историческаго развитія, величайшая заслуга въ дѣлѣ возбужденія самоуваженія среди германскаго еврейства принадлежитъ смѣлому борцу за гражданскую свободу евреевъ *Габріэлю Риссеру* (1806—1860) изъ Гамбурга, который впервые возвратилъ почетъ и уваженіе имени «еврей». Риссеръ былъ нѣмецъ и еврей, пламенный патріотъ своей родины и энергическій защитникъ своего племени. Ни одной іотой изъ еврейскаго вѣроученія онъ не хотѣлъ жертвовать за гражданскую свободу и тѣмъ не менѣе онъ требовалъ этой свободы для всѣхъ послѣдователей еврейской религіи безъ всякаго ограниченія. Его слова и его примѣры зажигающимъ образомъ дѣйствовали на молодежь и современниковъ. Они научились требовать равноправности какъ дѣла права и справедливости, не предлагая за это, какъ Давидъ Фридлендеръ и его товарищи, никакихъ уступокъ на счетъ іудейства. Это былъ великій шагъ впередъ, которымъ прежде всего еврейство обязано Риссеру, который весь свой вѣкъ словомъ и перомъ являлся защитникомъ евреевъ и отстаивалъ ихъ права противъ всякихъ нападеній. «Полное собраніе сочиненій» Риссера, своимъ вдохновеніемъ за дѣло евреевъ, своимъ патріотическимъ чувствомъ, а также не въ послѣдней степени и силою слова и духомъ истины, которыми они проникнуты, составляетъ собою, рядомъ съ классическими произведеніями *Людвига Берне*, самый значительный памятникъ богатой, но въ литературномъ отношеніи мало интересной эманципаціонной литературы.

Несравненно важнѣе и содержательнѣе въ обще-литературномъ, какъ и

научномъ отношеніи есть третье теченіе, обнаружившееся въ эту эпоху рядомъ съ чисто-научнымъ и эманципаціоннымъ. Источникъ его — борьба между представителями реформы и старины, который беретъ свое начало въ сороковыхъ годахъ и можетъ быть разматриваемъ какъ признакъ окрѣпшаго общаго религіознаго сознанія. И представители старины также выступили теперь во всеоружіи новѣйшаго образованія; они присвоили себѣ исключительную честь правовѣрія и съ тѣхъ поръ стали называться «ортодоксами», въ противоположность партіи реформы. Самыми выдающимися представителями обоихъ этихъ направленій были *Авраамъ Гейгеръ* (1810—1874) изъ Франкфурта-на-Майнѣ и *Самсонъ Рафаилъ Гиршъ* (1808—1889) изъ Гамбурга. Въ обоихъ этихъ мужахъ воплотились принципы реформы и ортодоксіи. Оба они были вполнѣ образованы въ смыслѣ новѣйшей культуры, оба они были проникнуты искреннею любовью къ іудаизму, оба они стремились къ тому, чтобы дать ему новую прочную организацію, способную устоять противъ бурь и напора времени, оба взялись за дѣло съ умомъ и знаніемъ, съ глубокимъ чувствомъ и душевною теплотой—и тѣмъ не менѣе оба они пришли къ совершенно почти противоположнымъ цѣлямъ.

Для Гейгера понятіе іудаизма заключалось не въ слѣпомъ повиновеніи данному закону, а въ «свободномъ развитіи внутренней моральной силы», которому лишь мѣшаетъ традиціонная формальная вѣра; для Гирша обязанность еврея состоитъ въ «безусловномъ повиновеніи закону», въ совершенномъ посвященіи своей жизни религіи. Но и онъ не желалъ слѣпого повиновенія, а «основательнаго проникновенія истиннымъ смысломъ законовъ и сознательнаго выполненія богослуженія», при помощи котораго еврей можетъ достичь нравственнаго совершенства. Въ противоположность ему, Гейгеръ признаетъ за каждымъ временемъ, а слѣдовательно, и за нашимъ, полное право продолжать въ его духѣ зданіе религіознаго развитія, отказаться отъ помертвѣвшихъ формъ и развивать дальше идеи іудаизма. Едва-ли на самомъ дѣлѣ можно себѣ представить двѣ болѣе противоположныя крайности, и тѣмъ не менѣе оба они стояли на почвѣ одного и того же племени и религіознаго сообщества, исходили изъ одинаковыхъ путей и стремились, въ сущности, къ одной и той же цѣли. Если бы это вообще нуждалось въ доказательствахъ, то появленіе обоихъ этихъ смѣлыхъ умовъ было бы самымъ лучшимъ доказательствомъ, что іудаизмъ предоставляетъ своимъ послѣдователямъ полную и неограниченную духовную свободу, что это не религія догмъ, а религія сознанія и

духа. Какъ нѣкогда тотъ голосъ въ стѣнахъ еврейской академіи пытался примирить противуположныя воззрѣнія библейскимъ * словомъ: «Тѣ, какъ и другіе, живое слово Божіе», точно также и къ различнымъ принципамъ, раздѣлявшимъ современное еврейство на два лагеря, можно было бы примѣнить это библейское слово утѣшенія. Какъ ни мрачны были тогда виды іудаизма, какъ сильно ни боролись между собою противники, какъ сильно ни поколеблено было самое единство іудаизма, такъ какъ изъ обоихъ лагерей неоднократно раздавался призывъ къ совершенному отдѣленію другъ отъ друга—люди болѣе глубокаго ума едва-ли усматривали опасность въ этой борьбѣ и этихъ спорахъ. Они въ нихъ видѣли только признаки вновь пробудившейся религіозной жизни, свѣжаго движенія умовъ послѣ мрачной эпохи застоя, отреченія отъ знамени, односторонняго отрицанія и слѣпого подражанія всему чужому. Уже самое появленіе такихъ двухъ мужей какъ Гиршъ и Гейгеръ дѣйствовало освѣжающимъ и оживляющимъ образомъ. Старики выступили изъ своей пассивности и убѣдились, что безусловное присоединеніе къ современной культурѣ не только не можетъ вредить самому іудаизму, а скорѣе еще возвышать его; молодые же начали узнавать іудаизмъ совершенно съ другой стороны, чѣмъ до тѣхъ поръ, они стали уважать и любить его. И это дѣйствительно былъ прогрессъ, и такой, котораго никогда не достигли бы несмѣлыя реформы Якобсона и различныхъ другихъ храмовыхъ проповѣдниковъ.

Съ Гейгеромъ впервые возникло и понятіе о еврейскомъ богословіи. Его «Журналъ научнаго богословія» (1835) собралъ всѣхъ передовыхъ раввиновъ, проповѣдниковъ и ученыхъ вокругъ его знамени, на которомъ былъ начертанъ лозунгъ: историческая критика. Само собою разумѣется, что такіе люди, какъ Іостъ, Цунцъ, Рапопортъ, Соломонъ Клей, которые уже раньше подняли этотъ флагъ, присоединились къ этой богословской наукѣ. Но на сцену появилось еще много другихъ юныхъ борцовъ, которые впослѣдствіи получили извѣстное значеніе и успѣшно дѣйствовали въ разныхъ направленіяхъ. Журналъ былъ проникнутъ молодымъ, свѣжимъ и благороднымъ тономъ, и если тамъ и сямъ юная необузданность переходила иногда за предѣлы желанной цѣли, если борьба становилась иногда слишкомъ рѣзкою и страстною, то эти излишества вознаграждались воодушевленіемъ, богатствомъ идей и ученостью, которыя обнаруживали болѣе зрѣлые умы. Но уже одна совмѣстная гармоническая дѣятельность многихъ

---

* Буквально это изреченіе не библейское, а талмудическое. *Ред.*

молодыхъ, прогрессивныхъ и образованныхъ раввиновъ должна была повлечь за собою самыя лучшія послѣдствія какъ внутри іудейства, такъ и внѣ его. Основатель этого научнаго богословія высоко держалъ это знамя во всю свою жизнь, и во всѣхъ направленіяхъ развивалъ свой принципъ въ остроумныхъ и ученыхъ сочиненіяхъ.

Не менѣе благотворно дѣйствовало и появленіе представителей противоположныхъ принциповъ. Смѣлость и самостоятельность, съ которою Гиршъ въ эпоху всеобщаго стремленія къ реформамъ выступилъ съ своимъ оправданіемъ и защитой стараго іудаизма, должны были внушить уваженіе и противникамъ. Воодушевленіе дѣломъ, которое считали уже потеряннымъ, съ своей стороны должно было вызвать воодушевленіе. И тонъ, которымъ проникнуты были «девятнадцать писемъ» о іудаизмѣ, нашелъ себѣ сильный откликъ въ лагерѣ благочестивыхъ. Этотъ іудаизмъ былъ основанъ на почтительности и любви, но также и на познаніи и готовности дѣйствовать. И поэтому успѣхъ былъ чрезвычайный. Не послѣднюю роль играли здѣсь твердый языкъ, горячее вдохновеніе, оригинальное, симпатичное изображеніе, которые придаютъ особенную прелесть какъ этому, такъ и другимъ сочиненіямъ Гирша. Вслѣдъ за «девятнадцатью письмами» Бенъ-Узіель—такъ называлъ себя Гиршъ—обнародовалъ произведеніе, которое должно было представить собою положительное изображеніе іудейства и которое онъ озаглавилъ «Хоривъ». А затѣмъ онъ бодро и мужественно ринулся въ бой съ защитниками реформы. И онъ впослѣдствіи различными своими научными сочиненіями сдѣлалъ очень много для того направленія, за которое онъ впервые выступилъ съ такою силой и такимъ воодушевленіемъ.

Весьма естественно, что чѣмъ дальше развивались наука іудейства и идея еврейскаго богословія, тѣмъ болѣе различныхъ, далекихъ одно отъ другого направленій должно было обнаружиться внутри іудейства. Посредствующее направленіе, которое не отказывалось бы совсѣмъ отъ стараго и въ то же время не отрицало бы безусловно и новое,—такое направленіе могло бы разсчитывать получить большее значеніе, чѣмъ оба упомянутыя выше теченія, какъ среди раввиновъ, такъ и среди общинъ. Но такое направленіе могло возродиться лишь послѣ того, какъ обѣ крайности получили свое полное духовное выраженіе. Представителемъ этого посредствующаго направленія, покоющагося на почвѣ историческаго іудаизма и наиболѣе способствовавшаго научному его пониманію, былъ *Захарій Франкль* (1801—1875) изъ Праги. Онъ выступилъ съ своею програм-

мой въ то время, когда ушедшій впередъ раввинизмъ вступилъ въ дружественныя сношенія съ союзами реформы въ Берлинѣ и Франкфуртѣ-на-Майнѣ. Въ «Журналѣ, посвященномъ религіознымъ интересамъ іудейства» (1844), а впослѣдствіи въ «Ежемѣсячникѣ исторіи и науки іудейства» (1851), Франклъ проводилъ свой принципъ съ такою нравственною теплотой, съ такимъ искреннимъ благочестіемъ, но въ то же время съ такимъ всеобъемлющимъ знаніемъ, которыя повсюду должны были возбудить живѣйшую симпатію. Вскорѣ около него стали группироваться всѣ представители еврейской науки, всѣ образованные раввины и учителя, державшіеся того же принципа, который легъ также въ основаніе созданной Франкелемъ и успѣшно руководившейся имъ въ теченіи слишкомъ двадцати лѣтъ «еврейско-богословской семинаріи» въ Бреславлѣ, этого перваго очага еврейской науки, въ которомъ идея историческаго іудаизма получила свое опредѣленное выраженіе.

Эти различныя направленія и партіи, само собою разумѣется, долго должны были бороться за право своего существованія. Но подробности этихъ столкновеній между приверженцами реформы, ортодоксами и представителями исторической традиціи не принадлежатъ еще исторіи, такъ какъ борьба эта до сихъ поръ еще не окончена и нѣкоторые отдѣльные борцы во всеоружіи стоятъ еще на полѣ сраженія. Даже литературное развитіе этой борьбы не можетъ еще служить предметомъ критическаго разбора, такъ какъ невозможно втиснуть въ рамки критическихъ категорій и школьныхъ понятій такое теченіе, историческое развитіе котораго только что проявляется съ особенною силой. Только направленіе, принятое наукою іудейства, можно обозрѣть по его сочиненіямъ и представителямъ, такъ какъ оно уже достаточно окрѣпло и выяснилось, и въ этихъ сочиненіяхъ является почти уже законченнымъ и во всякомъ случаѣ достигло такого состоянія, которое допускаетъ уже безпристрастную оцѣнку.

Наиболѣе дѣятельными рычагами этого историческаго развитія въ эту эпоху, когда общественное мнѣніе получило значительное вліяніе, должно считать журналы и газеты. Они представляли различныя обнаружившіяся направленія съ рвеніемъ и знаніемъ дѣла, они распространяли вѣрныя воззрѣнія на евреевъ и еврейство, они способствовали познанію его ученія и его исторіи, они боролись за свободу и гражданскую равноправность противъ враговъ ихъ племени и вѣры. Между ними на первомъ планѣ, начиная съ 1837 г., стоитъ «Всеобщая газета іудейства». Издатель ея,

Людвигъ Филиппсонъ (1811) изъ Дессау, есть не только од[и]
самыхъ выдающихся борцовъ за реформу и эмансипацію, но и
даровитый журналистъ въ еврейскихъ литературныхъ кругахъ н[...]
времени. Съ рѣдкою осмотрительностью и съ большимъ искусст[...]
тонкимъ тактомъ и горячею любовью редактировалъ онъ эту га[...]
торая вскорѣ стала средоточіемъ всѣхъ еврейскихъ интересовъ. [...]
тельно за эмансипацію евреевъ выступилъ Риссеровскій органъ
(1832), между тѣмъ какъ названные уже журналы Гейгера и
равно какъ «Orient» (Востокъ) *Юлія Фюрста*, служили бо[...]
нымъ интересамъ, «Іешурунъ» Гирша рѣзко защищалъ ортодокса[...]
правленіе и «Еврейскій Еженедѣльникъ» (Israelitische Woche[...]
А. Трейэнфельса, впослѣдствіи *М. Рамера*, боролся за ист[...]
принципъ. Многочисленные органы слѣдовали ихъ примѣру въ ра[...]
направленіяхъ и на различныхъ языкахъ. Для литературнаго
особенное значеніе имѣли еще журналы, издававшіеся на древне-ев[...]
языкѣ. За «Bikkure Haitim» (1820—1832) слѣдовалъ «Kerem [...]
(Милый Виноградникъ) (1833—1843) *Б. Г. Гольденберга* *, а
опять журналы «Ozar Nechmad» (Прелестное Сокровище) (1855
Г. Блуменфельда и еще многіе другіе. Они собрали вокруг
знамени всѣхъ ученыхъ Германіи, Италіи, Австріи и Россіи, [...]
спѣшествовали наукѣ іудейства и благотворно дѣйствовали на ус[...]
ствованіе еврейскаго языка, который все еще оставался связующ[...]
номъ для еврейскихъ ученыхъ всѣхъ странъ, хотя они научились
ворить и писать на всѣхъ языкахъ.

Только въ самыхъ общихъ чертахъ можно набросить картину [...]
роко-развѣтвленной и разноязычной умственной работы, нити ко[...]
стигаютъ еще и до современной жизни. Эти, впрочемъ, неопре[...]
и разнообразныя черты здѣсь выступаютъ наружу; замѣтна тол[...]
общая главная черта: стремленіе къ духовному познанію и научн[...]
витію іудаизма. Этимъ стремленіемъ одинаково сильно проникнут[...]
ставители всѣхъ направленій и теченій, проявившихся въ эту [...]
еврейской письменности. Руководительство и въ этомъ отношеніи
на долю Германіи, между тѣмъ какъ Франція и Англія высылали

* Слѣдуетъ замѣтить, что Гольденбергъ былъ только номинальны[мъ]
торомъ; настоящимъ же, особенно начиная съ IV тома, былъ *С. Л. Р*[...]
VIII и IX томы были редактированы нашимъ соотечественникомъ *Cenio*[...]
com (въ 1853—1854 гг.). *Р*[...]

отдѣльныхъ представителей *, и только въ новѣйшее время стали принимать живое участіе въ этой умственной работѣ. Такимъ образомъ важнѣйшія произведенія этой эпохи написаны на нѣмецкомъ или еврейскомъ языкѣ, который въ качествѣ литературнаго языка достигъ громаднаго развитія, въ особенности на славянскомъ востокѣ.

Характеристично то, что изученіе библейской экзегетики полнѣе выражается въ этой письменности. До половины нынѣшняго вѣка экзегетика не шла далѣе комментаріевъ біуристовъ, а имъ самимъ въ сущности недоставало болѣе глубокаго критическаго проникновенія въ библейскую литературу. Даже экзегетическіе труды *Самуила-Давида Луццатто* не особенно много выдаются изъ этой рамки. Лишь его комментарій къ «*Исаіи*» стоитъ на болѣе высокой ступени критическаго изслѣдованія. Переводъ Библіи, сдѣланный *І. Гольсономъ* и доведенный лишь до половины, не представлялъ собою особеннаго шага впередъ. Потребности народа въ познаніи библейскаго слова соотвѣтствовали переводы и объясненія *Готгольда Соломона*, *Соломона Герксгеймера*, *Людвига Филиппсона*, *Цунца* и *Юлія Фюрста* на нѣмецкомъ языкѣ, *С. Когена*—на французскомъ, *А. де-Сола* и *А. Рафалла*—на англійскомъ **, между тѣмъ какъ *Самсонъ Рафаилъ Гиршъ* и на этомъ поприщѣ своимъ комментаріемъ къ Библіи и Псалмамъ придалъ научное значеніе традиціоннымъ воззрѣніямъ ***. Попытку написать введеніе къ Библіи, и то лишь съ точки зрѣнія педагогической, сдѣлалъ лишь *Леопольдъ Лёвъ* (1811—1875), извѣстный также своими цѣнными работами въ качествѣ историка и археолога, между тѣмъ какъ эта отрасль изслѣдованія Библіи была развита въ особую науку христіанскими оріенталистами со времени *Эйхгорна* и *де-Ветте*.

И высшая библейская критика мало обращала на себя вниманія въ кругу еврейскихъ ученыхъ. Она осталась привилегіей христіанскихъ богослововъ и ученыхъ оріенталистовъ, которые въ этомъ отношеніи, какъ уже

---

* Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что въ лицѣ *Рапопорта*, *Н. Крохмаля*, *Г. Хаіеса*, *С. Закса* и нѣкоторыхъ другихъ славянскія земли дали руководителей, нисколько не уступавшихъ германскимъ дѣятелямъ; въ особенности же *Рапопортъ* сразу и вполнѣ заслуженно завоевалъ себѣ вліяніе на евреевъ всей Европы. *Ред.*

** Надобно прибавить *М. Калиша*, экзегетическіе труды коего важнѣе трудовъ обоихъ упомянутыхъ англійскихъ авторовъ. *Ред.*

*** Весьма важны въ этомъ направленіи соч. кенигсбергскаго раввина *Я. Ц. Мекленбурга* и *М. Л. Малбима*. *Ред.*

замѣчено было въ введеніи къ исторіи библейской литературы, проявляли особенно живую дѣятельность. Лишь сочиненіе Авраама Гейгера «Urschrift und Uebersetzungen der Bibel» (Первобытный подлинникъ и переводы Библіи), въ которомъ авторъ съ величайшимъ остроуміемъ развиваетъ свои смѣлыя воззрѣнія, лишь это сочиненіе проложило и въ этомъ направленіи путь для позднѣйшихъ изслѣдователей. Незначительное участіе евреевъ въ этой отрасли тѣсно связано съ преобладаніемъ историко-антикварнаго направленія, которымъ проникнута наука іудаизма въ образующихъ собою цѣлую эпоху сочиненіяхъ Цунца и Рапопорта. Необходимо было убрать страшно много мусора, прежде чѣмъ очистился путь къ самому источнику: притомъ казалось болѣе важнымъ обратить вниманіе на мало и вовсе еще неосвѣщенныя отрасли, между тѣмъ какъ библейская экзегетика, начиная со времени сѣверно-французской экзегетической школы и вплоть до новѣйшей школы біуристовъ, была любимымъ предметомъ изученія, а въ самое послѣднее время библейскою критикой усердно стали заниматься христіанскіе ученые, значительно ее усовершенствовавшіе. Но и самый іудаизмъ, его исторія, его литература — послѣ продолжительнаго промежутка—въ новѣйшее время снова обратили на себя вниманіе христіанскихъ ученыхъ и вызвали безпристрастную критику и объективную оцѣнку. Изъ цѣлаго ряда именъ назовемъ только двухъ: *Гейнриха Эвальда* и *Франца Делича*, которые стоятъ во главѣ христіанскихъ изслѣдователей, нынѣ снова, какъ во времена Букстэрфовъ, посвятившихъ еврейской литературѣ свое вниманіе и свою дѣятельность *. Эвальдъ въ своей «Исторіи народа израильскаго» и Деличъ въ своей «Исторіи еврейской поэзіи», какъ и въ другихъ многочисленныхъ своихъ историческихъ и экзегетическихъ сочиненіяхъ, проявили глубокое пониманіе и обширное знаніе еврейской письменности.

Но съ тѣмъ большимъ усердіемъ обращено было вниманіе на талмудическую литературу. Мишна и Талмудъ были разсматриваемы исторически и критически. Изученіе этихъ произведеній продолжались не по старой пильпулистической методѣ, и кромѣ того обращено было вниманіе не на галахическое содержаніе, а главнымъ образомъ на историческіе, этическіе

* Едва-ли можно считать Эвальда безпристрастнымъ и объективнымъ цѣнителемъ еврейской литературы, такъ какъ всѣ сочиненія его пропитаны предразсудками къ «раввинской» письменности. Эти предразсудки помѣшали ему получить основательныя познанія въ означенной письменности. *Ред.*

и обще-научные элементы. Правда, еще продолжали появляться многочисленныя и подчасъ весьма цѣнныя изданія вавилонскаго и іерусалимскаго Талмудовъ; правда, и литература, какъ респонзовъ, комментаріевъ къ комментаріямъ на ритуальные кодексы, такъ и новеллъ и галахическихъ изслѣдованій, далеко не была окончательно заброшена, тѣмъ не менѣе, въ особенности въ Германіи, историко-аналитическое изученіе Талмуда стояло рѣшительно на первомъ планѣ. Сдѣланы были нѣкоторыя попытки и въ дѣлѣ перевода. Капитальныя сочиненія для пониманія Мишны были созданы *Захаріемъ Франклемъ*, *І. Г. Вейсомъ*, *Іаковомъ Брюллемъ* на еврейскомъ и *А. Гейгеромъ* и *Леопольдомъ Дукесомъ* на нѣмецкомъ языкѣ. Изслѣдованіе талмудическаго способа преподаванія въ Галахѣ и Гаггадѣ впервые было освѣщено, съ точки зрѣнія новѣйшей науки, *Г. С. Гиршфельдомъ* (1812—1884) въ двухъ весьма серьезныхъ сочиненіяхъ. Весьма значительно было число антологій, стремившихся представить картину Гаггады, доступную болѣе обширному кругу читателей. Такія сочиненія написали Дукесъ, Фюрстенталь, Фюрстъ, *Іосифъ Цеднеръ* * и др. Изученію талмудическаго идіома и Таргумимъ способствовали разные словари и лексиконы *Іакова Леви*, Ю. Фюрста, равно какъ и изданія стараго «Аруха» *М. І. Ландау* въ Прагѣ и дѣльныя сочиненія по сравнительному языкознанію новѣйшихъ ученыхъ.

Но самое большое вниманіе обращено было на ***историческое*** и ***антикварное*** изслѣдованія. Громадное большинство еврейскихъ ученыхъ новѣйшаго времени предалось имъ, такъ что всѣ другіе предметы изученія должны были отступить на задній планъ. Даже ***догматика и религіозная философія***, двѣ отрасли знанія, которыя въ эпохи подъема всегда съ любовью были культивируемы въ еврейской литературѣ, теперь лишь рѣдко находили себѣ изслѣдователей. Если исключить сочиненіе «Israelitische Religionslehre» (Еврейское религіозное ученіе) Людвига Филиппсона, «Schrift des Lebens» (Писаніе Жизни) *Леопольда Штейна* и т. п. сочиненія, разсматривающіе іудаизмъ съ точки зрѣнія реформы, и «Horeb» (Хоривъ) Гирша, то окажется, что въ новѣйшее время почти не сдѣлано никакой достойной вниманія попытки установить систематическое зданіе для изученія еврейской религіи. На религіозно-философскомъ

---

* Спеціально по Гаггадѣ Цеднеръ ничего не писалъ, и въ его соч. Auswahl historischer Stücke aus hebräischen Schriftstellern (Берлинъ, 1840) также вошло весьма мало гаггадическаго. *Ред.*

поприщѣ имѣютъ довольно важное значеніе рабо
Штейнгейма изъ Алтоны (1799—1860). Ш
Филономъ, и онъ дѣйствительно имѣетъ нѣкотор
зрѣнія съ древнимъ александрійскимъ философом
это «Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff
веніе по ученію синагоги), въ которомъ прямо
вое ученіе о понятіи откровенія.

Какъ признаки откровенія, Штейнгеймъ уста
возглашенныя имъ истины необходимо должны б
человѣческимъ умомъ, но что человѣческій умъ
бы не могъ достичь ихъ *. Съ большимъ остроум
ною серьезностью онъ доказывалъ это на прим
неній. Штейнгеймъ почти во всемъ держался
и откровенное ученіе іудаизма превратилось у
лософему. Напротивъ, два позднѣйшихъ ученых
въ своей «Religion des Geistes» (Религія Дух
въ своей «Religions-philosophe der Juden» (
реевъ), исходившихъ изъ точки зрѣнія религіозн
никами Гегеля, хотя одинъ изъ нихъ корчилъ и
философскаго направленія, между тѣмъ какъ дру
гіи превратилъ въ Гегелевскую философію. Дост
ною попыткой разрѣшить религіозныя проблемы
щей религіозной философіи должно считать соч
«Ueber den Ursprung und das Wesen der I
ніи и сущности религіи). Кромѣ того философ
іудаизмѣ занимались еще *М. Б. Фриденталь*,
С. Д. Луццатто, *Исаакъ Реджіо* на еврейс
ценахъ, Людвигъ Филиппсонъ и др. на нѣмецко
рейской религіозной философіи съ большимъ успѣ
уміемъ обрабатывалъ *Соломонъ Мункъ* (1805
сочиненія которыхъ о Маймонидѣ — въ особенн
«Moreh» съ арабскаго оригинала **—Леви б. Ге

* Это положеніе не принадлежитъ собственно Ш
раньше высказано средневѣковыми еврейскими богосл

** Заслуги Мунка выступили еще рельефнѣе от
Гебироля, котораго онъ открылъ въ арабскомъ филос
текстъ его сочиненія (Fons vitae) съ обширнымъ ком

и др. составляютъ собою важный вкладъ въ ненаписанную пока еще исторію еврейскаго мышленія.

Что же касается историческихъ изслѣдованій, то ихъ рѣшительное преобладаніе объясняется не только общимъ направленіемъ той эпохи, весьма благопріятствовавшимъ такого рода изслѣдованіямъ, но и внутреннею необходимостью, заставлявшею молодыхъ изслѣдователей выступать на арену исторіи. Вѣдь это была единственная отрасль, которая, по весьма понятнымъ причинамъ, до сихъ поръ менѣе всего обрабатывалась. А между тѣмъ было въ высшей степени важно, чтобы отдѣльные періоды историческаго развитія были ярко освѣщены для полученія яснаго понятія о вопросахъ времени и для установленія правильной точки зрѣнія при безпристрастной оцѣнкѣ іудаизма. Труды этихъ ученыхъ соотвѣтствовали историко-критической методѣ, по которой съ такимъ успѣхомъ разрабатывались всѣ отрасли науки, и въ своей строго-научной формѣ держались вполнѣ на высотѣ времени. Изъ цѣлой многочисленной фаланги еврейскихъ изслѣдователей, которые, начиная съ сороковыхъ годовъ, шли по пути, проложенному Рапопортомъ, Цунцомъ и Луццатто, мы отмѣтимъ только старѣйшихъ руководителей, впервые освѣтившихъ отдѣльныя отрасли еврейской исторіи и литературы и обогатившихъ ихъ выдающимися произведеніями. Ни одна отрасль исторіи и литературы не была оставлена безъ обработки; нѣкоторыми изъ нихъ занимались даже съ особенною любовью, а еще по нѣкоторымъ удалось даже дойти до извѣстныхъ конечныхъ результатовъ. Вообще изслѣдованіе шло по той самой методѣ, которая принята новѣйшею естественною исторіей, анализируя сперва отдѣльныя явленія и стараясь познать міръ въ маленькихъ его видахъ для того, чтобы на основаніи этихъ тысячей мелкихъ камушекъ воздвигнуть великое зданіе цѣлаго Правда, что при такомъ способѣ изслѣдованія возникала опасность, что лучшія силы раздробятся въ отыскиваніи несущественныхъ мелочей и никогда не достигнутъ разъясненія дѣйствительно важнаго и существеннаго. Но и эта опасность, повидимому, миновала съ тѣхъ поръ, какъ даровитые изслѣдователи на основаніи многочисленныхъ деталей приступили къ начертанію картины цѣлаго въ его главныхъ и существенныхъ составныхъ частяхъ. Важное значеніе имѣло и то обстоятельство, что историческое из-

---

надлежитъ первый, хотя и краткій, очеркъ исторіи философіи у евреевъ (рус. переводъ очерка напечатанъ въ Сборникѣ статей по еврейской исторіи и литературѣ, 1867). *Ред.*

слѣдованіе обратилось преимущественно къ среднимъ вѣкамъ. Всѣ теченія еврейской жизни, всѣ отношенія іудаизма, всѣ сочиненія и ихъ авторы были розысканы, одни были подробно разобраны, другіе вновь изданы, переведены и комментированы. Особенное вниманіе было обращено на новое изданіе старинныхъ рукописей и библіографическихъ рѣдкостей еврейской литературы, и горячее усердіе, охватившее всѣхъ писателей именно въ этомъ отношеніи, особенно содѣйствовало успѣху въ познаніи этой литературы.

Изъ ученыхъ, исключительно предавшихся этимъ критико-историческимъ изслѣдованіямъ, особеннаго упоминанія заслуживаютъ: *Морицъ Штейншнейдеръ* (1816) изъ Просница, самый выдающійся библіографъ и знатокъ еврейской письменности, котораго каталогъ еврейскихъ сочиненій, находящихся въ библіотекѣ «Водлеяны», есть по-истинѣ мастерское произведеніе, до сихъ поръ могущее замѣнить собою энциклопедію еврейской литературы. О впервые предпринятой Штейншнейдеромъ попыткѣ изображенія исторіи еврейской литературы мы уже въ своемъ мѣстѣ отозвались съ должною похвалой. Но кромѣ этого имъ съ одинаковою любовью написаны еще многочисленные сочиненія, этюды и статьи по самымъ разнообразнымъ отраслямъ еврейской письменности. За нимъ слѣдуетъ *Леопольдъ Дукесъ*, *Ф. Лебрехтъ* (1800—1876), *Іосифъ Цеднеръ* (1804—1871), *Адольфъ Нейбауэръ* и *Авраамъ Гаркави*, которыхъ успѣшныя литературныя и историческія изысканія открыли множество новыхъ источниковъ средневѣковой письменности, *Іосифъ Деренбургъ*, *Морицъ-Авраамъ Леви* (1817—1872), *Юлій Фюрстъ* (1805—1873), первыя произведенія котораго по исторіи культуры и литературы имѣютъ большее значеніе, чѣмъ позднѣйшія его работы, *Л. Ландсгутъ*, съ особенною любовью разрабатывавшій исторію литургіи,—и затѣмъ цѣлый рядъ замѣчательныхъ историковъ, историковъ литературы, критиковъ, переводчиковъ и издателей старыхъ сочиненій, каковы *Л. Герцфельдъ*, *Давидъ Кассель*, *Авраамъ Берлинеръ*, *Бернгардъ Беерь*, *М. Кайзерлингъ*, *Г. Вольфъ*, *М. Винеръ*, *Рафаилъ Кирхгеймъ*, *Сеніоръ Заксъ*, *С. І. Кэмпфъ*, *О. Г. Шорръ*, *І. Беняковъ*, *Е. Кармоли*, *М. Фридманъ*, *М. Гюдеманъ*, *І. Перлесъ*, *С. Френсдорфъ*, *С. Пинскеръ*, *С. І. Рабиновичъ*, *Г. Б. Фассель*, *Б. Г. Гольдбергъ*, *Гавріилъ Полакъ*, *І. Бриль* и др. И высыхающая вѣтвь караимовъ также выставила представителя этой умственной работы въ лицѣ *А. Фирковича*, научныя заслуги котораго, однако, значительно умаляются многочисленными фальси-

фикаціями, предпринятыми имъ для доказательства болѣе древняго происхожденія караимства.

Что наиболѣе выдающіеся представители религіозныхъ направленій внутри іудейства, какъ Гейгеръ, Франкль, Гиршъ и др., также усердно и успѣшно работали на поприщѣ еврейской науки—объ этомъ было уже упомянуто выше. Историко-литературныя монографіи Гейгера о Гебиролѣ, Галеви, Маймонидѣ, Іосифѣ дель-Медиго, Леонѣ де-Модена и др. суть серьезные и цѣльные труды въ области исторіи литературы. Сочиненія Франкля о еврейскомъ правѣ, о Септуагинтѣ, его «Введеніе» въ Мишну и іерусалимскій Талмудъ суть капитальныя произведенія, проникнутыя глубокою ученостью. И представители крайнихъ направленій точно также содѣйствовали развитію научнаго познанія въ различныхъ отрасляхъ. Такъ, со стороны радикальнаго прогресса является тутъ *Самуилъ Гольдгеймъ* (1806—1860), съ талмудическимъ остроуміемъ боровшійся противъ раввинистическаго іудаизма и въ своемъ сочиненіи «Die Autonomie der Rabbinen» (Автономія Раввиновъ) стремившійся отдѣлить совершенно политическое еврейское законодательство отъ религіознаго. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и *Давидъ Эйнгорнъ*, котораго сочиненіе «Princip des Mosaismus» (Принципъ Мозаизма) пропагандируетъ возвращеніе къ библейскому іудаизму, принимаемому, однако же, только по его духу, но не по буквѣ.

Такимъ радикальнымъ воззрѣніямъ противустоятъ посредствующія воззрѣнія историческаго консерватизма, первымъ учителемъ котораго явился З. Франкль и значеніе котораго поднялъ въ особенности мужъ съ рѣдкимъ дарованіемъ и глубокопоэтической натурой, *Михаилъ Заксъ* (1808—1864), въ той общинѣ, въ которой школа Мендельсона и крайнее реформистское направленіе нашли себѣ наиболѣе благопріятную почву, именно въ берлинской. Михаилъ Заксъ возымѣлъ сильное вліяніе какъ писатель и переводчикъ, въ особенности же—какъ проповѣдникъ. Его книга «Die religiöse Poesie der Juden in Spanien» (Религіозная поэзія евреевъ въ Испаніи) принадлежитъ къ классическимъ произведеніямъ еврейской письменности. Со стороны крайней ортодоксіи, отчасти до С. Р. Гирша, отчасти же одновременно съ нимъ и послѣ него, дѣйствовали такіе ученые, какъ *Іаковъ Этлингеръ* и *С. Б. Бамбергеръ*, которые въ своихъ ученыхъ сочиненіяхъ продолжали изслѣдовать Галаху, *Исаакъ Барнайсъ*, изложившій въ своемъ «Biblischen Orient» (Библейскій Востокъ), отъ котораго онъ впослѣдствіи отказался, совершенно своеобразное понятіе о іудаизмѣ;

основныя черты этого понятія просвѣчивают и въ сочиненіи его даровитѣйшаго ученика *Соломона Плеснера* (1797—1883), въ своихъ серьезныхъ религіозныхъ чтеніяхъ придававшій старой Дерашѣ новое содержаніе, извѣстный какъ переводчикъ апокрифовъ на еврейскій языкъ и отличившійся какъ борецъ раввинскаго іудаизма, *Натанъ Адлеръ*, *Б. Г. Ауэрбахъ*, *Израиль Гильдесгеймеръ*, явившійся представителемъ того ортодоксальнаго направленія, которое, оставаясь безусловно непоколебимымъ въ вѣрѣ, требуетъ, однако, тѣсной связи съ современной наукой и культурой, основавшій въ Берлинѣ еврейскую семинарію и проявившій свою связь съ научными стремленіями, своими учеными изслѣдованіями о Септуагинтѣ, о еврейскомъ Календарѣ и др. предметахъ, *М. Леманъ*, который въ своемъ журналѣ «Israelit» съ большимъ искусствомъ стремился пропагандировать ново-ортодоксальное направленіе, и др. молодые раввины и ученые.

Но одного успѣха, и притомъ весьма существеннаго, добилась реформа внутри іудейства въ теченіе этого столѣтія. Это именно проповѣдь на языкѣ страны, которая скоро нашла себѣ доступъ во всѣ израильскіе храмы и была поощряема представителями всѣхъ направленій *. Но и въ гомилетикѣ обнаружились различныя теченія и, между прочимъ, также теченіе научное. Въ то время, какъ первые еврейскіе проповѣдники въ Германіи, каковы *Готгольдъ Соломонъ*, *Исаакъ-Ной Мангеймеръ*, *Эдуардъ Клей*, шли еще по стопамъ протестантской гомилетики и имѣли главнымъ образомъ въ виду общую мораль, послѣдующіе проповѣдники освободились и отъ этихъ цѣпей и создали свое собственное еврейское религіозное краснорѣчіе, основанное на исторической почвѣ и привлекшее вновь на свѣтъ Божій старую еврейскую проповѣдь изъ Гаггады и Мидраша. Этого рода гомилетика имѣетъ многочисленныхъ представителей среди нѣмецкихъ, французскихъ и англійскихъ еврейскихъ проповѣдниковъ. Самымъ выдающимся изъ нихъ является *Адольфъ Іеллинекъ* (1826) изъ венгерскаго города Броды. Онъ выдается также въ качествѣ ученаго своими превосходными изслѣдованіями объ исторіи Каббалы, которая до него была разрабатываема только французскимъ философомъ *Адольфомъ*

---

* Не слѣдуетъ, однако, забывать, что проповѣдь на отечественномъ языкѣ всегда произносилась у итальянскихъ, испанскихъ, старо-французскихъ, арабскихъ, персидскихъ и др. евреевъ, такъ что въ сущности это совсѣмъ не реформа. *Ред.*

Франкомъ и рано умершимъ нѣмецкимъ ученымъ *М. I. Ландауэромъ*, далѣе—своими новыми изданіями старыхъ Мидрашимъ и важныхъ сочиненій средневѣкового періода и своими многочисленными историко-литературными и библіографическими сочиненіями, но главнымъ образомъ онъ замѣчателенъ какъ ораторъ, проявившій неодолимое, увлекательное краснорѣчіе и вполнѣ искусное обращеніе съ Гаггадой. Его появившіяся въ печати «Predigten» (Проповѣди) суть шедевры религіозной риторики, отличающіеся какъ рѣдкою округленностью формы, такъ и обильнымъ теченіемъ мыслей. Этому же гомилетическому теченію съ успѣхомъ предавались и другіе проповѣдники, какъ, напр., *Леопольдъ Штейнъ*, *I. Майеръ*, *Л. Филиппсонъ*, *С. Герксгеймеръ*, *В. А. Мейзелъ*, *А. Вольфъ* и др. Ея процвѣтаніе находится въ связи съ прогрессомъ исторической науки, которая научила евреевъ самосознанію и уваженію къ старымъ религіознымъ традиціямъ и замѣчательной двухтысячелѣтней страдальческой исторіи.

Достойнымъ заключеніемъ въ этомъ историческомъ направленіи является «Geschichte der Juden» (Исторія Евреевъ) отъ древнѣйшихъ историческихъ проявленій до настоящаго времени *Генриха Гретца* (1817), обнимающая собою всѣ эти многочисленныя изслѣдованія и изданная въ одиннадцати томахъ. Широкій историческій взглядъ на всѣ разнообразныя явленія исторической жизни и всеобнимающая ученость отличаютъ это произведеніе, авторъ котораго является призваннымъ представителемъ искусства историческаго повѣствованія; и если онъ, можетъ быть, и не обладаетъ вполнѣ исторической объективностью, но за то отличается геніальнымъ умѣньемъ совладать съ матеріаломъ и критическимъ отношеніемъ къ источникамъ новѣйшихъ историковъ. Сочиненіе это, какъ въ отдѣльности, такъ и въ общемъ, подвергалось многимъ, не всегда безосновательнымъ нападкамъ; но оно тѣмъ не менѣе произвело впечатлѣніе и имѣло одинаково сильное вліяніе на литературу и жизнь.

Итоги этого краткаго абриса научныхъ стремленій новѣйшаго іудаизма несомнѣнно вселяютъ убѣжденіе, что этой письменности, возникшей изъ такихъ скромныхъ началъ и въ теченіе полустолѣтія произведшей столь замѣчательныя въ научномъ отношеніи творенія,—что этой письменности предстоитъ безопасная будущность и что современемъ и всѣ великіе и важные вопросы историческаго іудаизма будутъ подвергнуты анализу, а всѣ направленія этой письменности достигнутъ одинаково ревностной обработки и объективно основательнаго освѣщенія.

Поэзія и беллетристика.

Такой подъемъ, какого въ эту эпоху достигли наука и литература іудейства, естественно долженъ былъ отразиться и на поэзіи. Не всегда это отраженіе бываетъ благотворное; очень часто наука и поэзія враждебно стоятъ одна противъ другой, очень часто одна воздвигаетъ свое царство на развалинахъ другой. Только ихъ гармоническое соединеніе между собою въ состояніи вызвать расцвѣтъ національной литературы. И въ еврейской письменности, вплоть до первоисточника—Библіи, можно прослѣдить тѣ два теченія, которыя въ видѣ Галахи и Гаггады отдѣляютъ область науки отъ сферы поэтической и направленіе которыхъ мы наблюдали здѣсь на протяженіи слишкомъ двухъ тысячъ вѣковъ. И вотъ, почти уже у самаго устья, прелестная Гаггада вновь вступаетъ въ свои столь давно у нея отнятыя права. И какимъ замѣчательнымъ образомъ! Тѣмъ же основнымъ тономъ, который звучитъ намъ изъ древней Гаггады, изъ сказаній Мидраша и легендъ Талмуда, — тѣмъ же тономъ проникнута и новѣйшая Гаггада,—если такъ можно называть это поэтическое теченіе новѣйшаго времени: старая, все еще не умолкнувшая глубокая жалоба изъ-за Сіона, «великое еврейское горе»—широкая область въ царствѣ «мировой скорби», которымъ въ нашъ вѣкъ проникнута и общая поэзія народовъ, какъ выраженіемъ неизмѣримо глубокаго, изъ жизненной несправедливости и неправды вытекающаго общечеловѣческаго страданія. Весьма естественно, что первый поэтъ новѣйшей поэзіи «мировой скорби» въ то же время задушевнѣйшія свои пѣсни посвятилъ этому еврейскому горю. «Еврейскія мелодіи» (Hebrew Melodies) лорда Байрона—первоначально написанныя для друга юности, еврейскаго композиста *Исаака Натана*—звучали тѣмъ же тономъ, которымъ проникнута была еврейская поэзія какъ въ Испаніи, такъ и во Франціи во все продолженіе среднихъ вѣковъ и который сливается въ жалобномъ воплѣ:

Есть гнѣзда у горлицъ, нора у лукавой лисицы;
Тебѣ же, Израиль, остались однѣ лишь гробницы.

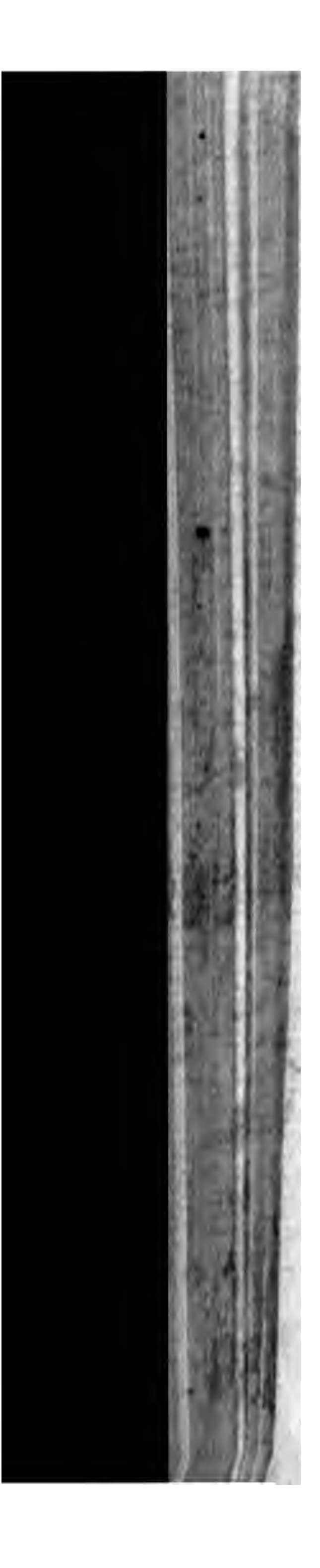
И не менѣе естественно было то, что этотъ тонъ нашелъ себѣ могучій откликъ въ сердцѣ того нѣмецкаго пѣвца «мировой скорби», который посвятилъ не одну горячую слезу этому «еврейскому горю», нанесшему не одну рану его собственной, истекающей кровью душѣ. «Еврейскія мелодіи» (Hebräische Lieder) *Генриха Гейне* вытекли изъ этого именно чувства. Онѣ принадлежатъ къ наиболѣе зрѣлымъ твореніямъ его поэзіи; это «мрачная мученическая пѣснь», которую онъ пѣлъ, когда предъ нимъ

раскрылся духъ еврейской исторіи и онъ бросилъ взглядъ на многотысячелѣтнюю страдальческую исторію его предковъ. «Онѣмѣй лѣвая рука моя, если я забуду тебя, Іерушалаимъ!»—восклицаетъ онъ при этомъ вмѣстѣ съ древнимъ псалмопѣвцемъ. Какимъ образомъ онъ поэтически одухотворяетъ фигуры Гебироля и Іегуды Галеви, какъ онъ плачетъ изъ-за Эдома, какую негодующую пѣснь онъ сложилъ про оставляющихъ знамя въ своемъ «Алманзорѣ», какъ онъ въ «Доннѣ Кларѣ» и другихъ горько-ироническихъ пѣсняхъ оплакиваетъ печальную раздвоенность современной еврейской жизни —все это извѣстно и произвело глубокое впечатлѣніе на новѣйшую поэзію.

Но менѣе извѣстно, что примѣръ Гейне воодушевлялъ всѣхъ послѣдующихъ поэтовъ еврейства, хотя ни одинъ изъ нихъ не достигъ его глубоко-трогательнаго грустнаго тона. Если *Михаилъ Беръ* въ своемъ «Paria» (Парій) и *Іоэлъ Якоби* въ своей «Klage eines Juden» (Жалоба Еврея) вновь воскресили «презираемый геній ихъ презираемаго народа съ утѣшающей арфой Давида въ правой и Свиткомъ Моисеева Закона въ лѣвой рукѣ», то ихъ поэзіи все-таки недоставало вѣры въ геній своего племени. Ихъ пѣснь была суетная жалоба, горестное выраженіе уничтоженныхъ надеждъ, разрушенныхъ мечтаній. Гораздо глубже ихъ воспѣвалъ это старое горе другъ и товарищъ Гейне *Людвигъ Виль* въ своихъ «Westöstliche Schwalben» (Западно-восточныя Ласточки). И такіе поэты, какъ *Карлъ Беккъ*, *Теодоръ Крейценахъ*, *Эмиль Ку* и др., впослѣдствіи оставившіе іудейство, посвятили ему въ своей поэзіи глубоко-прочувствованныя поэтическія элегіи.

Только когда миновалъ періодъ стыда и презрѣнія и заря познанія и самоуваженія озарила умы, когда выдающіеся изслѣдователи очистили исторію іудаизма и его ученіе отъ пыли, насloнившейся на нихъ въ теченіе столѣтій,—только тогда и поэзія получила новое содержаніе. Ни одинъ геній, правда, не касался уже болѣе сіонской арфы, но цѣлая толпа милыхъ и вдохновенныхъ пѣвцовъ воспѣвала пѣснь Іудеи, которая была уже не суетною жалобой, а вѣрнымъ отраженіемъ прошлаго и утѣшеніемъ въ настоящемъ. Какъ только поэты еврейства въ состояніи были черпать изъ богатой сокровищницы Гаггады, на ихъ творенія тотчасъ же стали изливаться яркіе лучи этой первобытной, истинно-народной поэзіи, придававшіе имъ особенный, оригинальный колоритъ.

Въ эпоху перехода отъ поэзіи «еврейскаго горя» къ твореніямъ, проникнутымъ духомъ Гаггады, появились «Gesänge Obadja's b. Amos aus der Verbannung» (Пѣсни Обадія б. Амоса изъ изгнанія), уже зна-



комаго намъ какъ мыслитель, *Соломона-Луд*
которыхъ еврейскій мудрецъ въ Египтѣ глубоко-
крываетъ своему сыну величіе и паденіе, прошл
племени. Живое чувство, внушаемое ему этою у
трагедіей, высказывается въ пѣсняхъ, на которы
священную печать и которыя, если имъ и недо
вершенства, то все же затрогиваютъ душу какъ
мысли, такъ и духомъ истины, которыми онѣ п

Что касается поэтической фантазіи, то выше
австрійскихъ поэта, изъ которыхъ одинъ посвятил
поэзіи своего племени, между тѣмъ какъ другой
пѣсни. Это *Лудвигъ-Августъ Франклъ* (181
портъ (1808—1880). Франклъ знаетъ іудаизм
диціи, поэтому пѣснь его изливается не въ одн
она воспѣваетъ пророковъ и героевъ, мыслителей
онъ вплетаетъ нити прелестныхъ легендъ и пред
шую нѣмецкую поэзію. Его маленькій эпосъ «Ra
чистою поэзіей, его «Primator» (Приматоръ)
историческій образъ, а его «Ahnenbilder» (По
дятъ предъ нами рядъ идеальныхъ образовъ изъ
одухотворенныхъ. Въ превосходномъ описаніи
Землю, Франклъ также посвящаетъ мѣстамъ, гдѣ
исторія его племени, не одну пѣснь, полную жал
извивающихся въ плющѣ преданія и невольно
участіе въ душѣ слушателя.

Морицъ Рапопортъ—единственный еврейскій
воспѣвающій героическіе образы прошлаго въ э
эпосъ «Моисей» нашелъ себѣ вполнѣ достойную
кой литературы. И въ высшей степени интересн
Мозаиду съ еврейскою Мозаидой Веселя, чтобы
грессъ, достигнутый еврействомъ въ теченіе этого
тельно, нѣжно и задушевно звучатъ также «Eb
рейскія Пѣсни) этого поэта, между тѣмъ какъ
насъ въ волшебный садъ романтики, гдѣ поэтъ
но-глубокое горе.

Цѣлый рядъ поэтовъ, стоящихъ всецѣло на
іудаизма, слѣдуетъ за упомянутыми пѣвцами.

пестраго міра Гаггады, и то, что она открываетъ великаго, прекраснаго и милаго, то возвѣщаютъ ихъ поэтическія уста. Такимъ образомъ, *Леопольдъ Штейнъ* въ своихъ «Stufengesängen» (Пѣсни, расположенныя по ступенямъ), *Л. Филиппсонъ* въ своемъ «Саронѣ», *Израиль Шварцъ* въ своихъ «Jordansklängen» (Звуки Іордана), *Юлій Коссарскій* въ своемъ «Wallfahrt nach Palestina» (Пилигримство въ Палестину), *Бернаръ Левенштейнъ* въ своихъ «Jüdische Klänge» (Еврейскіе Звуки), *Гейнрихъ Цирндорфъ* въ своихъ «Пѣсняхъ», *Бернардъ Плачекъ* въ своихъ пѣсняхъ «Im Erub», но больше всѣхъ *Михаилъ Заксъ* въ своихъ «Stimmen vom Iordan und Euphrat» (Голоса съ Іордана и Евфрата)—извлекли на свѣтъ и возвеличили поэтическіе элементы, заключающіеся въ преданіяхъ, исторіи и ученіи іудаизма. И разъ поэты уже приблизились къ источнику Гаггады, то въ нихъ весьма естественно возродилось желаніе познакомить всѣхъ, при помощи подражаній и переложеній, съ этою народною поэзіей глубокой древности. Блестящіе образцы нѣмецкихъ поэтовъ, какъ, напр., Фридрихъ Риккертъ, должны были возымѣть въ этомъ отношеніи особенную притягательную силу и этимъ объясняется живая переводческая дѣятельность, которая шла почти рядомъ съ возбудившимся научнымъ стремленіемъ. Мастерскимъ переводчикомъ и на этомъ поприщѣ является Михаилъ Заксъ; его подражательныя пѣсни отличаются рѣдкою поэтическою художественностью, даже нерѣдко самобытнымъ поэтическимъ чувствомъ; часто онѣ даже превосходятъ оригиналъ и очень часто онѣ въ трогательномъ совершенствѣ передаютъ прекраснѣйшія изліянія ново-еврейской религіозной поэзіи. Кромѣ Закса въ дѣлѣ переводовъ участвовали еще многіе другіе новые поэты. Наиболѣе выдающіеся изъ нихъ суть *Авраамъ Гейгеръ*, *С. I. Кемпфъ*, *Морицъ Фейтъ*, *Лудвигъ Лессеръ*, *Авраамъ Тендлау*, который также собралъ и ревностно обработалъ сказанія и пословицы еврейской древности, *Леопольдъ Дукесъ*, *Морицъ Штейншнейдеръ*, *М. I. Леттерисъ*, *М. I. Штернъ*, *Симеонъ Санто*, который выдавался также какъ эксегетъ и какъ литературный боецъ за реформу, *А. Горвицъ* и, напослѣдокъ, хотя далеко, конечно, не изъ послѣднихъ—тотъ мужъ, который вновь воскресилъ всю религіозную поэзію іудаизма, именно *Леопольдъ Цунцъ*.

Даже и драматическая поэзія не осталась безъ вниманія въ этомъ поэтическомъ соревнованіи. Послѣ того, какъ уже *Л. М. Бюшенталь* въ своемъ «Siegelring Salomonis» (Печать Соломона) обработалъ библейскую тему, за нимъ нѣсколько позже послѣдовали многіе поэты, стремившіеся предста-

вить въ драматическихъ картинахъ наиболѣе интересные фигуры и эпизоды еврейской исторіи, какъ, напр., *Лудвигъ Филлипсонъ*, котораго «Эстерка», «Іоіакимъ» и «Низверженные съ престола», въ этомъ отношеніи могутъ быть названы поэтически удавшимися; далѣе, *Леопольдъ Штейнъ* («Домъ Эрлиха», «Хасмонеи», «Похищеніе мальчика въ Карпентрасѣ»), *Юлій Коссарскій* («Титъ») и въ особенности *Соломонъ-Германъ Мозенталь*, котораго «Дебора» является драмой примиренія религій, въ эпоху реакціи возбудившей всеобщій интересъ.

Но въ то время какъ всѣ эти пѣли на нѣмецкомъ языкѣ, языкъ древне-еврейскій, который хотѣло удалить изъ молитвы поколѣніе ярыхъ фанатиковъ, стремившихся приступомъ взять храмъ, дожилъ на славянскомъ Востокѣ до новаго расцвѣта, который остался не безъ благотворнаго вліянія на поэзію. Можно даже сказать, что еврейскій языкъ, вслѣдствіе низкаго уровня общей культуры, явился тамъ истинно споспѣшествующимъ образовательнымъ элементомъ. Побужденные примѣромъ «Собирателей» (Measfim), тамошніе писатели, въ совершенствѣ владѣвшіе еврейскимъ языкомъ, начиная съ сороковыхъ годовъ обнаруживаютъ стремленіе распространять на этомъ языкѣ общія познанія и утилизировать успѣхи наукъ популярными изложеніями. Прежде всего, естественныя науки, затѣмъ также математика и астрономія, географія и исторія—излагались съ основательнымъ знаніемъ дѣла, въ цвѣтущемъ ново-еврейскомъ стилѣ, напоминающемъ лучшіе образцы, и главнымъ образомъ съ такимъ свободомысліемъ, которое произвело отрезвляющее дѣйствіе на коснѣвшія въ мрачномъ суевѣріи массы. Изъ этихъ писателей заслуживаютъ почетнаго вниманія *Хаимъ Зелигъ Слонимскій*, даже достигшій извѣстности какъ математикъ и астрономъ, и его научный противникъ *Г. И. Лихтенфельдъ*, извѣстный своими превосходными работами на поприщѣ физики *Гиршъ Рабиновичъ*, неутомимые писатели и переводчики преимущественно историческихъ сочиненій *Калманъ Шульманъ*, *Самуилъ Іосифъ Финъ*, *Авраамъ Капланъ*, *С. І. Манделькернъ*, и ученые на поприщѣ самой еврейской науки, какъ *Іаковъ Рейфманъ*, *Г. М. Пинелесъ*, *А. Готлоберъ*, *С. Буберъ*, *Г. Шацкесъ*, извѣстные какъ экзегетическіе изслѣдователи *М. Л. Малбимъ*, *С. Г. Мекленбургъ* и многіе другіе. Что въ новѣйшее время и въ Германіи при строго научныхъ изслѣдованіяхъ сталъ входить въ употребленіе еврейскій языкъ — этимъ обязаны такимъ изслѣдователямъ какъ З. Франкль, І. Т. Вейсъ, М. Фридманъ и др. Но даже для ежедневнаго обихода въ печати этотъ нелегко

подающійся матеріалъ преодолѣли такіе писатели, какъ *Л. Зильберманъ*, *Петръ Смоленскій*, *М. I. Штернъ*, *А. Цедербаумъ* и *Д. Гордонъ*.

Но и въ этомъ направленіи особенный интересъ естественно проявился по отношенію къ поэзіи и изящной литературѣ. Беллетристы, какъ *Авраамъ Мапу*, котораго романы «Любовь въ Сіонѣ», «Грѣхи Самаріи» и др. могутъ быть названы мастерскими произведеніями какъ по своей фантазіи, такъ и по своему исполненію, были бы украшеніемъ всякой литературы. Романы *Петра Смоленскаго* также богаты фантазіей и искусно выполнены. Особенное вниманіе, весьма естественно, обращено было на переводы, причемъ, однако, не всегда обнаруживалось настоящее пониманіе и не всегда охраняемо было достоинство языка.

Напротивъ того, новѣйшая еврейская поэзія достигла такого развитія, которое, какъ по формѣ, такъ и по содержанію, далеко превосходитъ не только школу «Меасфимъ», но и всю эпоху раввинской литературы, и можетъ быть поставлено рядомъ съ твореніями классическаго періода. Поэты, какъ *Авраамъ Лебензонъ*, *Іегуда-Левъ Гордонъ*, *Меиръ Леттерисъ*, который въ своей драмѣ «Элиша б. Абуіа» представилъ прекрасное подражаніе Гетевскому «Фаусту», *Натанъ Самуэли*, переводчики классическихъ произведеній Шекспира, Расина, Шиллера, Лессинга, какъ, кромѣ уже названныхъ, *Симеонъ Бахеръ*, *С. Рубинъ*, *Б. Гинцбергъ*, *М. I. Штернъ* и др.,—съумѣли облечь древній языкъ въ новую поэтическую одежду и вызвать обновленіе этого языка, на которомъ когда-то пѣлись псалмы и на которомъ нынѣ, по прошествіи тысячелѣтій, снова раздается торжествующая пѣснь новаго времени и современнаго міровоззрѣнія.

Въ виду такой богатоцвѣтущей поэтической жизни, іудаизмъ имѣетъ, кажется, право питать надежду, которую высказалъ уже первый историкъ еврейской поэзіи,—что въ противоположность средневѣковой поэзіи, служащей доказательствомъ свободы народа въ рабствѣ, и новѣйшей, отмѣчающей рабство народа въ эпоху свободы, еврейская поэзія будущаго составитъ собою «жизненную картину свободы народа въ свободѣ»!

Рядомъ съ пробужденіемъ еврейской жизни въ поэзіи шло представленіе іудаизма, его ученія и исторіи и въ беллетристикѣ. Даровитые писатели еврейскаго племени, посвятившіе себя нѣмецкой литературѣ, тѣмъ охотнѣе выбирали свой матеріалъ изъ еврейской жизни, чѣмъ большую

привлекательную силу они имѣли даже для внѣ-стоящихъ, и тѣмъ дольше съ нея отпадалъ одинъ камень за другимъ, чтобы предоставить мѣсто для воздвиженія зданія новаго мірового порядка. И это литературное теченіе беретъ свое начало у *Гейнриха Гейне*. Его «Бахарахскій раввинъ» дѣйствительно «всецѣло произошелъ изъ любви»; никакое другое произведеніе не построено такъ грандіозно и такъ художественно выполнено, какъ именно это, глубокая мораль котораго наиболѣе рельефно выражается въ словахъ, съ которыми убѣгающій раввинъ обращается къ своей женѣ: «Смотри, прекрасная Сара, какъ дурно охраняется Израиль! Ложные друзья охраняютъ врата его извнѣ, а внутри его охранители—глупость и трусость!»

Сожалѣніе о томъ, что это маленькое художественное произведеніе осталось только остовомъ, смягчается лишь тѣмъ предположеніемъ, что поэту, можетъ быть, едва-ли удалось бы дать этому произведенію такое же совершенное художественное заключеніе, какое желалъ бы и самъ внимающій ему съ жгучей жадностью читатель.

Независимо отъ Гейне, въ это время и другой писатель, вышедшій изъ еврейскаго племени, возымѣлъ планъ сохранить по крайней мѣрѣ въ поэзіи интимныя отношенія упадшей еврейской жизни. Писатель этотъ былъ *Бертольдъ Ауэрбахъ*, который въ своихъ первыхъ романахъ «Спиноза» и «Поэтъ и Купецъ» представилъ вѣрную картину этой средневѣковой еврейской жизни въ Амстердамѣ и Бреславлѣ, превосходно изобразивъ въ двухъ характерныхъ явленіяхъ,—въ великомъ философѣ и въ несчастномъ поэтѣ Моисеѣ-Эфраимѣ Ку,—борьбу новаго міровоззрѣнія съ этою задушевною еврейскою жизнью. Ауэрбахъ впослѣдствіи съ большою любовью рисовалъ нѣмецкую народную жизнь въ великолѣпныхъ образахъ; его желаніе изобразить еврейство въ большомъ романѣ, обнимающемъ всѣ явленія и теченія, осталось невыполненнымъ.

За то стремленіе рисовать еврейскую жизнь въ ея особенностяхъ выполнено другими даровитыми писателями. Какъ наиболѣе выдающійся изъ нихъ является *Леопольдъ Компертъ* (1815) изъ Мюнхенгретца, въ Богеміи. Съ нимъ впервые выступила на сцену «исторія гетто» какъ литературная спеціальность. Она возникла въ такое время, когда на сценѣ и въ печати громко раздавался лозунгъ эмансипаціи, и требованія равноправности для всѣхъ тѣхъ, у кого есть человѣческій обликъ, подняты были въ обществѣ и государствѣ. Въ это время и не-еврейскіе писатели выступили вдохновенными защитниками правъ евреевъ и стремились возве-

личить ихъ въ романахъ и драмахъ. Весьма понятно, что такіе примѣры должны были воодушевляющимъ образомъ дѣйствовать на писателей, происходившихъ изъ еврейской среды. Такимъ образомъ и Леопольдъ Компертъ старался снова возстановить разрушающійся міръ гетто въ своихъ «Исторіяхъ изъ гетто», «Богемскихъ евреяхъ», «Исторіяхъ одного переулка», и въ двухъ большихъ романахъ. И его произведенія также вышли изъ любви и потому имѣютъ непереходящее значеніе. Компертъ—настоящій поэтъ, который глубоко чувствуетъ движенія человѣческой души и которому Богъ внушилъ дарованіе высказать то, что онъ страдаетъ и что чувствуютъ тѣ люди, которыхъ онъ представляетъ вамъ изъ «переулка». Съ искреннею любовью и преданностью, съ рѣдкою вѣрностью и правдивостью, съ мягкимъ, примиряющимъ юморомъ и тонкимъ психологическимъ тактомъ рисуетъ онъ предъ нами богемскую еврейскую улицу. И здѣсь любили и ненавидѣли, велись войны и заводились интриги какъ и въ большомъ культурномъ свѣтѣ,—почему же поэтъ не могъ спуститься въ этотъ тѣсный переулокъ и подслушать его тайны? Компертъ сдѣлалъ это, и успѣхъ, которымъ онъ былъ награжденъ, показываетъ, что путь этотъ былъ не напрасный и что любовь и страданія дѣтей гетто вездѣ находили себѣ участливое пониманіе и теплое сочувствіе.

Но этого мало. Компертъ образовалъ даже цѣлую школу, и исторія гетто съ тѣхъ поръ заняла въ литературѣ мѣсто рядомъ съ художественно развивающейся деревенскою исторіей, какъ вполнѣ законная спеціальность. Такъ, *Аронъ Бернштейнъ* (1812—1884) въ двухъ жанровыхъ картинкахъ «Фейгеле Маггидъ» и «Мендель Гибборъ» изобразилъ познанскую еврейскую улицу, отличающуюся отъ богемской своимъ рѣзкимъ талмудическимъ діалектомъ; такъ, впослѣдствіи *Эдуардъ Кульке* и *I. С. Тауберъ* рисовали моравскую еврейскую улицу, *Михаилъ Клаппъ* и *Соломонъ Конъ*—издавна знаменитую пражскую и *С. Г. Мозенталь* и *М. Леманъ*—южно-германскую въ проникнутыхъ теплымъ чувствомъ разсказахъ, *Лео-Герцбергъ Френкель* и въ новѣйшее время *Карль-Эмиль Францозъ* въ мастерскихъ набросках и картинкахъ—польскую, *Д. Гонимманъ*—родственную съ нею силезскую, и *М. Гольдшмидтъ*—голландскую еврейскую улицу, каждую по ея отдѣльнымъ характеристическимъ особенностямъ. Художественное, какъ и этическое достоинство этихъ произведеній, отчасти весьма значительное, и сравнительное сопоставленіе ихъ представляютъ въ культурно-историческомъ отношеніи интересную картину развитія еврейской духовной жизни, ея особенностей и ея прогресса

въ культурѣ, ея нравовъ и воззрѣній, ея страданій и надеждъ, равно какъ и ея непоколебимой преданности вѣрѣ отцовъ среди формацій новаго времени.

Мала и тѣсна была еврейская улица какъ въ Богеміи и Голландіи, такъ и въ Польшѣ и южной Германіи. Нѣтъ тамъ мѣста и матеріала для романа въ его широкомъ этическомъ развитіи и только повѣсть соотвѣтствуетъ «этимъ мелкимъ страданіямъ и радостямъ, этимъ мелочнымъ судьбамъ и внутреннимъ движеніямъ». Только когда стѣны гетто пали и сыны его вступили въ общій культурный міръ, только тогда, изъ столкновеній, которыя необходимо должны были вызвать это событіе, можно было создать соціальный романъ, которому впослѣдствіи, послѣ того какъ новѣйшая наука раскрыла листы еврейской исторіи, долженъ былъ слѣдовать романъ историческій. Такіе соціальные и историческіе романы создали *Леопольдъ Компертъ* въ своихъ «У сохи» и «Среди развалинъ», *Лудвигъ Филиппсонъ* въ болѣе значительныхъ разсказахъ, собранныхъ въ «Саронѣ», равно какъ и въ «Яковѣ Тирадо», «Сепфорисъ и Римъ» и др., *М. Леманъ* въ «Іосельманъ изъ Росгейма», *Максъ Римъ* въ «Семействѣ Гиллеля» и др. превосходныхъ романахъ, *С. Формстехеръ* въ «Бухенштейнъ и Конбергъ» и мн. др. романисты, къ которымъ слѣдуетъ присоединить одного изъ новѣйшихъ и въ то же время даровитѣйшихъ—*Вильгельма Герцберга*, который въ своихъ «Еврейскихъ семейныхъ бумагахъ» представилъ мастерскую картину религіозныхъ теченій внутри новѣйшаго еврейства и отношеній между еврействомъ и общею культурой. Изъ такихъ много обѣщающихъ началъ и внутри этого литературнаго теченія должна развиться дѣятельная жизнь, если только благопріятный вѣтерокъ вздунетъ ея паруса и звѣзда поэтическаго генія прольетъ свой кроткій свѣтъ на развалины недавняго прошлаго *.

Многоразличныя, разнообразныя и запутанныя между собою теченія встрѣчаемъ мы въ той картинѣ, которая представляетъ собою обновленное еврейское племя въ наукѣ и поэзіи этого періода. Но всѣ эти теченія вли-

* Русскіе читатели легко замѣтятъ здѣсь значительный пробѣлъ: авторъ, очевидно, не имѣлъ свѣдѣній даже о такихъ русско-еврейскихъ беллетристахъ, коихъ произведенія переводились и на иностранные языки, какъ, напр., *О. Рабиновичъ*, *Л. Леванда*, *Г. Богровъ* и др.

Ред.

ваются въ великое море мiровой литературы и всѣ эти направленiя продолжаютъ работу прежнихъ поколѣнiй и ткутъ ту нить, которую въ перипетiяхъ временъ и судебъ ткали поколѣнiя испанскихъ и итальянскихъ мыслителей, благочестивыхъ законодателей, гаоновъ и сабореевъ, амореевъ и танаитовъ, вплоть до поэтовъ и пророковъ библейской древности. На эту нить нанизано все то, что создали сыны еврейскаго племени въ наукѣ мысли, въ изслѣдованiи о религiи, въ познанiи и стремленiи къ дѣятельности, въ ученiи и обученiи—давая другимъ, воспринимая сами, посредничая, во всѣхъ обитаемыхъ странахъ свѣта, во всѣ времена исторической жизни, во всѣхъ формахъ и видахъ умственной дѣятельности, въ могучей борьбѣ съ враждебными силами и богами мрака, въ горячемъ стремленiи къ идеальнымъ цѣлямъ и—прежде всего—въ непоколебимой вѣрности и безпримѣрной преданности своему Богу и своей вѣрѣ.

Литературныя указанія.

Цѣль нижеприведенныхъ историко-литературныхъ примѣчаній двоякая. Прежде всего они должны служить руководствомъ къ отысканію необходимыхъ источниковъ для тѣхъ, которые пожелаютъ болѣе подробно изучить какую нибудь изъ главъ, обработанныхъ въ нашей книгѣ только вкратцѣ; кромѣ того, въ нихъ сдѣланы будутъ ссылки на цитаты и произведенія, которыми я руководствовался и которымъ я слѣдовалъ. Къ сожалѣнію, я не могу представить эти литературныя указанія и ссылки на цитаты въ надлежащей полнотѣ. Я долженъ былъ ограничиться тѣмъ, чтобы привести только новѣйшіе источники и обосновать главнѣйшія цитаты. Въ новѣйшихъ произведеніяхъ, однако, можно найти старую литературу, большею частью старательно обработанную, а цитаты можно безъ труда отыскать въ большинствѣ случаевъ въ произведеніяхъ, указываемыхъ какъ источники. Не могъ я также обратить вниманія на всѣ журнальныя статьи и сочиненія, потому что всѣ онѣ въ совокупности не были даже мнѣ извѣстны. Я упоминалъ о такихъ работахъ только тогда, когда онѣ служили единственнымъ или же важнымъ источникомъ для какой нибудь области. Само собою понятно, что настоящій библіографическій очеркъ вовсе не претендуетъ на полноту или даже только на исчерпывающее сопоставленіе всего историко-литературнаго запаса источниковъ.

По исторіи еврейской литературы вообще существуетъ еще, какъ уже упомянуто на стр. 11 моей книги, очень мало капитальныхъ сочиненій. Указанный тамъ этюдъ Морица Штейншнейдера появился впервые въ энциклопедіи Эрша и Грубера, т. XXVII, стр. 357—471 (Лейпцигъ, 1850 г.) и затѣмъ, тщательно исправленное и дополненное, въ англійскомъ переводѣ подъ заглавіемъ: Jewish Literature from the eighth to the eighteenth Century (Лондонъ, 1857 г.). Эта книга была главной моей руководительницей, и ей я слѣдовалъ вообще, особенно же при опредѣленіи понятія объ исторіи еврейской литературы.

Книга Давида Касселя, упомянутая на 12-й стр., носитъ заглавіе: «Исторія еврейской литературы». Вышли только первые два тома, касаю-

щіеся исторіи библейской литературы (Берлинъ, 1875 г.). При тѣсной связи, существующей между исторіей и литературой евреевъ, цѣнными и важными источниками для изученія литературнаго развитія могутъ, конечно, служить также и болѣе крупныя произведенія по исторіи, а именно: Іостъ (Лейпцигъ, 1859 г.) III т., Грецъ (Лейпцигъ, 1852—1876 г.) XI т., Эвальдъ (Геттингенъ, 1864 г.) VII т., С. Кассель, въ энциклопедіи Эрша и Грубера т. XXVII, стр. 1—238 (Лейпцигъ, 1850 г.), А. Гейгеръ (Бреславль, 1865—1871 г.) III. Въ качествѣ библіографическаго пособія нужно назвать по всеобщей еврейской литературѣ большое сочиненіе Юліуса Фюрста: Bibliotheca Judaica (Лейпцигъ, 1849—63 г.) въ трехъ томахъ, и по литературѣ на древне-еврейскомъ языкѣ книгу И. А. Бенякоба: Ozar Hasefarim (Вильна, 1880 г.) также въ трехъ томахъ и несравненно болѣе достовѣрное, чѣмъ сочиненіе Фюрста. Библіографическими путеводителями служатъ также различные каталоги библіотекъ, прежде всего превосходный Catalogus librorum Hebraeorum in Biblotheca Bodleyana, М. Штейншнейдера (Берлинъ, 1852—1860 г.); далѣе, каталогъ Британскаго музея I. Цеднера, Розенталевской библіотеки въ Амстердамѣ М. Роста (Амстердамъ, 1875 г.), библіотекъ въ Лейденѣ, Мюнхенѣ, Гамбургѣ и Берлинѣ—послѣдній только по рукописямъ—М. Штейншнейдера, каталогъ парижской національной библіотеки, лейпцигской университетской библіотеки Делича съ дополненіями Цунца и мн. др. Болѣе старые источники, какъ, напр., Вольфъ, де Росси, Кёхеръ и т. д. можно найти у Фюрста l. c., гдѣ они обозначены совершенно полно.

При этомъ я долженъ еще замѣтить, что цитаты общаго введенія заимствованы мною изъ основательнаго трактата Цунца о еврейской литературѣ въ его «Собраніи Сочиненій» I, стр. 41—59 (Берлинъ, 1875 г.), и изъ прежде упомянутой работы Штейншнейдера, освѣщеніе же Галахи и Гаггады на стр. 6—изъ остроумнаго изслѣдованія А. Іеллинека: «Еврейское племя, (Вѣна, 1869) г.), стр. 119 и послѣдующія.

Первый періодъ.

Поэтическая сцена изъ семейной жизни, которая изображена на стр. 1, находится въ «Пѣсняхъ изъ изгнанія» С. Л. Штейнгейма (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1837 г.), стр. 78 подъ заглавіемъ «Израиль въ изгнаніи». Точнаго перечисленія всей критической библейской литературы читатель здѣсь не долженъ ожидать; онъ найдетъ ее въ желаемой полнотѣ въ вступительныхъ сочиненіяхъ де-Ветте (Берлинъ, 1869 г.), обраб. К. Шрадеромъ, и Блеэка (Берлинъ, 1879 г.), обраб. Вельгаузеномъ, равно какъ и въ богословской реальной энциклопедіи Плитта и Герцога (Лейпцигъ, 1877 г. и слѣд.) и въ библейскомъ словарѣ Шенкеля (Лейпцигъ, 1868—75 г.). Я бы хотѣлъ здѣсь привести только нѣкоторыя сочиненія, которыя слѣдуютъ обозначенному на 19 стр. эстетическому направленію и воззрѣнію. Прежде всего К. Мейеръ: «Исторія поэтической народной литературы евреевъ» (Лейп-

цигъ, 1856 г.)—сочиненіе превосходное; далѣе, Т. Нёльдеке: «Ветхозавѣтная литература» (Лейпцигъ, 1868 г.); А. Гаурратъ: «Ветхозавѣтная литература» (Карльсруэ, 1869 г.); К. Рейссъ: «Исторія священныхъ писаній Ветхаго Завѣта» (Брауншвейгъ, 1882 г.) въ своемъ родѣ отличный руководитель по библейской литературѣ и др. Поэтическіе переводы большею частью заимствованы изъ соч. К. Мейера: «Поэтическія книги Ветхаго Завѣта» (Лейпцигъ, 1854 г.), нѣкоторые изъ книги К. Циттеля: «Происхожденіе Библіи» (Карльсруэ, 1872 г.).

Къ гл. I. Историческія книги. Къ стр. 37 я замѣчу еще, что гипотезы I. Вельгаузена опровергнуты Д. Гоффманомъ въ «Magasin für Wissenschaft des Judenthums» (Берлинъ, съ 1876 г.) годъ VI и VII (Новѣйшая гипотеза о священническомъ кодексѣ Пятикнижія) а также Марти и Деличемъ въ «Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft» (Лейпцигъ, 1860 г.) I (критическіе этюды о Пятикнижіи).

Къ гл. II. Поэзія Библіи. См. стр. 72 для дальнѣйшаго сравненія А. Кеги: «Rigveda» (Лейпцигъ, 1878—79 г.) II. Къ стр. 78 я указываю относительно «Пѣсни Пѣсней» комментарій Делича (Лейпцигъ, 1875 г.), гдѣ предлагается другое и, можетъ быть, болѣе подходящее, этическое объясненіе стихотворенія. Была сдѣлана попытка К. Мейеромъ и позже многократно въ переводахъ и подражаніяхъ—объяснить это произведеніе какъ драматическую идиллію. Гл. IV. Канонъ. Сравн. А. Кюненъ: Over de mannen der groote Synagoge (Амстердамъ, 1846 г.), далѣе, Г. Грецъ «Великое Собраніе, его исторія, число, значеніе и дѣйствіе» въ «Ежемѣсячникѣ для исторіи и науки іудаизма» Франкеля (Бреславль, 1851 г.) и слѣд. т. VI и др.

Второй періодъ.

Еврейско-греческая литература не разработана еще во взаимной связи. Я слѣдовалъ большею частью точнымъ и поучительнымъ изслѣдованіямъ, которыя представилъ I. Фрейденталь въ своей книгѣ «Геллинистскія изслѣдованія» (Hellenistische Studien), Бреславль, 1875—1878, III. Также весьма цѣнны для этого періода соотвѣтственныя мѣста и примѣчанія въ III томѣ Гретца и въ сочиненіи Герцфельда: «Исторія израильскаго народа отъ разрушенія перваго храма до постановленія Симона Маккавея» (Брауншвейгъ, Нордгаузенъ и Лейпцигъ, 1847, 1855 и 1876), III, томъ II. Болѣе древнюю литературу приводитъ Рейсъ въ упомянутомъ сочиненіи.

Гл. I. Комментаріи къ Священному Писанію. Для исторіи комментаріевъ и традиціи совершенно подходитъ большой трудъ I. Г. Вейса: «Dor dor wedorschof» (Вѣна, 1873, 1876, 1885), III. Изъ болѣе старыхъ произведеній все еще имѣютъ цѣнность изслѣдованія Гиршфельда о галахической и гаггадической экзегетикѣ (Берлинъ, 1840, 1847), II. Руководителемъ при изложеніи содержанія Гаггады служилъ классическій трудъ Л. Цунца: «Богослужебныя обязанности евреевъ» (Берлинъ, 1832). Почти

всѣ цитаты изъ Талмуда и Мидраша, источники которыхъ не обозначены, можно легко найти подъ соотвѣтственными заглавными словами у I. Гамбургера въ «Реальной Энциклопедіи Библіи и Талмуда» (Штрелицъ, 1862—1869, 1870 и слѣд.), II.

Гл. II. Апокрифы. И апокрифическую литературу приводятъ Де-Ветте, Плиттъ и Герцогъ. Я цитирую только, какъ особенно важныя, сочиненія Г. Фолькмара: «Руководство къ введенію въ апокрифы» (Тюбингенъ, 1863) II—и Фритче и Гримма: «Краткое экзегетическое руководство къ апокрифамъ Ветхаго Завѣта» (Лейпцигъ, 1851—1860). VI. Далѣе, комментаріи Кейля (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1873) и Каулена (Фрейбургъ, 1876). Болѣе новый переводъ апокрифовъ сдѣланъ былъ по первоначальному тексту Д. Касселемъ (Берлинъ, 1871). Гипотеза о Товіи принадлежитъ Александру Когуту, изложившему ее въ статьѣ у Гейгера въ X томѣ «Еврейскаго Временника науки и жизни», Бреславль, 1862—1875 (Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben). Такъ называемую четвертую книгу Маккавеевъ критически разобралъ I. Фрейденталь въ своей работѣ: «Приписываемое Іосифу Флавію сочиненіе «О господствѣ разума» (Бреславль, 1869). Въ апокалиптической литературѣ вѣрнѣйшимъ руководствомъ все еще, не смотря на остроумныя новѣйшія изслѣдованія, остается книга А. Гильгенфельда: «Еврейская Апокалиптика» (Іена, 1857).

Гл. III. Греческая литература. О Семидесяти Толковникахъ (Septuaginta) можно найти богатую литературу у де-Ветте и Рейса l. c. Нужно именно упомянуть объ изслѣдованіяхъ Ц. Франкеля о Септуагинтѣ и о вліяніи палестинской экзегетики на александрійскую герменевтику (Лейпцигъ, 1841—1851), далѣе о матеріалахъ къ сужденію о Семидесяти Толковникахъ I. Гильдесгеймера въ журналѣ I. Фюрста «Востокъ» (Der Orient) т. VIII (Лейпцигъ, 1840, 1852). Противорѣчивыя гипотезы о времени Семидесяти Толковниковъ приведены Гретцомъ l. c. Цитаты на стр. 212 и далѣе см. у Фрейденталя: «Эллинистскія изслѣдованія». О Іезекіилосѣ см. Л. Филиппсона: «Іезекіилосъ—еврейскій сочинитель трагедій» (Берлинъ, 1830). О сивилльскихъ книгахъ см. нѣмецкій переводъ Фридлиба (Лейпцигъ, 1852), равно какъ и изслѣдованія Г. Эвальда: «О происхожденіи, содержаніи и значеніи сивилльскихъ книгъ» (Геттингенъ, 1858) и Б. Бадта: «De Oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis», а также: «Происхожденіе, содержаніе и текстъ четвертой книги сивилльскаго оракула» (Бреславль, 1869, 1878). Напротивъ, Э. Рейсъ въ своей статьѣ: «Les Sibylles chretiennes» въ «Nouvelle Revue», т. VIII, не находитъ въ сивилльскихъ книгахъ ни одного несомнѣнно еврейскаго мѣста. О псевдофокилидейскомъ стихотвореніи см. сочиненія I. Бернайса (Берлинъ, 1857). О пресловутомъ Аристовулѣ ср. кромѣ Гретца и Герцфельда еще М. Іоэля. «Blicke in die Religionsgeschichte» (Бреславль, 1880, 1883) т. II, вып. II. Литература о Филонѣ и александрійско-религіозной философіи приведена въ любомъ лексиконѣ. Особенно слѣдуетъ обратить вниманіе на сочиненія А. Эфререра: «Филонъ и александрійская теософія» (Штудгардтъ,

1835), А. Ф. Дэне: «Историческое изложеніе еврейско-александрійской философіи» (Галле, 1834) II, на вышеупомянутую статью Э. Целлера: «Философія грековъ» (Лейпцигъ, 1869—1879) т. III, 2 стр. 594 и слѣд., книгу Бухера: Die Philonischen Studien (Тюбингенъ, 1848), сочиненія Х. Вольфа: «Филоновская философія, представленная въ ея главныхъ моментахъ» (Готенбургъ, 1850), Ф. Делоней: Philon d'Alexandrie (Парижъ, 1867), К. Зигфрида: «Филонъ изъ Александріи, какъ комментаторъ Ветхаго Завѣта» (Іена, 1857), Б. Риттера: «Филонъ и Галаха» (Галле, 1879) и мн. др. Идею *Логоса* развилъ М. Гейнце въ своей книгѣ: «Ученіе Логоса» (Ольденбургъ, 1879). Всю литературу о Іосифѣ Флавіѣ сопоставилъ Фюрстъ въ своей Bibl. Jud. т. II, стр. 117 и слѣд. Въ новѣйшее время кромѣ вышеупомянутаго сочиненія Фрейденталя, изданіе трудовъ І. Мурея (Лондонъ, 1874) II и Г. Блоха: «Источники Іосифа Флавія» (Лейпцигъ, 1879) появилось весьма мало разъясненій. О Юстусѣ Тиверіадскомъ см. изслѣдованія А. Бервальда (Бреславль, 1876). Болѣе поздніе греческіе переводы Библіи—Аквилы, Теодотіана и Симмахуса критически разобралъ А. Гейгеръ въ своемъ большомъ трудѣ: «Подлинникъ и переводы Библіи» (Бреславль, 1857), а также и въ своей «Jüd. Zeitsch» т. I, стр. 39 и т. д.

Третій періодъ.

И для талмудической литературы въ настоящее время можетъ служить главнымъ источникомъ вышеупомянутый трудъ І. Г. Вейса. Кромѣ того особенно нужно сравнить указанія Іоста, Греца и Гейгера, послѣднія именно по отношенію къ религіознымъ сектамъ.

Гл. І. Мишна. Существуютъ нѣмецкіе переводы Мишны Іоста (Берлинъ, 1832) и въ новѣйшее время А.. Заммтера (Берлинъ 1885 г. и посл.). Для введенія въ Мишну служатъ: «Руководство къ изученію языка Мишны» А. Гейгера (Бреславль, 1845) II, «Этюды по языку Мишны» Л. Дукеса (Еслингенъ, 1846) и І. Г. Вейса (Вѣна, 1867), «Чтеніе Мишны» С. А. Вольфа (Лейпцигъ, 1866—1868) II, «Учебная книга упражненій для первоначальной подготовки къ Мишнѣ» О. Липшица (Гамбургъ, Берлинъ, 1867, 1871) II. Для болѣе серьезныхъ критическихъ изслѣдованій слѣдуетъ рекомендовать служащія введеніемъ сочиненія: Ц. Франкеля «Darke Hamischna» (Лейпцигъ, 1859 г.) и Іакова Бриля: «Mebo Hamichna» (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1876, 1880) II, равно какъ и этюды І. Оппенгейма: «Къ исторіи Мишны» (Прессбургъ, 1882 г.), І. С. Блоха: «Взглядъ на исторію возникновенія талмудической литературы» (Вѣна, 1884 г.), Д. Гофмана: «Первая Мишна и диспуты танаитовъ» (Берлинъ, 1881) и І. Леви: «О нѣкоторыхъ фрагментахъ изъ Мишны Аббы Саула», (Берлинъ, 1876). О планѣ и порядкѣ Мишны кромѣ того трактовали А. Гейгеръ въ своемъ ученомъ журналѣ еврейской теологіи (Франкфуртъ-на-Майнѣ, Грюнбергъ, Лейпцигъ, 1835—1847) т. II, стр. 474 и сл. и Т. Конъ въ VII

томѣ евр. журн. для науки и жизни Гейгера. Этику Мишны въ Pirke Aboth разъясняли между другими В. А. Майзель въ своихъ «Проповѣдяхъ» («Homilien» Штетинъ, 1856), Г. Л. Штракъ въ своемъ превосходномъ изданіи (Карлсруэ, 1882) и М. Канъ (Берлинъ, 1880).

Исторію древняго христіанства и его отношенія къ іудаизму особенно излагали У. Лангенъ: «Еврейство въ Палестинѣ во времена Христа» (Фрейбургъ, 1866), А. Гаузратъ: «Новозавѣтная Исторія» (Гейдельбергъ, 1873—1877) IV, и К. Шереръ: «Учебникъ новозавѣтной исторіи» (Лейпцигъ, 1874). Сравни также интересные религіозно-историческіе этюды М. Гюдеманна (Лейпцигъ, 1876) и уже упомянутый трудъ М. Іоэля: «Взглядъ на религіозную исторію». О происхожденіи *Тоссафата* обнародовалъ дѣльную статью Н. Брюль въ юбилейномъ сборникѣ къ 90 дню рожденія Л. Цунца (Берлинъ, 1885), стр. 92; этой статьѣ я здѣсь слѣдовалъ. По литературѣ слѣдуетъ особенно привести драгоцѣнное изданіе М. С. Цукермандля (Вѣна, Берлинъ, 1872—1880) и этюды А. Шварца (Карлсруэ, 1879 г.) и І. Г. Дюннера (Амстердамъ, 1874 г.), «Mechilta» издалъ и критически разобралъ І. Г. Вейсъ (Вѣна, 1865) и М. Фридманнъ (Вѣна, 1870), «Sifra» — І. Г. Вейсъ (Вѣна, 1862), а «Sifré» — опять-таки М. Фридманнъ (Вѣна, 1864). Обо всѣхъ этихъ произведеніяхъ много важнаго сообщилъ Гейгеръ въ своемъ «Евр. ж. для зн. и ж.», т. IV, IX, XI. Изъ единичныхъ біографій достойны упоминанія: С. І. Кемпфа о Гиллелѣ въ журн. «Востокъ» (Orient), т. IX, стр. 10 и слѣд., В. Ландау о Шемаѣ и Абталіонѣ въ «Ежемѣсячникѣ для Исторіи и Науки еврейства» Франкеля, т. VII, стр. 317 и слѣд., его же картины изъ жизни и дѣятельности раввиновъ тамъ же т. I, стр. 163 и сл. т. II, стр. 107 и сл., т. III, стр. 45 и слѣд., Іоэля объ Акибѣ и его ученикахъ, тамъ же т. V, стр. 365 и сл., т. VI, стр. 81 и сл., о Меирѣ, т. IV, стр. 88 и слѣд., І. Гастфрейнда, также объ Акибѣ (Лембергъ, 1871), М. Д. Гофмана, объ Элизѣ бенъ Абуйя (Вѣна, 1880), о Іудѣ Ганаси и его отношеніяхъ къ Марку Аврелію, А. Бодека (Лейпцигъ, 1868) далѣе І. Гальбгауса (Вѣна, 1880).

Глава II. Талмудъ. Нѣмецкій переводъ отдѣльныхъ трактатовъ Пиннера (Берлинъ, 1842), Замтера (Берлинъ, 1876), Эвальда (Нюренбергъ, 1856), Равичъ (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1885), Страшуна (Галле, 1883) и др. Общее введеніе въ Талмудъ съ критической точки зрѣнія составляетъ еще pium desiderium. Объ отдѣльныхъ предметахъ писали слѣдующіе: Конъ (Бреславль, 1846), Вундербаръ (Рига, 1850—1860) II, Раббиновичъ (Парижъ, 1869) и Бергель (Лейпцигъ, 1885)—о медицинѣ, Бреккеръ о транцендентальномъ, магіи и магическихъ способахъ леченія (Просницъ, 1847), Деренбургъ (Парижъ, 1867), А. Нейбауэръ (Парижъ, 1868),—противъ: У. Моргенштернъ (Берлинъ, 1870); далѣе А. Берлинеръ (Берлинъ, 1884) о географіи, Б. Цукерманъ о математикѣ (Бреславль, 1879), о мѣрахъ (Берлинъ, 1865), о монетахъ и вѣсѣ (Бреславль, 1862), М. Левисонъ о зоологіи (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1858), М. Душакъ о ботаникѣ (Пештъ,

1871), З. Франкель (Берлинъ, 1846), Г. Б. Фассель въ различныхъ произведеніяхъ (В. Канисуа, 1858, 1868, 1870) М. Блохъ (Пештъ, 1879), М. Душакъ (Вѣна, 1869) и У. М. Рабиновичъ (Парижъ, 1877—1880) V— о талмудическомъ правѣ, А. Нагеръ—о религіозной философіи (Лейпцигъ, 1874), Б. Якобсонъ—о психологіи (Гамбургъ, 1878), М. Душакъ—о морали (Брюнъ, 1878), Л. Лацарусъ—объ этикѣ талмуда (Бреславль, 1877), С. Зеклесъ—о поэзіи (Нью-Іоркъ, 1830), І. Блохъ (Гальберштатъ, 1883), А. Зульцбахъ (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1863) и С. Маркусъ (Вѣна, 1866)— о педагогикѣ, І. Бриль—о мнемотехникѣ (Вѣна, 1864) и А. Штейнъ — о терминологіи (Прага, 1869). О талмудической лексикографіи трактуетъ А. Гейгеръ въ «Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft» т. XII, стр. 142 и слѣд. и А. Берлинеръ въ Magazin f. G. u. W. d. J. т. VII, стр. 49 и слѣд. «Агаду танаитовъ» обрабатывалъ В. Бахеръ (Страсбургъ, 1884), басни въ Талмудѣ и Мидрашѣ С. Бакъ въ журн. Франкеля-Гретца f. G. u. W. d. J. ч. XXXII и XXXIII, сравнительную миѳологію Гаггады М. Гринбаумъ въ этюдѣ, помѣщенномъ въ «Zeit der deutsch. Morg. Gesellschaft» т. XXXI, стр. 183, также М. Гидеманъ въ религіозно-историческихъ этюдахъ. Легенды и изреченія Талмуда обрабатывали многіе новые писатели. Имѣется хорошій сборникъ Леви-Зелигмана (Лейпцигъ, 1877). Также существуютъ талмудическія хрестоматіи Фюрста, Фюрстенталя, Гейлбута, Дукеса и Фишера. За все время слѣдуетъ также сравнить І. Фюрста: «Культурная и литературная исторія евреевъ въ Азіи» (Лейпцигъ, 1849) I.

Талмудическою критикой текста занимались Р. Рабиновичъ въ своемъ Dikduke Soferim (Мюнхенъ, 1868—83) XI и Ф. Лебрехтъ (Берлинъ, 1862). Іерусалимскій Талмудъ былъ въ послѣдніе годы предметомъ ревностнаго изученія. Кромѣ критическаго изданія З. Франкеля (Вѣна, Бреславль, 1874, 1875) II и его же «Введенія» (Бреславль, 1870), слѣдуетъ еще упомянуть французскій переводъ Іерусалимскаго Талмуда М. Шваба, вышедшій уже VII томомъ (Парижъ, 1871—84) и книгу А. Вюнше о гаггадическихъ составныхъ частяхъ іерусалимскаго Талмуда (Цюрихъ, 1880). Сюда принадлежатъ также этюды Виснера «Gibath Jeruschalajim» (Вѣна, 1872), равно какъ его «Схоліи» къ вавилонскому Талмуду (Прага, 1858—1865) III. О талмудическомъ реальномъ словарѣ Гамбургера, разъясняющемъ отдѣльные вопросы и цитаты въ особенности на стр. 317 и слѣд., уже упомянуто. Также слѣдуетъ упомянуть, какъ о весьма полезныхъ указаніяхъ, поучительно популярные опыты и рѣчи о Талмудѣ Э. Дейтша (Берлинъ, 1880), А. Вюнше (Цюрихъ, 1879), Л. Филиппсона (Лейпцигъ, 1869) и А. Іеллинека (Вѣна, 1865, 1883). Исторію происхожденія Талмуда, какъ письменное сочиненіе, подробно обрабатывалъ Н. Брюль въ журналѣ «Исторіи и литературы еврейства» (Франкфуртъ-на-М., 1874) т. II. Методологію и указатели къ Талмуду библіографически составилъ А. Іеллинекъ въ двухъ статьяхъ (Вѣна, 1878, 1881); хорошее «Repertorium Talmudicum» издано М. Д. Кагеномъ (Ліонъ, 1878). Изъ отдѣльныхъ

амореевъ обработаны Іоханамъ б. Нафха—М. Горовичемъ (Literaturblatt zur «Jüdischen Presse») (Берлинъ, 1869) т. II, III, IV. Рабъ—I. Г. Вейсомъ (Вѣна, 1870) и I. Мюльфельдеромъ (Лейпцигъ, 1871), Маръ-Самуелъ Д. Гофманомъ (Лейпцигъ, 1874) и С. Феслеромъ (Бреславль, 1879). Полезный въ этомъ отношеніи трудъ: «Агада вавилонскихъ амореевъ» составилъ В. Вэхеръ (Страсбургъ, 1878).—Отцы церкви. Объ общей эпохѣ писалъ М. Фридлендеръ въ своихъ «Patristischen Studien» (Вѣна, 1878). Объ отношеніи Іеронима см. М. Ранера: «Еврейскія традиціи въ сочиненіяхъ Іеронима» (Бреславль, 1861) и Франкель-Гретцъ т. XIV—XVI; о Юстинѣ мученикѣ см. С. Г. Гольдфанъ (Бреславль, 1873).

Глава III. Мидрашъ. Всѣ вспомогательные источники для талмудической Гаггады, конечно, относятся, и притомъ преимущественно даже, къ Мидрашу, изученіе котораго еще мало выходило изъ основныхъ линій, начертанныхъ Цунцомъ въ его «Gottesdienstlichen Vorträgen». Въ новѣйшее время этою темою занимались I. Теодоръ «Композиціею агадическихъ Гомилій» въ Франкель-Грецъ M. f. G. u. W. d. I. т. XXXVIII, стр. 97 и слѣд. и Ф. Блохъ, тамъ же т. XXXIV, стр. 166 и слѣд., а М. Лернеръ изслѣдовалъ въ это время планъ и источники Берешитъ-Рабба (Франкфуртъ-на-М., 1882). Переводъ съ примѣчаніями общаго Мидрашъ-Рабба и Песикты издалъ А. Вюнше Bibliotheca rabbinica (Лейпцигъ, 1881—1885) VIII. Хорошія критическія текстуальныя изданія литературы Мидраша съ драгоцѣнными введеніями находятся въ кн. С. Бубера, а именно для Песикты Раббати (Ликъ, 1868), такое же изданіе выпустилъ въ свѣтъ М. Фридманъ (Вѣна, 1880)—далѣе, для Lekach tob (Вильна, 1880) II и для Tanchuma (Вильна, 1885) III. Очень цѣнный сборникъ малыхъ Мидрашимъ издалъ А. Іеллинекъ въ своемъ Bet-Hamidrasch (Лейпцигъ, 1853 — 57, Вѣна, 1873, 77) VI, недавно также Хаимъ С. Горвицъ (Франкфуртъ-на-М., 1881). Іеллинекъ также составилъ библіографическій обзоръ евр. литературы Мидраша (Вѣна, 1878). Постный календарь—Megillat Ta'anit—изслѣдовалъ I. Шмильгъ (Лейпцигъ, 1874). Срав. также Греца въ примѣчаніяхъ къ т. III, стр. 597, его Исторія евреевъ. О Tana debe Elijahu писалъ недавно I Оппенгеймъ въ журн. «Beth Talmud» т. I, 265. Переводъ Echa Rabbati, стр. 343, принадлежитъ Еммануилю Дейтшу.—Таргумимъ были много изучаемы въ новѣйшее время. Превосходное критическое изданіе Онкелоса и Масоры къ Онкелосу (Берлинъ, 1877) издалъ А. Берлинеръ (Берлинъ, 1884) II. Литература объ Онкелосѣ значится тамъ на стр. 175 и слѣд. Отношеніе Онкелоса къ Галахѣ разобралъ С. Зингеръ (Берлинъ, 1881), Іонаѳана—С. Гронеманъ (Лейпцигъ, 1879), Таргумъ Онкелосъ къ Паралипаменону издалъ А. Ранеръ (Торнъ, 1866). Антропоморфія и Антропопатія у Онкелоса разъясняетъ С. Майбаумъ (Бреславль, 1870). Таргумъ къ Пророкамъ изслѣдовали З. Франкель (Бреславль, 1872) и В. Вахеръ въ журн. d. d. M. G. XXVIII ст. 1 и слѣд. и XXIX, стр. 319 и слѣд.; второй Таргумъ изслѣдовали къ Эсѳири Л. Мункъ, (Берлинъ, 1876), къ Паралипаменону К. Колеръ въ

журн. Гейгера f. W. u. L. VIII съ 72 стр. О самаританскомъ Таргумѣ равно какъ о Пятикнижіи и литературѣ Самаритянъ вообще срав. I. Гейденгейма: Bibliotheca Samaritana (Лейпцигъ, 1884) I, также и работа С. Кона (Лейпцигъ, 1865, 1877, Бреславль, 1868), А. Брюля (Франкфуртъ-на-М., 1875, 1876) III и М. Аппеля (Бреславль, 1874). О Пшитѣ писали I. Перлесъ (Бреславль, 1859) П. Ф. Франкль (Лейпцигъ, 1872) и др. Sefer Jezirah имѣется на нѣмец. яз. I. Ф. Мейера (Лейпцигъ, 1830), на англійск. I. Калиша (Нью-Іоркъ, 1877). Разборъ его у А. Франка: System de la Kabbala (Парижъ, 1843), на нѣмец. яз. А. Іеллинека (Лейпцигъ, 1844) и у Г. Гретца: Гностицизмъ и іудейство (Кротошинъ, 1844) Масору съизнова издалъ Х. Д. Гинцбургъ (Лондонъ, 1880) III. Книгу Ochlah we-Ochlah и Masora Magna издалъ С. Френедорфъ (Ганноверъ, 1864, 1875). Очень важны масоретскіе этюды С. Бера (Редельгеймъ, 1852), его же совмѣстно съ Г. Штракомъ изданные Dikduke Hate'amim Аарона б. Ашера (Лейпцигъ, 1879). О вавилонской пунктуаціонной системѣ срав. сочин., С. Пинскера (Вѣна, 1868). Къ исторіи литургіи, само собою разумѣется, богатѣйшій матеріалъ можно найти въ Gottesdienstlichen Vorträgen Цунца.

Четвертый періодъ.

Гл. I. Ново-еврейская поэзія. Объ ней срав. единственное въ своемъ родѣ превосходное соч. Ф. Делича: «Къ исторіи еврейской поэзіи» (Лейпцигъ 1836), также капитальныя соч. Цунца: «Синагогальная поэзія среднихъ вѣковъ» (Берлинъ, 1855), «Литературная исторія синагогальной поэзіи» (Берлинъ, 1865), далѣе Дукеса: «Къ познанію ново-евр. религіозной поэзіи» (Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1842) и превосходное Onomasticon Л. Ландсгута Amude Háaboda (Берлинъ, 1862) Также интересна статья объ этомъ предметѣ Г. Гретца у Франкель-Гретца M. f. Gu. W. d. I. T. IX, стр. 401 и слѣд. О Самуилѣ б. Адія срав. Г. Гиршфельда: Essai sur l'histoire des Juifs de Médine въ Revue des Eludes Juives т. VII, стр. 176. Далѣе сочиненія Θ. Нельдеке (Гановеръ, 1864) стр. 52 и слѣд. и Фр. Делича (Лейпцигъ, 1874) объ еврейско-арабской поэзіи изъ до-магометанскаго времени. Переводъ стихотворенія принадлежитъ I. Гаммеру.— О Samuel-Boraithi срав. Цунца въ Штейншнейдера Hamaskir V, стр. 15; о Nistoroth d. R. Simon b. Iochaï срав. Исторію Гретца т. V, примѣч. 16.—Объ отношеніяхъ іудаизма къ исламу подробно писали А. Гейгеръ (Боннъ, 1833) Г. Вейль (Франкфуртъ-на-М., 1844) и Г. Гиршфельдъ (Берлинъ, 1878) О легендѣ о Петрѣ срав. Д. Оппенгейма у Франкель-Гретца т. X, стр. 2 и изслѣдованія М. Гюдеманна: «Исторія воспитанія и культуры у евреевъ въ Италіи» (Вѣна, 1884).— Объ Элеазарѣ Гакалирѣ см. классическую біографію Рапопорта въ Bikkure Haïtim (Вѣна, 1829, 1830) дополненіе въ Kerem Chemed т. VI, стр. 10. Луццато тамъ-же, стр. 4. Цунц

тамъ-же, стр. 9, и статьи Цунца и Ландсгута въ ихъ соотвѣтствующихъ сочиненіяхъ. Переводы сдѣланы Заксомъ и Цунцемъ.

Гл. II. Караимы. Послѣ выхода въ свѣтъ освѣщающаго исторію караизма труда С. Пинскера: Likkute Kadmonioth (Вѣна, 1865), стали много заниматься исторіей караимовъ. Но изслѣдователь и до сихъ поръ долженъ считаться съ фальсификаціями, совершенными первоначально А. Фирковичемъ, а затѣмъ воспринятыми многими новѣйшими изслѣдователями и больше другихъ І. Фюрстомъ въ его Geschichte des Karäerthums (Лейпцигъ, 1862 — 1865) III. Разъясненію исторіи караимовъ содѣйствовали: Іостъ въ своей Geschichte des Judenthums т. I, стр. 344. сл. Хвольсонъ своими Achtzehn Grabschriften aus der Krim (Петербургъ, 1865) и Corpus Inscriptionum hebraicarum (Петербургъ, 1882); противъ него писалъ Гаркави въ Altjüdische Denkmäler aus der Krim (Петербургъ, 1876). Затѣмъ Гаркави и Г. Штракъ: Catalog der hebr. Bibelhandschriften (Петербургъ, 1865). Г. Штракъ A. Firkowitsch und seine Entdeckungen (Лейпцигъ, 1876). Далѣе своими работами: A. Gottlober (Вильна, 1875), Е. Дейнардъ (Варшава, 1875), А. Нейбауеръ (Лейпцигъ, 1866), П. Ф. Франкель (Бреславль, 1876) и І. Гурляндъ (Ликъ, 1865). O Perek Schirah ср. Цинсеръ: Der Naturphilosoph nach P. Sch. въ Orient XI, стр. 277 сл. — Описаніе путешествій Елдада перевелъ на французскій яз. Е. Карmоли (Парижъ, 1838).—О немъ ср. Рапопортъ въ Bikkure Haittim 1824, стр. 68 сл. М. Г. Ландауеръ въ Orient VI, стр. 121 сл. Іеллинекъ въ Bet-Hamidrasch II, III (Лейпцигъ, 1833, 1855), П. Ф. Франкель у Frankel Grätz т. XXII, стр. 481 сл. О Хиви ср. Гретцъ т. V, Note 29 II и І. Гуттманъ у Frankel-Grätz т. XXVIII.—О іудейско-арабской религіозной философіи вообще ср. работу С. Мунка въ Mélanges de philosophie juive et arabe (Парижъ, 1859), и отсюда болѣе старый, Б. Беером переведенный и дополненный очеркъ: Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden (Лейпцигъ, 1852). Далѣе А. Шмидль: Studien über jüdische, insbesondere jüd.-arabische Religionsphilosophie (Вѣна, 1869), М. Іоель: Beiträge zur Geschichte der Philosophie (Бреславль, 1876) II, М. Эйслеръ: Vorlesungen über die jüd. Philosophie des Mittelalters (Вѣна, 1870, 1876, 1883) III. Отдѣльные вопросы разсмотрѣны въ ученомъ трудѣ Д. Кауфмана: Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie (Гота, 1877), далѣе у Л. Штейна: Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur göttl. Präscienz und Providenz bei den jüd. Philosophen (Берлинъ, 1881), Л. Кноллера въ его трудѣ на ту же тему (Бреславль, 1885), А. Шмидля: Ueber die Begriffe von Substanz und Accidenz in der jüd Rel.-Phil. у Frankel-Grätz, т. XIII и мн. др.—Какъ общее введеніе можетъ съ пользою служить Ибервегъ-Гейнце: Grundriss der Gesch. d. Philosophie (Берлинъ, 1881) II, стр. 195 сл. Болѣе старую литературу о Саадіи собралъ Штейншнейдеръ въ своемъ Catalog der Bodleyana s. v.; на этотъ трудъ мы ссылаемся

и относительно др. еврейскихъ философовъ. Кромѣ приведенныхъ въ на[шихъ] источниковъ, Рапопорта, Мунка, Евальда, Дукеса, Гейгера, Фюрста, Іеллинека и др. слѣдуетъ еще назвать І. Гуттмана: Die Religionsphilosophie des Saadja (Геттингенъ, 1882), А. Шмидль: Saadja und die negativen Verdienste s. Religionsphilosophie (Вѣна, 1870), равно какъ и критическое изданіе Emunoth'a С. Ландауера (Лейденъ, 1881), и переведенныя «Введеніе» и «Космологію» Ф. Блоха (Мюнхенъ, 1870), относительно философіи Саадіи. Критическое изданіе его перевода Пятикнижія обѣщано. Введеніе къ его комментаріямъ къ Псалмамъ началъ издавать І. Конъ въ Magazin f. d. W. d. I. Bd. VIII, стр. 1 сл., а арабскій переводъ Псалмовъ Г. Маргуліесъ (Бреславль, 1884) І. Комментаріи къ Ездрѣ, Негеміи и Іову издалъ І. Конъ (Альтона, 1881). Объ Agron— какъ говорятъ его первое сочиненіе—см. Гаркави въ Stade's Zeitschrift für die Wissenschaft des alten Testaments II, стр. 73.—Фрагменты Мокамеца опубликовалъ І. Фюрстъ въ Orient VIII, стр. 617 сл. См. также Пинскеръ: Likkute Kadmonioth, приложеніе II, стр. 17 сл.—Объ Исаакѣ Израилѣ см. изданіе его Sefer Hajesodoth С. Фрида съ біографическимъ введеніемъ (Бреславль, 1884) І.—Объ Асафѣ ср. А. Нейбауеръ въ Бенфейза: Orient und Occident II, стр. 657 сл. и Штейншнейдеръ въ Hamaskir XIX, стр. 35 сл., равно какъ и І. Лёвъ: Aramäische Pflanzennamen (Лейпцигъ, 1879).—Философскіе труды Донноло извѣстны благодаря А. Іеллинеку и затѣмъ благодаря изданію его Chakmoni, которое приготовилъ Д. Кастелли (Флоренція, 1880) съ философской стороны, а его медицинскія заслуги—благодаря работѣ Штейншнейдера: Donnolo's pharmakologische Fragmente (Берлинъ, 1888).—О Іосифѣ Флавіѣ ср. Zunz: G. W., стр. 146. Деличъ: Geschichte d. jüd. Poesie, стр. 37 сл. Посланія Іуды б. Корейша издали, вмѣстѣ съ біографическимъ очеркомъ, Баргесъ и Голдбергъ (Парижъ, 1887). Нѣмецкій переводъ Ветштейна въ Orient III, стр. 2 сл. См. также уже цитированную работу П. Ф. Франкля у Frankl-Grätz т. XXII, стр. 481 сл.—Объ Аронѣ б. Ашерѣ ср. вышеназванное сочиненіе Штарка и Бера (Лейпцигъ, 1879). О Іосифѣ-ель-Бахирѣ говоритъ П. Ф. Франкъ въ своемъ этюдѣ: Ein mutazilitischer Kalam (Бреславль, 1872). Посланіе Шериры вмѣстѣ съ латинскимъ переводомъ издалъ Валлерштейнъ (Кротошинъ, 1860).—О Гаіѣ ср. біографія Рапопорта въ B. H. 1830, стр. 79 сл., 1831, стр. 90 сл. Далѣе С. Нашеръ: Der Gaon Haja (Берлинъ, 1867), о его философскомъ направленіи Гейгеръ въ J. Z. f. W. и L. I. 206 сл. и Гретцъ въ его Исторіи VI, Note 2.—Самуилу б. Хофни А. Гаркави посвятилъ біографическій очеркъ въ своихъ Studien und Mittheilungen aus der k. Bibliothek zu Petersburg (Петербургъ, 1880) т. III. Біографія Хананеля написана А. Берлинеромъ въ Migdal Chananel (Берлинъ, 1876). Ср. также біографіи Рапопорта въ B. H. 1831—32. О Яковѣ б. Ниссимѣ см. М. І. Ландауеръ въ Orient VII, стр. 2 сл. Біографія Рапопорта Ниссима б. Якова въ B. H. 1831. Ср. тоже О. Г. Шорръ въ Wiss. Zeitschr. f. jüd. Theol. Гей-

гера V стр. 431 сл. о его Mafteach, изданный I, Голденталенъ (Вѣна, 1847). О Хефецѣ б. Іацліахѣ см. М. Блохъ въ этюдѣ: Les 613 lois въ Revue d. E. J. V, стр. 85 сл. Самаританскіе анналы Абулъ-Фатаке издалъ Е. Филмаръ (Гота, 1865), переводъ Библіи Абу-Саида частями А. Кюненъ (Лейденъ, 1851), хронику Іисуса Навина—Г. Жинболь (Лейденъ, 1848).—О литературѣ респонзъ вообще см. Франкеля: Entwurf einer Geschichte der Literatur der Nachtalmudischen Responsen (Бреславль, 1865). Респонзы гаоновъ вмѣстѣ съ введеніемъ Рапопорта, издалъ Д. Кассель (Берлинъ, 1848).

Гл. III. О Хасдаи б. Шапрутъ см. Филоксена Луццато: Notice sur Abou-Iousouf Hasdai (Парижъ, 1852). Письмо къ хазарскому царю переведено и изслѣдовано Карноли (Брюссель, 1845), С. Кассель (Берлинъ, 1848), I. Цеднеръ (Берлинъ, 1870), А. Гаркави (Петербургъ, 1876).—Изслѣдованію общей исторіи еврейскаго языковѣдѣнія содѣйствовали труды Эвальда и Дукеса: Beiträge zur Gesch. der ält. Auslegung des A. T. (Штутгардъ, 1844) III., Гейгера въ его J. Z. f. W. и L. т. IV, т. IV стр. 200 сл., V, стр. 186 сл., т. IX, 56 сл., равно какъ и въ Z. d. d. M. G. XII, стр. 142 сл., далѣе Е. Зигфрида: Zur Geschichte der neuhebr. Lexicographie въ Stades Z. f. d. W. d. A. T. II, стр. 177 сл., А Нейбауера: Notice sur la lexicographie hebraïque (Парижъ, 1863) и Ф. Мюлау: Gesch. d. hebr. Synonymik in Z. d. d. M. G. т. XVII, стр. 316, т. XVIII, стр. 600 сл.—О Менахемѣ б. Сарукѣ см. монографію С. Гросса (Бреславль, 1872) и изданіе его словаря Г. Филиповскаго (Лондонъ, 1854); о Дунашѣ см. изданіе его критики Саадіи Н. Шретеромъ (Бреславль, 1866) и о спорахъ между учениками обоихъ—Liber Responsonium изд. С. Г. Штерномъ (Вѣна, 1870). Труды Іуды Хаюга издали Л. Дукесъ (Штутгартъ, 1844) т. III и съ англійскимъ переводомъ I. Нуттъ (Лондонъ, 1870). О немъ см. Бахеръ: Die grammatische Terminologie des I. b. D. Ch. (Вѣна, 1882) и М. статью Ястрова въ Stades Zeitschrift f. d. W. d. A. T. т. V, стр. 193 сл.—О Іона б. Ганнахѣ см. почтенные труды В. Бахера: во первыхъ, біографію (Пештъ, 1885) во вторыхъ, этюдъ: Die hebr. arab. Sprachvergleichung des Abulwalid (Вѣна, 1884), затѣмъ болѣе старую работу С. Мунка: Notice sur Aboulwalid (Парижъ, 1851), и его словарь, изданный Нейбауеромъ (Оксфордъ, 1875), равно какъ и небольшія работы I. и Г. Деренбурговъ (Парижъ, 1880).—О Самуилѣ Ганагидѣ ср. Гаркави: Studien und Mittheilungen (Петербургъ, 1879) I. По исторіи о ново-евр. поэзіи въ Испаніи слѣдуетъ указать, кромѣ вышеназванныхъ трудовъ, въ особенности на М. Закса: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien (Берлинъ, 1845), А. Гейгера: Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule (Лейпцигъ, 1856), С. I. Кемпфа: Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter (Прага, 1858), II. Л. Дукеса: Nachal Kedamim (Ганноверъ, 1853), II. А. Зульцбаха: Dichterklänge aus Spaniens bessern Tagen (Франкфуртъ-на-М., 1873). Приведенные нами переводы—Лева и Закса. О

Хефецѣ Алкути см. Штейншнейдеръ въ Hamaskir X, 26 сл. Литературу о Габиролѣ см. у библіографовъ. Въ особенности слѣдуетъ упомянуть только изъ новѣйшихъ А. Гейгера: Salomo Gabirol (Лейпцигъ, 1867), Л. Дукеса: Schire Schelomoh (Ганноверъ, 1858) II., и М. Закса l. c. для поэзіи, р[illegible] какъ и Мунка въ: Mélanges (Парижъ, 1859), Л. Дукеса въ Salomo b. Gabirol aus Malaga und die ethischen Werke desselben (Ганноверъ, 1860), М. Іоэля въ Beiträge zur Gesch. d. Phil. T. I, стр. 3 сл. Г. Адлера (Лондонъ, 1865), Штесселя: S. b. G. als Philosoph und Förderer der Kabbalah (Лейпцигъ, 1184), Ганеберга: Ueber das Verhältnis Ibn Gabirols zur Encyklopädie der lauteren Brüder — въ Sitzungsberichten der k. bayr. Akademie d. W. ph.-hist. Cl. 1866. П. и Сейерлена въ Theologischen Jahrbüchern т. XV, XVI. Нашъ переводъ стих. Габироля принадлежатъ Гейгеру и Заксу.— О Бахіи см. трудъ Д. Кауфмана: Die Theologie des B. b. P. (Вѣна, 1874). «Книга объ обязанностяхъ сердца» переведена Р. І. Фирстенталемъ (Бреславль, 1836), М. І. Штерномъ (Вѣна, 1853), Е. Баумгартеномъ (Вѣна, 1854). Ср. также изданіе вмѣстѣ съ введеніемъ Іеллинека (Лейпцигъ, 1846). — Объ Исаакѣ б. Гайатѣ ср. статью І. Деренбурга въ W. Z. f. j. Ph. Гейгера V, стр. 396 и изданія Вамбергера (Фюртъ, 1861—62) П. и Цомбера (Берлинъ, 1864). Его Комментарій къ Экклезіасту въ новѣйшее время издалъ І. Леви (Лейденъ, 1884). Приведенный переводъ— Закса. О Іудѣ ибнъ Валаамѣ см. Дукесъ: Beiträge (Штутгартъ, 1844). Болѣе мелкія произведенія изданы Г. Поллакомъ (Амстердамъ, 1859), І. Нуттомъ (Лондонъ, 1870) и В. Викесомъ (Оксфордъ, 1884). — О Іосифѣ ибнъ Цаддикѣ ср. изданіе «Микрокосма» А. Іеллинека (Лейпцигъ, 1854) и подробное изложеніе его системы въ Geschichte der Alttributenlehre Кауфмана, стр. 255. — Нашъ переводъ по Кемпфу. См. также его: Nichtandalusische Poesie о Соломонѣ б. Цикбелѣ, «Макамы» котораго О. Г. Шорръ обнародовалъ въ Hechaluz III, стр. 154 сл. Объ Абр. б. Хіи Штейншнейдеръ трактуетъ въ всесторонней штудіи (Лейпцигъ, 1865) и еще ранѣе того (Берлинъ, 1864). Его этическое сочиненіе вмѣстѣ съ предисловіемъ Рапопорта издалъ Е. Фрейманъ (Лейпцигъ, 1860), его Sefer Haïbbur издалъ Г. Филиповскій (Лондонъ, 1851). О Іегудѣ б. Барзилая см. Г. Поллакъ въ Halichot Kedem (Амстердамъ, 1847), стр. 69 сл.— О книгѣ: De causis см. трудъ Барденгевера (Фрейбургъ въ Б., 1881) и Штейншнейдера: Alfarabi (Петербургъ, 1869), стр. 113 сл.—О Моисеѣ б. Езрѣ ср. монографію Дукеса (Альтона, 1839), далѣе Луццатто въ Kerem Chemed IV, стр. 65 сл. и Дукесъ въ «Zion» II, стр. 117 сл. Переводъ у насъ — Гейгера и Закса. — Болѣе старую литературу о Іегудѣ Галеви у библіографовъ. Новыя работы о поэзіи А. Гейгера: Divan des Cactiliers J. H. (Бреславль, 1851), Бенедетти: Canzionero sacro di Giudo Levita (Пиза, 1871), Д. Кауфманъ: Iehuda Halevi (Бреславль, 1877), изданіе С. Д. Луццато (Прага, 1840, Ликъ, 1864), о философіи изданія по еврейскому тексту Д. Касселя (Лейпцигъ, 1869) и по арабско-

му—Г. Гиршфельда (Бреславль, 1885, Лейпцигъ, 1886), II, оба съ нѣмецкимъ переводомъ. Переводъ у насъ Гейсера, М. Рапопорта, Закса и С. Криштеллера—котораго, вполнѣ совершенныя по своей формѣ, подражательныя стихотворенія ново-еврейской поэзіи, надо надѣяться, скоро появятся отдѣльнымъ изданіемъ.—Объ Ибнъ Эзрѣ см. М. Фридлендеръ: Miscellany of Hebrew Literature (Лондонъ, 1873—77) т. III, IV. Далѣе изданія грамматическихъ сочиненій Г. Г. Липпмана (Фюртъ, 1827, 1839, Франкфуртъ-на-М., 1843), статьи В. Бахера: A. b. i E. als Grammatiker (Страсбургъ, 1881) и A. i E. Einleitung z. s. Pentateuchommentar въ Abhandlungen der k. Akad. d. W. in Wien., phil.-histor. Cl. Jahrgang 1876. О его поэзіи Розинъ: Reime und Gedichte des A. i. E. (Бреславль, 1885) I и о его Divan I. Эгера у Франкль-Греца XXXII, стр. 422 сл.; о его математическихъ трудахъ Штейншнейдеръ: A. i. E. Zur Gesch. d. math. Wissenschaften (Лейпцигъ, 1880). Переводъ нашъ—Леттериса и Гейгера. — О религіозной философіи Авр. ибнъ Давида трактуютъ I. Гугенгеймеръ (Аугсбургъ, 1850) и подробно I. Гутманъ (Геттингенъ, 1879), нѣмецкій переводъ его труда сдѣланъ С. Вейлемъ (Франкфуртъ-на-М., 1852). Itinerarium Веньямина Туделы перевелъ и съ многочисленными прибавленіями Цунца, Лебрехта и др. издалъ А. Ашеръ (Лондонъ, 1840—41) II, нѣмецкій переводъ А. Мартинета (Вамбергъ, 1858). См. также Кармоли: Etudes sur B. d. T. въ его Revue Or. III, 53 сл. Богатую литературу о Маймуни см. у Штейншнейдера и другихъ библіографовъ. Въ особенности слѣдуетъ указать на изданіе «Moreh» С. Мункомъ (1856—66) III. Затѣмъ слѣдуютъ нѣмецкіе переводы Р. I. Фюрстенталя, С. Шейера и М. I. Штерна (Кротошинъ, 1839, Франкфуртъ-на-М., 1838, Вѣна, 1864), англійскіе переводы М. Фридлендера (Лондонъ, 1881) I, критическіе этюды А. Гейгера (Бреславль, 1850), А. Бениша (Лондонъ, 1846) и I. Г. Вейса (Вѣна, 1880), о его писательской дѣятельности С. Шейера о его психологической системѣ (Франкфуртъ-на-М., 1844), А. Яраневскаго (Галле, 1865) и Д. Розина о его этикѣ (Бреславль, 1876), Іоэля о его религіозной философіи (Бреславль, 1859). Этику Маймуни кромѣ того перевели С. Фалькенгеймъ (Кенигсбергъ, 1882), М. Вольфъ (Лейпцигъ, 1863), его Sefer Hamizwoth М. Перицъ (Бреславль, 1882) II. Слѣдуетъ кромѣ того указать на изданія отдѣльныхъ трактатовъ его арабскихъ комментаріевъ къ Мишнѣ I. Деренбурга (Берлинъ, 1885) и I. Барта (Берлинъ, 1881), далѣе штудіи М. Іоэля о его отношеніяхъ къ Albertus Magnus (Бреславль, 1863) и С. Рубина о его вліяніи на Спинозу (Вѣна, 1868), статью I. Перлеса о найденномъ въ Минкенѣ первомъ переводѣ Moreh (Бреславль, 1875) и Н. Брюлля о полемикѣ за и противъ М. въ его Jahbücher f. j. G. u. L. IV, стр. 1 сл. Объ астрономическихъ и математическихъ произведеніяхъ того времени см. Гюнтера: Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung in Mittelalter (Галле, 1877), стр. 291 сл. и Vermischte Uutersuchungen zur Gesch. d. math. Wissenschaften (Лейп-

цигъ, 1876), стр. 73 сл., откуда также взята наша относящаяся къ этому предмету цитата.

Гл. IV. О Симонѣ Гадаршанѣ см. Горовицъ: Frankfurter Rabbinen (Франкфуртъ-на-М., 1882) I, стр. 3 сл.—Сѣверную французскую экзегетическую школу изслѣдовалъ А. Гейгеръ въ двухъ своихъ работахъ (Бреславль, 1847, Лейпцигъ, 1855). О Раши см. прежде всего капитальную біографію Цунца (Берлинъ, 1823), далѣе отличное изданіе его комментарія къ Пятикнижію А. Берлинера (Берлинъ, 1866), нѣмецкій переводъ Л. Гайнмана (Боннъ, 1838), Л. Дукеса (Прага, 1833—38), І. Дессауера (Пештъ, 1863), біографическую штудію І. Г. Вейса (Вѣна, 1882) и Н. Кронберга: Raschi als Exeget (Галле, 1882). Вліяніе Раши на Николая де Лиру указалъ Е. Зигфридъ въ Меркса: Archiv. f. wiss. Erforschung d. A. T. I, стр. 428 сл.—О Іосифѣ Карѣ см. изданія Іеллинека (Лейпцигъ, 1855) и Шлосберга (Парижъ, 1883), далѣе рефераты въ Haschachar II, стр. 289, III, 688 сл. и выше цитированныя работы Гейгера; комментаріи къ Библіи Самуила б. Мейера издалъ теперь Д. Розинъ (Бреславль, 1881), который еще раньше трактовалъ о Самуилѣ б. Мейерѣ какъ комментаторѣ (Бреславль, 1879). О Яковѣ б. Мейерѣ писали І. Г. Вейсъ (Вѣна, 1882) и М. Дессауеръ въ Literaturblatt zur Isr. Wochenschrift Рамера 1873, стр. 19 сл. Нашъ переводъ—Гейгера.—Іосифъ Бехоръ Шорръ извѣстенъ благодаря изданію его комментарія къ Пятикнижію А. Іеллинека (Лейпцигъ, 1856) I. — Aruch Натана б. Іехиля появился благодаря М. І. Ландау (Прага, 1819—29 III) и въ превосходномъ новомъ изданіи А. Кохгута (Вѣна, 1878 сл.—IV. Его біографія Рапопорта въ В. Н. XII, стр. 84 сл.—О Пархонѣ ср. монографію М. Вейнера (Офенъ, 1870) и изданіе С. Г. Штерна (Пресбургъ, 1844). Тоссафистовъ разбирали Цунцъ: Zur Geschichte und Literatur (Берлинъ, 1845), стр. 29 сл. и Ренанъ-Нейбауеръ: Les Rabbins Français (Парижъ, 1877), стр. 433 сл.—О Натанѣ и Іосифѣ Оффиціалѣ ср. штудія Цадока Кана: Etude sur le livre de Josef le Zélateur (Парижъ, 1881). О Махзорѣ Фитри см. Цунца: Die Ritus (Берлинъ, 1859), стр. 20 сл.—Для всего этого времени очень поучительна статья Г. Гросса: Zur Geschichte der Juden in Arles у Frankel-Grätz XXVII, стр. 61 сл., XXVIII, стр. 17 сл., XXIX, стр. 58 сл.—Eschkol Авр. б. Исаака издалъ Б. Г. Ауербахъ (Гальберштадтъ, 1867). Объ Авраамѣ б. Исаакѣ см. Гроссъ у Frankel-Grätz, XVII.—Біографію Серахаи писалъ І. Рейфманъ (Прага, 1853), объ Авраамѣ б. Давидѣ написалъ Г. Гроссъ прекрасную штудію у Frankel-Grätz т. XXII, стр. 337 сл. Объ Авраамѣ б. Натанѣ трактуетъ Д. Кассель въ Jubelschrift zum 90 Geburtstag von L. Zunz, стр. 122 сл. — О Іосифѣ Кимхи ср. Гейгера: Nachgelassene Schriften V, стр. 1 сл. и Дукеса въ Ozar Nechmad II, стр. 75 сл., равно какъ и изданіе его Комментаріевъ къ Іову І. Шварца (Берлинъ, 1868), II и штудію В. Бакхера: I. K. et Aboulwalid (Парижъ, 1883). О Давидѣ Кимхи см. монографію І. Таубера (Бреславль, 1867) и изданные Шиллеромъ-Сцинесси его комментаріи къ Псалмамъ (Кембриджъ,

1885), равно какъ и вторая часть его Mikhal, изданные Визенталемъ и Лебрехтомъ (Берлинъ, 1847). — Завѣщаніе Іуды ибнъ Тиббона издалъ Штейншнейдеръ (Берлинъ, 1852). О Самуилѣ ибнъ Тиббонѣ см. Ренанъ-Нейбауеръ l. c. стр. 573 сл. и о Моисеѣ ибнъ Тиббонѣ тамъ же, стр. 593 сл. О Іегудѣ Гадасси см. Пинскеръ l. c. стр. 363 и П. Ф. Франкль въ Haschachar т. VIII, объ Іешуѣ Абулафарикѣ см. также Пинскера, стр. 210 сл. и Мунка: Notice sur Aboulwalid, стр. 4 сл. О лексиконѣ Давида ель Фаси см. Пинскера, стр. 205 сл. и Фюрста: Zur Geschichte der hebr. Lexikographie vor seinem hebr. und chald. Wörterbuch (Лейпцигъ, 1872), XX.

Пятый періодъ.

Гл. I. Борьба изъ-за философіи Маймуни изложена у Гейгера въ W. Z. f. j. L. Bd. V 87 ff., I. Перлесомъ въ его Biographie von Salomo b. Adereth (Бреславль, 1863), Н. Брюллемъ въ цитированной выше статьѣ и Ренанъ-Нейбауеромъ l. c., S. 647 ff. Корреспонденція объ этомъ спорѣ сопоставлена I. Брилемъ (Парижъ, 1871).—Іосифъ б. Іегуда ибнъ Акнинъ. См. о немъ Мункъ: Notice sur Joseph b. Iehouda (Парижъ, 1842), Штейншнейдеръ въ Encyklopädie von Ersch und Gruber s. v. и Hamaskir XIII, 38 ff., Нейбауеръ у Frankel-Grätz Bd. XXIX, S. 348, также переводъ трехъ упомянутыхъ въ текстѣ М. Леви (Берлинъ, 1879). Я присоединился къ воззрѣнію Штейншнейдера, такъ какъ аргументы его кажутся мнѣ убѣдительными.—О Мейрѣ Абулафіи ср. Гейгера J. Z. f. W. und L. Bd. IX, 282 ff. Объ Альфагарѣ см. Ozar Nechmad II, S. 172 ff. Объ этическихъ сочиненіяхъ Іоны Герунди ср. Брюлль въ Jahrb. f. j. G. und L. Bd. V, S. 128 ff. Переводы наши взяты у Гейгера. — О Симсонѣ б. Абрагамѣ говоритъ Г. Гроссъ въ этюдѣ въ Revue d. E. J. VI. 167, VII. 40 ff.—О Нахмани ср. Перлесъ: Ueber den Geist des Commentars des R. M. b. N. zum Pentateuch у Франкль-Грецъ VII. S. 81 ff. IX, 175 ff.; его споръ у Штейншнейдера (Берлинъ, 1860), его проповѣдь у Іеллинека (Вѣна, 1872), переводъ взятъ у Закса, Парижскій диспутъ подробно изложенъ у А. Киша (Лейпцигъ, 1874), А. Левина (Бреславль, 1869) и I. Лёба въ Revue d. E. J. I, 247, II, 248, III, 39 ff.—О Перецѣ Корбейльскомъ см. Ренанъ-Неубауеръ l. c., S. 149 ff.—Объ Альбертѣ Магнусѣ ср. цитированное выше сочиненіе М. Іоэля объ его отношеніяхъ къ Маймуни и Баха: des A. M. Verhältniss zu der Erkentnisslehre der Griechen, Römer und Juden (Вѣна, 1841) и М. Іоэль: Etwas über den Einfluss der jüd. Phil. auf die christl. Scholastik въ Beiträgen z. G. d. Ph. Bd. I, S. 69 ff.—О Соломонѣ б. Адеретѣ ср. цитированное выше сочиненіе Перлеса.—Sefer Hachinuch обстоятельно разсмотрѣнъ Д. Розиномъ въ его сочиненіи: Ein Compendium der jüd. Gesetzeskunde (Бреславль, 1871).—Объ Іаковѣ б. Аббемарѣ см. Перлесъ l. c., S. 13 ff. Ренанъ-Нейбауеръ l. c. S. 580

ff.; его Malmad (Ликъ, 1868). О Леви б. Авраамѣ см. также Ренанъ-Нейбауеръ, 628. О Шемтобѣ Пальквіерѣ ср. Делитчъ въ Orient I. S. 129 ff., его Zeri Hajagon въ нѣмецкомъ переводѣ Оттензоффера (Фюртъ, 1852) см. Dialog ed. A. Іеллинекъ (Вѣна, 1875); біографія С. І. Финна въ Pirche Zafon (Вильна, 1844). Объ Альбалагѣ см. Шорръ въ Hechaluz IV. 83 ff. VI. 85 ff. Объ Іаковѣ б. Махирѣ ср. Ренанъ-Нейбауеръ, l. c. S. 599 ff. и изданіе Штейншнейдера, см. Almanach (Римъ, 1871).—Относительно Меира ср. новѣйшія изданія см. Commentare (Берлинъ, 1859, Вѣна, 1854) и Ренанъ-Нейбауеръ l. c. S. 528 ff. Объ Абба Мари писалъ Ренанъ-Нейбауеръ l. c. S. 647, а о Симонѣ б. Іосифѣ Д. Кауфманъ въ Jubelschrift z. 90 Geburtstag von L. Zunz, S. 143 ff. О Суламп и его перепискѣ съ Адеретомъ см. Гейгеръ: Nachgelassene Schriften II, 362 ff.—Ашеръ б. Ехіель ср. Цунцъ: Zur Geschichte, 147 ff., 420 ff. О различныхъ кодексахъ говоритъ П. Бухгольцъ въ историческомъ обозрѣніи у Франкль-Грецъ XIII. — О Гиллелѣ б. Самуилѣ и его философскихъ сочиненіяхъ говорится у Штейншнейдера во введеніи къ изданію Togmule Hanefesch (Ликъ, 1874); см. еще Кирхгеймъ въ Ozar Nechmad II, S. 117 ff. Serachja b. Isak's Commentare zu Hiob Шварца (Берлинъ, 1868), S. 169 ff.; объ изреченіяхъ въ Haschachar II, S. 65 ff.—Объ Исаіи Трани и его комментаріяхъ писалъ А. Берлинеръ въ Pletath Soferim (Бреславль, 1872), о Цидкіи б. Авраамѣ и Tanja см. Шорръ въ Hechaluz I, S. 120 ff. и въ Zion, I, S. 93 ff. Обо всемъ этомъ времени говорили также Гюдеманнъ въ его Geschichte der Cultur и т. д. (Вѣна, 1884), Цунцъ: Ges. Schriften III, 179 ff., Штейншнейдеръ: Letteraturai taliana dei Giudei (Римъ, 1884) и Луццатто: Il Giudaismo illustrato (Падуа, 1848), I.

Глава II. Каббала. Сочиненіе Франка-Іеллинека уже цитировано. Кромѣ того есть еще основательныя изслѣдованія М. Г. Ландауера въ Orient'ѣ (Bd. VI, стр. 212 и слѣд.) и А. Іеллинека: Beiträge zur Geschichte der Kabbalah (Лейпцигъ, 1857). Auswahl kabbalistischer Mystik (Лейпцигъ, 1855), затѣмъ еще сочиненіе Исаака Мизеса (Краковъ, 1862), А. Готтлобера (Житоміръ, 1869), Е. Гинцбурга (Лондонъ, 1865) и Е. Леви (Парижъ, 1865). О Іегудѣ Хассидѣ ср. Гюдеманна: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden (Вѣна, 1880) Bd. I. Завѣщаніе его см. у M. Brück: Rabbinische Ceremonialgebräuche (Бреславль, 1837). Извлеченія изъ «Книги Благочестивыхъ» находятся у Цунца: Ges. Schriften I, 165 и слѣд.—Относительно Елеазара б. Іегуды изъ Ворнса см. Іеллинека: Auswahl, стр. 28 и слѣд., также Kochbe Jizchok, XXVII, 7 и слѣд., затѣмъ Renan-Neubauer l. c. 469 и слѣд. О Моисеѣ Хисдаѣ ср. Кирхгейма въ Ozar Nechmad III, 54 и слѣд.—Путешествіе Петахьи перевели: на французскій языкъ Кармоли (Парижъ, 1831) и на нѣмецкій Отензоссеръ (Фюртъ, 1844). Ср. также Цунца «Ges. Sshr. I, 165 и слѣд. — Характеристику Исаака Оръ-Заруа даетъ Г. Гроссъ у Франкель—Греца, XV, 248 и слѣд.

Ср. также его сочиненія (Житоміръ, 1867). — О Мейрѣ б. Барухѣ см. Renan-Neubauer l. c. стр. 452 и слѣд.; переводъ сдѣланъ Гейгеромъ.—О Іосифѣ Гикатиліи ср. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v.—Объ Исаакѣ б. Латифѣ см. С. Закса въ Kerem Chemed VIII, 88 и слѣд. и IX, 154 и слѣд.; затѣмъ изданіе, сдѣланное Штерномъ (Вѣна, 1862).—Объ Авраамѣ Абулафіи ср. слѣдующія сочиненія А. Іеллинека о Кабалѣ: Auswohl, стр. 16 и слѣд., Philosophie und Kabbalah, I, Bet-Hamidrasch III, стр. 11 и слѣд. Онъ же писалъ подробно о Моисеѣ де-Леонѣ и его отношеніи къ Зогару (Лейпцигъ, 1851). Ср. кромѣ того Г. Іоэля: Die Religionsphilosophie des Sohar (Лейпцигъ, 1849), Толука: Wichtige Stellen aus dem Sohar (Берлинъ, 1824) и Рапопортъ: Nachlat Jechuda (Лембергъ, 1863), Луццатто: Wikuach (Görz, 1852).

Глава III. Эпигоны. Харизи охарактеризованъ и отчасти переведенъ С. І. Кемпфомъ (Берлинъ, 1845, Прага, 1858). Есть о немъ монографія Дукеса (Альтона, 1879). Вновь изданы: его «Макамы» П. де-Лагардомъ (Геттингенъ, 1883), его Machberat Jtiel.—Т. Ченери (Лондонъ, 1872), его переводъ Moreh—Шлоссбергомъ (Лондонъ, 1851, 1877, Вѣна, 1879) III, его арабское введеніе къ «Макамамъ» Штейншнейдеромъ въ Bulletins ital. di stud. orient,, стр. 20, 21 и слѣд. Его путешествія описаны М. Швабомъ (Женева, 1881). Переводы принадлежатъ Зульцбаху, Гейгеру, Заксу и С. Криштеллеру. — О Іосифѣ ибнъ-Сабара ср. Зульцбаха: Dichterklänge, Штейншнейдера, у Ersch und Gruber s. v. и S. Sachs въ Jen Lebanon (Парижъ, 1866). Переводъ принадлежитъ Зульцбаху.— О Іудѣ б. Саббатаи см. Кобака: Jeschurum (Бамбергъ, 1872 слѣд.), V, стр. 33 слѣд. Переводъ принадлежитъ Л. Штейну. Ср. также Гейгера, Nachgel. Schriften III, 238 слѣд.).—Къ характеристикѣ Авр. б. Хасдаи: Сравненіе его съ Барлаамъ и Іосафатомъ сдѣлано М. Штейншнейдеромъ въ Manna (Берлинъ, 1847), откуда и переводъ, затѣмъ въ Jahrbuch für Israeliten (Вѣна, 1845) IV, 219 слѣд. V, 334 слѣд.; полный переводъ сдѣланъ В. А. Мейзелемъ (Штеттинъ, 1847); изданіе его Этики принадлежитъ І. Гольденталю (Лейпцигъ, 1839), а переводъ ея— І. Мувену (Лембергъ, 1873); о его перепискѣ въ борьбѣ за Маймуни ср. Кобака: Jeschurum III, стр. 17 слѣд.—Зисскиндъ изъ Тримберга. См. Ф. д. Гагена: Minnesänger (Лейпцигъ, 1838), II, 258 слѣд. IV 536 слѣд., А. Левина въ Literaturblatt zur Isr. Wochenschrift XIII, 9 слѣд. 21 слѣд., В. Гольдбаума: Entlegene Kulturen (Берлинъ, 1877), стр. 275 слѣд., и превосходный переводъ Ливіуса Фюрста въ Illustr. Monatsheften f. die ges. Interessen des Judenthums (Вѣна, 1877), I, 14 слѣд.—Объ Исаакѣ изъ Корбейля см. Кармоли: La France Israélite Франкфуртъ-на-Майнѣ, 1858), стр. 39 слѣд.—О Берахіи см. Штейншнейдера въ Hamaskir XIII, 80 слѣд., Кармоли: La France Israélite, 21 слѣд., J. Landsberger въ Achawo (Франкфуртъ-на-М., 1866), II, стр. 116 слѣд., Блоха у Frankel-Grätz XIX, 402 слѣд. Renan-Neubauer, l. c., стр. 490 слѣд., Штейншнейдера: Verzeichniss der hebr. Hand-

schriften der K. Bibliothek in Berlin, стр. 22 слѣд. и въ Jahrb
für romanische und engl. Literatur N. F. I, 355 слѣд. въ Isr. Lett
bod (Амстердамъ, 1882) VII, стр. 25 слѣд. Изслѣдованіе въ Jahrb
Ленке весьма важно и для прочей литературы. Ср. кромѣ того объ И
Renan-Neubauer стр. 499, о Kalilah we-Dimna введеніе Бенфея къ
изданію Pantschatantra (Лейпцигъ, 1859) II, а также различныя
дованія Штейншнейдера, между прочимъ въ Zeitschr. d. d. M. G
XVIII, XIV, XXV, XXVII и затѣмъ Нейбауэръ въ Orient und
cident I, стр. 481 слѣд., и наконецъ прекрасное изданіе I. Деренб
(Парижъ, 1883).—О Яковѣ б. Элеазарѣ спеціально у Штейншнейдера
XXVII, стр. 553 слѣд. и Гейгера Jüd. Zeitschr. f. W. und L
стр. 986. Объ Исаакѣ Саголѣ см. Штейншнейдера Manna, стр. 58
и Serapeum 1851, 1854, стр. 90 слѣд.—О Касунѣ ср. Бахера у
kel-Grätz XII, стр. 186 слѣд. Относительно Іосифа Езоби ср. R
Neubauer l. c., стр. 702 слѣд. и Кармоли l. c., стр. 79 слѣд. (
fer Hajaschar см. Цунца: Gotterd. Vortr. стр. 154 слѣд. Объ И
б. Криспинѣ см. Дукеса. Zur rabbin. Spruchkunde (Вѣна, 1858), ст
далѣе: Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert (Nakel, 1
стр. 125 слѣд. и Lebanon II, III слѣд.—Объ Ymage ср. Нейба
Romania V, 76 и Renan-Neubauer l. c. стр. 501 слѣд. О Mi
Sandabar см. Штейншнейдера въ Hamoskir XIV, 12 слѣд., Зе
мана: Das Buch von den sieben weisen Meistern (Галле, 1842) и
паретти: Ricerche interno al libro di Sindibad (Миланъ, 186
Объ Авраамѣ Бедарши подробно говорится у Renan-Neubauer
стр. 707 слѣд., его Синонимика издана Г. Поллакомъ (Амстердамъ, 1
Дидактическое стихотвореніе Іедаи Пенини нѣсколько разъ перев
въ послѣдній разъ М. Е. Штерномъ, съ хорошей біографіей І.
(Вѣна, 1847). Переводъ принадлежитъ В. Кевалу: См. также
бауэра въ Jubelschrift и т. д., стр. 138.—О шахматной игрѣ у ев
см. выдающуюся монографію М. Штейншнейдера (Берлинъ, 1873).
элегіи Трои ср. Renan-Neubauer l. c. стр. 475, и А. Дармштете
Revue d. E. J. II, 198 слѣд.—О Калонимусѣ ср. Цунца: Ges.
III, 150 слѣд., Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v., Ка
линга въ введеніи къ переводу «Пробнаго камня» В. А. Мейзеля (П
1878), изданіе Ландсбергера: Iggereth Baale Chajjim (Дармшт
1882), изданіе Перлеса посланій къ Каспи (Мюнхенъ, 1879), Гр
Geschichte der Juden in Arles, стр. 470 слѣд. и Штейншнейдера
Königsbuch des K., у Гейгера: Jüd. Zeitschrift f. W. und L.
стр. 115 слѣд. Переводъ принадлежитъ Мейзелю.

Объ Иммануилѣ есть біографія Штейншнейдера въ Orient, II
слѣд.; отношенія его къ Данте изслѣдованы Пауромъ въ Jahr
d. d. Dante-Gesellschaft III, 423 слѣд. Ср. также Ozar Nech
III, 175 слѣд. и Гейгера: Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. V, 286
IX, 198. Его комментаріи къ Библіи частями издалъ П. Пер

Парижѣ. См. также I. Фюрста: Manoello въ Ill. Monatsheften I, 105 слѣд., откуда заимствованы и переводы. — О Іудѣ Романѣ ср. Штейншнейдера въ Buonarotti (Римъ, 1871) V, 1 слѣд. Переводъ нашъ сдѣланъ Заксомъ.—О Сантобѣ де-Карріонѣ есть подробности у М. Кайзерлинга: Sephardim (Лейпцигъ, 1869), ему и Гейгеру принадлежатъ и наши переводы. О персидско-еврейскомъ эпосѣ ср. Нейбауэра въ Univers Israelite (Парижъ, 1878) XXXVII, 3 слѣд.—О поэтахъ и полемистахъ въ сѣверной Испаніи есть общее изслѣдованіе Штейншнейдера въ Hamaskir XIV—XVII, ср. также его описаніе евр. рукописей Королевской берлинской библіотеки, особенно о Fioro. — Сочиненіе Моисея Ріети издано Гольдендамъ (Вѣна, 1851). См. также Hamaskir I, 81 слѣд.—Характеристику Леви б. Герсоню, какъ религіознаго философа, представляетъ монографія М. Іоеля (Бреславль, 1862); ср. также Алегра. L. b. G. (Баньоль, 1880) и I. Вейля (Парижъ, 1868). — О Іосифѣ ибнъ Каспи см. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v.—Объ обработкѣ сочиненій греческихъ и арабскихъ философовъ и врачей евреями см. Журдена Recherches critiques (Парижъ, 1831), въ нѣмецкомъ переводѣ А. Штора (Галле, 1843), Renan, Avérroës (Парижъ, 1852) Штейншнейдера, Alfarabi (Петербургъ, 1869), Гоша Ghazzali (Берлинъ, 1858), Флюгеля: Alkindi (Лейпцигъ, 1857), Кауфмана: Die Spuren des Al. Batoljusi in der jüd. Rel.-Phil. (Лейпцигъ, 1880), Леклерка: Histoire de la medicine arabe (Парижъ, 1876), Вистенфельда: Die Uebersetzung arabischer Werke (Геттингенъ, 1877). Однако вся область будетъ находиться во мракѣ до тѣхъ поръ, пока у насъ не будутъ двѣ большія работы М. Штейншнейдера о евр.-арабскихъ писателяхъ и евр. переводчикахъ, надъ которыми авторъ трудится уже больше 20 лѣтъ.—О Іегудѣ б. Саломонъ Когенъ см. Штейншнейдеръ въ Zeitschrift d. d. M. G. XIV, стр. 325 слѣд.—О Солернитанской школѣ см. Штейншнейдера: Donnolo (Берлинъ, 1868).—Шемарья изъ Негропонта см. Гейгера: Ozar Nechmod II, 90 слѣд., Hecholuz, II, 25 слѣд., Штейншнейдера въ Mosé (Корфу, 1879) II, 476 слѣд. и Нейбауера въ Revue d. E. J. X, 86 слѣд. Объ астрономахъ ср. Штейншнейдера: Notices sur les lettres astronomiques attribuées á Pierre III (Римъ, 1880).—Сочиненіе Исаака Израели издано Д. Касселемъ (Берлинъ, 1849), ср. Кармоли: Itinéraires (Брюссель, 1841), стр. 224 слѣд.—Объ Иммануилѣ б. Іаковѣ ср. Штейншнейдера въ Hamaskir XV, 26 слѣд.—Гершонъ б. Саломонъ см. Касселя у Ersch und Gruber s. v. и Гросса: Gesch. d. J. in Arles. Объ Эсторѣ Готарха ср. Цунца: Ges. Schr. I, 170, II, 268 слѣд. и изданіе Г. Эдельмана (Берлинъ, 1852).—О Танхумѣ есть монографія I. Гольдцигеръ (Лейпцигъ, 1870), комментаріи его изд.: Гаарбрюккера (Галле, 1847, Берлинъ, 1862), Мунка (Парижъ, 1843), Каретона (Лондонъ, 1843).—О Моисеѣ изъ Лондона ср. Renan-Neubauer l. c. стр. 484 слѣд. и изданіе Г. Коллинса (Лондонъ, 1881).—О Іосифѣ б. Элезеръ находимъ мы сообщенія въ Kochbe Zizchok (Вѣна, 1862) XXVII, стр. 83, и въ Гейгера Jud. Zeitschr. f. W. u. L. I,

219 слѣд. О Гатиньѣ см. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v.— О Давидѣ ибнъ Биллѣ писано. Кайзерлингомъ въ его Geschichte der Juden in Portugal (Лейпцигъ, 1887) стр. 68. О Нисимѣ б. Моисеѣ см. Hachaluz VII, 89 слѣд. Объ Аронѣ Алраби см. Шорра въ Zion I, 166 слѣд.— О Шемтовъ ибнъ-Гаонѣ и его сочиненіяхъ говоритъ Кармоли: Itinéraires, стр. 312 слѣд.; также объ Исаакѣ Хелло тамъ же, стр. 235 слѣд.—Іосифъ ибнъ-Ваккаръ см. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v. Сочиненія Kanach и Peliah критически изслѣдованы Грецомъ въ его Geschichte, VIII, Note 8.—О Моисеѣ Ботарелѣ ср. Zunz: Gottesd. Vortr., стр. 407 и Orient. X, стр. 125 слѣд.—Авторство «Двѣнадцать проповѣдей» впервые призналъ за Ниссимомъ бенъ Рувимомъ А. Фульдъ въ новомъ изданіи Schem Haggedolin (Вильна, 1852), стр. 172 а.—Объ Аронѣ Гакогенѣ и его сочиненіи о богослуженіи есть этюдъ Г. Гросса у Франкель-Греца XVIII, 432 слѣд., о Іомтовѣ бенъ-Авраамѣ говоритъ Н. Брюлль въ Jahrbücher f. jüd. Gesch. und Lit. II, 146, изданіе его новеллъ принадлежитъ С. И. Гальберштаму (Вѣна, 1868). Относительно Исаака Абоаба ср. Цунца: Die Ritus, стр. 204 слѣд. и переводъ его Menorath Hamaor (Кротошинъ, 1844—1846) III. Сочиненіе Исаака де Литеса Schaare Zion издано С. Буберомъ (Ярославъ, 1885). См. Цунца: Zur Gesch, стр. 478. Мардохай б. Гиллель нашелъ трудолюбиваго изслѣдователя въ лицѣ С. Копа (Бреславль, 1878).—Реформа раввината фактически обработана М. Гюдеманномъ у Франкель-Греца, т. VIII, 68 слѣд. — Объ Александрѣ б. Зусслейнѣ см. Горовица: Frakfurter Rabbinen I, 9 слѣд.—О Самуилѣ Шлеттштедтѣ ср: Кармоли: La France Israelite, 138 слѣд.—Объ Израилѣ Иссерлейнѣ ср. Берлинера у Франкель-Гретца XVIII, стр. 169 слѣд.— О религіозныхъ диспутахъ главнымъ источникомъ до сихъ поръ служитъ сочиненіе Штейншнейдера: Polemische und apologetische Literatur (Лейпцигъ, 1877).—О Меиръ бенъ-Симонѣ писали Г. Гроссъ у Франкель-Греца XXX, стр. 7 слѣд. и Renan-Neubauer l. c. стр. 558 слѣд. О Мардохаѣ бенъ Іегосефа тамъ же, стр. 562 слѣд.—О Меирѣ Алгвадецѣ см. Кайзерлинга: Jahrbuch f. Gesch. der Juden (Лейпцигъ, 1864) IV, 280.—Относительно Профіата Дурана см. изданіе его грамматики съ біографическимъ введеніемъ І. Фридлендера и І. Кона (Вѣна, 1865). Ср. также: Гретца: Geschichte VIII, Note I, М. Зенгера у Франкель-Греца III, 320 слѣд. V, 197 слѣд., и монографію С. Гронеманна (Бреславль, 1869); его окружное посланіе въ нѣмецкомъ переводѣ Гейгера: Wissensch. Zeitschr. für. jüd. Theol. IV, 452 слѣд.—О Симонъ бенъ-Цемахѣ Дуранѣ ст. Штейншнейдера въ Magazin f. d. W. d. J. VII, 1 слѣд. и монографію Г. Таулуса у Франкель-Гретца XXIII, 241 слѣд. XXIV, 100 слѣд.—О Соломонѣ Дюранѣ см. С. Закса Kerem Chemed IX, 114 слѣд., и Гольдберга: Chofes Matmonim (Берлинъ, 1849). — О Хаимѣ бенъ-Муза см. Кауфмана въ Beth-Talmud II, 4. — Диспутъ Тортозы у Гретца l. c. VIII, № 3, Кобака. Jeschurum VI, стр. 45 слѣд. — О Липманѣ изъ Мюльгаузена см. Kerem-Chemed VII, 56 слѣд., VIII,

207 слѣд., и Гейгера: Proben jüd. Vertheidigung у Либермана въ Jüd. Volkskalender (Бреславль, 1854). — Относительно караима Аронъ бенъ-Эліа см. изданіе Делича и Штейншнейдера (Лейпцигъ, 1841) и Когегартена (Іена, 1824).—О Моисеѣ Дараи ср. Штейншнейдера: Zu d. d. M. G. XV, 813 слѣд. XVI, 290, и у Гейгера: I. Z. f. W. u. L. IX, 172 слѣд., также Шорра: Hechaluz VI, 58 слѣд. — О Крескасѣ какъ философѣ даютъ подробныя изслѣдованія Іоэль (Бреславль, 1866) и М. Эйзлеръ въ его Vorlesungen, Bd. III. Переводъ пятаго отдѣла его сочиненія сдѣланъ Ф. Блохомъ (Мюнхенъ, 1879). Ср. Hamaskir IV, 2 слѣд.—О Іосифѣ Альбо см. также у Эйзлера l. c.; далѣе, этюдъ С. Бака (Бреславль, 1869) и изданіе его Ikkorim, съ біографіей, принадлежащее В. и Л. Шлезингерамъ (Франкфуртъ-на-М., 1844).—Іосифъ ибнъ-Шештовъ см. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v.—Авраамъ Бибаго см. Штейншнейдера у Франкель-Гретца XXXII, 79 слѣд.—Сочиненіе Исаака Арамы Akedath-Iizchak издано Х. И. Поллакомъ (Прессбургъ, 1849) вмѣстѣ съ біографіей. Ср. также Гольденталя въ Abhandlungen der k. Akad. d. Wiss. zu Wien ph.-hist. Cl. 1850, I. — Относительно Саадіи ибнъ-Даанана см. Эдельмана въ Chemda Genuzah, стр. 17 слѣд. и Дукеса въ Orient IX, 228 слѣд. — Біографія Іосифа Колона есть въ Orient IX, 365 слѣд., а Іуды Минца тамъ же V, 250 слѣд.—Окружное посланіе Алами издано Іеллинекомъ (Лейпцигъ, 1854); извлеченія въ переводѣ находятся у Цунца: Ges. Sehr. II, 177 слѣд. — Біографію Абарбанеля далъ Кармоли въ Ozar Nechmad II, 47 слѣд. См. также Кайзерлинга: Gesch. d. I. in Portugal, стр. 82 слѣд. и этюдъ М. Шваба (Парижъ, 1865).—О Өомѣ Аквинскомъ ср. сочиненія А. Іеллинека (Лейпцигъ, 1853) и К. Вернера (Регенсбургъ, 1858) III.

Глава V. Возрожденіе и гуманизмъ. Ср. сочиненіе Л. Гейгера (Берлинъ, 1883). — О Гершонѣ Сонцино ср. Штейншнейдера въ Serapeum (Лейпцигъ, 1854), стр. 90 слѣд. и Закки: Tipografi ebrei di Soncino (Кремона, 1877), а также статью: Еврейская типографія у Ersch und Gruber s. v.—Іуда Мессеръ Леонъ. Его риторика издана Іеллинекомъ (Вѣна, 1863), см. также Jeschurun VIII, 66 слѣд. — Давидъ бенъ-Іегуда см. Штейншнейдера въ Hamaskir XII, 33 и XIX, 83, далѣе Isr. Letterbode X, 166, Нейбауэра — Элія дель-Медиго. См. изданіе I. С. Реджіо (Вѣна, 1833), этюдъ Б. Риппнера у Франкель-Гретца XXX, стр. 481 слѣд., ученый трудъ Дукеса: Recherches sur l'histoire littéraire du XV siècle (Парижъ, 1876) и Штейншнейдера Hamaskir XXI, стр. 60 слѣд. — О Іосифѣ Іабецѣ говоритъ Іеллинекъ въ Orient VII, 262 слѣд. и Кайзерлингъ: Geschichte d. Jud. in Portugal, стр. 96 слѣд.— О семействѣ Іахидовъ есть изслѣдованіе Кармоли (Франкфуртъ-на-М., 1880). — Овадія Бертиноро. Его путевыя письма переведены на нѣмецкій языкъ Нейбауэромъ въ Jahrbücher f. d. G. d. I. III, 195 слѣд. Авраамъ де-Бальмесъ. См. Штейншнейдера въ Revue d. É. I. т. V, стр.

112 слѣд.—Іоханан Алеманно. См. Реджіо въ Kerem Chedem слѣд., II, 63 слѣд. и Штейншнейд.ра: Hamaskir XXI, 109 сл
Рейхлинѣ см. біографію его, написанную Л. Гейгеромъ (Лейпцигъ,
и сочиненіе послѣдняго: Das Studium der hebr. Sprache in Deuts
(Бреславль, 1870), ср. также Гейгера: Jüd. Zeitschr. f. W. u. L
241 слѣд. Для всей эпохи имѣетъ значеніе сочиненіе Перлеса: B
zur Gesch. d. hebr. u. aram. Studien (Мюнхенъ, 1884).—Относ
Левиты есть біографія С. Бубера (Лейпцигъ, 1856) и Вундер
Orient. IX, 4 слѣд., см. особенно Перлеса l. c. и Френсдорфа у
кель-Гретца XII, 96 слѣд. Его Masoreth Hamasoreth съ англ
переводомъ и біографіей издано Х. Д. Гинцбургомъ (Лондонъ,
Іуда Абраванель, ст. Делича въ Orient. I, 83 слѣд. — Іаковъ М
См. сочиненіе Перлеса, цитированное при Маймуни.—Объ участіи
въ открытіяхъ есть изслѣдованіе Кайзерлинга въ Jahrbuch f. d.
J. Bd. III, стр. 305 слѣд.—Авраамъ Закута. Его историческое с
издано Филиповскимъ (Лондонъ, 1857). Соломонъ ибнъ-Верга.
съ переводомъ принадлежитъ М. Винеру (Ганноверъ, 1856).—Іоси
когенъ, нѣмецкій переводъ Винера (Ганноверъ, 1858), изданіе Ле
и Луццатто (Вѣна, 1852), французскій переводъ I. Сэ (Парижъ,
Хроника французскихъ королей вмѣстѣ съ переводомъ изд. Біан
кимъ (Лондонъ, 1835—36). Объ Usque ср. Гретца: Geschicht
Note 6.—Азарья де-Росси. Біографія написана Цунцомъ въ Keren
med V, 131 слѣд. См. тамъ же Рапопорта VII, 119 слѣд.
принадлежитъ Д. Касселю (Вильна, 1866).—Гедалья ибнъ-Іахія см
моли: Die Iachjiden, стр. 33 слѣд.—Авраамъ Фаррисоль, см.
Ges. Schr. I, 178.—Объ Эліи изъ Песаро см. Іоста въ J. f. d.
J. II, 3 слѣд.—Соломонъ Норци см. изданіе Іеллинека (Вѣна,
Іуда Мускато см. Haschachar VI, 176 слѣд.—Авраамъ Порталео
Вольфа въ Hamaskir I, 18 слѣд. О еврейскихъ врачахъ вообще
Кармоли: Histoire des Médecins Juifs (Брюссель, 1844); инте
матеріалъ объ этомъ также собранъ М. Кайзерлингомъ у Франкель-
VIII, 161 слѣд. IX, 92 слѣд. и Д. Голубомъ въ Haschachar
также Л. Фюрстомъ въ Jahrbuch f. G. d. I. II, 325 слѣд. Спец
о Давидѣ де Помисѣ писалъ I. Дукасъ: L'apologie du Médecin juif, в
vue d. É. J. I, 145 и Фюрстъ l. c. 358 слѣд.—Поэзія марранов тща
собрана М. Кайзерлингомъ въ его книгѣ: Sefardim (Лейпцигъ,
которая для всей эпохи имѣетъ важное значеніе. Тотъ же авторъ
салъ подробное изслѣдованіе о еврейскихъ женщинахъ въ исторіи,
ратурѣ и искусствѣ (Лейпцигъ, 1879). О Мигуэлѣ де Барріосѣ с
Рѣстъ (Амстердамъ, 1861).—О Сарѣ Копіа Суллам см. біографію
Леви въ Jahrbuch f. G. d. Juden III, 65 слѣд., и этюдъ Е.
(Парижъ, 1877).—О Моисеѣ Закуто говоритъ А. Берлинеръ въ его
віи сочиненій перваго: Iesod Olam (Берлинъ, 1874); тамъ же ес
зоръ всѣхъ драматиковъ. Объ Олмо ср. Делича: Zur Gesch.

Poesie, стр. 73 слѣд. Леонъ де Модена охарактеризованъ Гейгеромъ въ особенной монографіи (Бреславль, 1856); см. также Штейншнейдера въ Hamaskir VI, 23 слѣд. XII, 60 слѣд. Нѣкоторыя вещи его перевелъ Кармоли (Брюссель, 1842); сочиненіе его о Каббалѣ издано Фюрстомъ (Лейпцигъ, 1840), а сочиненіе его противъ традиціи издалъ Реджіо (Герцъ, 1852). Іосифъ дель-Медиго изданъ А. Гейгеромъ (Берлинъ, 1840).

Глава VI. Новыя теченія. Эліо Мизрахи, см. сообщенія Штейншнейдера (Римъ, 1865). Контино, см. Гурлянда: Ginse Israel (1865) и слѣд. Эліо Капсали, см. монографію М. Лотеса (Падуа, 1869) и Луццатто у Винера: Emek habachah (Ганноверъ, 1858), 15 слѣд. Еврейскій переводъ Іосифа Флавія, сдѣланный Самуиломъ Шулламомъ, изданъ Бемеромъ и Зильберманомъ (Ликъ, 1858).—Калебъ Афендопуло, см. Штейншнейдера у Ersch und Gruber s. v.—Комментарій къ Талмуду Соломона Серилло изданъ М. Леманномъ (Франкфуртъ-на-М., 1874) I.—Критическое освѣщеніе персидскаго перевода Библіи, сдѣланнаго Яковомъ Тавусомъ, принадлежитъ А. Когуту (Лейпцигъ, 1871). — О донъ-Іосифѣ Насси, см. монографіи Кармоли (Франкфуртъ-на-М., 1855) и М. А. Леви (Бреславль, 1859).—О Моисеѣ Алмоснино писалъ Кармоли (Франкфуртъ-на-М., 1850). Латесъ въ Mosé (Корфу, 1879) II и Гретцъ у Франкель-Гретца XIV, 42 слѣд.—О восточномъ кружкѣ поэтовъ ср. Кармоли: Die Lachjiden, стр. 39 слѣд., и Эдельмана: Dibre chefez, стр. 4 слѣд.—Израиль Нагара. Его гимны изданы М. Г. Фридлендеромъ (Вѣна, 1858). Переводъ принадлежитъ М. Заксу, точно также какъ и нашъ переводъ.—Рѣшенія юридическихъ вопросовъ Исаака де Латеса изданы также М. Г. Фридлендеромъ (Вѣна, 1860).—Объ I. Луріи см. этюдъ Д. Кагана (Вѣна, 1872).—Schulchan Aruch Іосифа Каро перевелъ въ извлеченіи Г. Г. Лёве (Гамбургъ, 1837) V. Изъ богатой новѣйшей литературы объ этомъ кодексѣ особенно выдается трудъ Д. Гоффманна (Берлинъ, 1885).—Объ Исаіѣ Гурвичѣ см. Гуровица: Frankfurter Rabbinen I, 42 слѣд.—Литературу о Саббатаѣ Цеви см. у Гретца: Geschichte X, Note 3.—О Моисеѣ-Хаимѣ Луццатто есть біографіи Геронди въ Kerem Chemed II, 55 слѣд., Амманци тамъ же III, 113 слѣд., А. С. Исакса (Нью-Іоркъ, 1878). Его Migdal Oz издано Деличемъ и Леттерисомъ (Лейпцигъ, 1837), его каббалистическое сочиненіе—М. Фрейштадтомъ (Кенигсбергъ, 1840). Переводъ принадлежитъ И. Музену (Лембергъ, 1874) и С. Заксу (Берлинъ, 1874).—О Менассѣ б. Израилѣ см. біографію М. Кайзерлинга (Берлинъ, 1861), также Штейншнейдера въ Hamaskir I, 46.—Веньяминъ Мусафія. Нѣмецкій переводъ сдѣланъ Деличемъ въ Orient. I, 306 слѣд.—Давидъ Когенъ де-Лара изданъ Перлесомъ (Бреславль, 1868).—Англійскій переводъ Motte Dan Давида Нето принадлежитъ Леве (Лондонъ, 1842).—Уріэль Акоста А. Іеллинека (Лейпцигъ, 1847 и Цербстъ, 1847), см. также Перлеса у Франкель-Гретца XXIV, 193 слѣд.—Отношеніе Спинозы къ еврейству ярко охарактеризовалъ въ двухъ изслѣдованіяхъ М. Іоель (Бреславль, 1870—71); см. также работы И.

Леманса (Вюрцбургъ, 1864), М. Кракауэра (Бреславль, 1881), Е. Бонамозега (Парижъ, 1864), Ц. Зигфрида (Наумбургъ, 1877), М. Дессауэра (Бреславль, 1868), И. Мизеса въ Zeitschrift für exacte Philosophie VIII, 359 слѣд., М. Эйзлера въ Zeitschr. für Philosophie und phil. Kritik, Bd. 88, стр. 250 слѣд.; о его еврейской грамматикѣ см. А. Хаеса (Бреславль, 1869) и I. Бернайса (Римъ, 1850). — О Оомѣ де-Пиведо см. Кайзерлинга у Франкель-Гретца VII, 191 слѣд. — Антоніо Іозе да-Сильва, см. тамъ же IX, 331 и сочиненіе Ф. Вольфа (Вѣна, 1860). Объ Антоніо Энрикецъ де Гомецѣ см. Тикнора: Geschichte der Span. Lit. (Лейпцигъ, 1849) II, 442 слѣд.

Глава VII. Новѣйшая раввинская литература. О пилпулѣ см. Гидеманна у Франкель-Гретца XIII, 68 слѣд. О Яковѣ Поллакѣ говоритъ Н. Брилль въ Jarbücher fur jüd. G. u. L. VII, 31 слѣд. О Соломонѣ Лурьи говоритъ Г. Клемпереръ въ Pascheles Isr. Volkskalender (Прага, 1862) Bd. X. О Моисеѣ Иссерлесѣ см. I. М. Цунца: Ir Hazedek (Lemberg, 1874), 3 слѣд. и Дембицеро въ Haschachar VIII, 503 слѣд. О Сабботаѣ Коренѣ см. Голуба у Кобака: Ieschurun IV, 28 слѣд., Штерна въ Kochbe Iizchak I, 166, Финна въ Kirjah Neemano (Вильна, 1860), 74 слѣд. Переводъ съ историческаго реферата сдѣланъ I. Фюрстомъ въ slav. Jahrbücher (Познань, 1842) и у Винера: Schebet Iehuda, Anhang, 2.—Объ Аронѣ Кайдановерѣ и Яковъ-Iошуа Фалькѣ см. Горовица: Frankfurter Rabbinen III, 6 слѣд. Объ Эліи Вильна писалъ Гешельсъ (Вильна, 1855), см. также Финна l. c. стр. 133 слѣд.—О Леве б. Бецалелѣ писалъ Клемпереръ въ Pascheles Jüd. Volkskalender (Прага, 1873) XXII, есть также этюдъ Н. Грюна (Прага, 1885). — Объ I. X. Бахарахѣ ср. Гейгера въ Jüd. Zeitsch. f. W. u. L. VIII, 222 слѣд.—О Цеви Гиршѣ Ашкенази см. Голуба въ Gegenwart (Прага, 1868) I, и Франкеля въ Orient VII, 47 слѣд. О Хизкіи де-Сильва см. тамъ же IX, 492 слѣд. — О Іонаѳанѣ Эйбешицѣ см. Клемперера (Прага, 1858) и Гретца: Geschichte, X Note 7. Противъ этого I. Соли: Ehrenrettung des R. I. E. (Ганноверъ, 1870).—Объ I. Эмденѣ см. Wagenaar (Амстердамъ, 1868). — О Езекіилѣ Ландау см. Клемперера l. c. годъ 32, стр. 85 слѣд. (Прага, 1884).—О Давидѣ Гансѣ ср. Цунца: Ges. Schr. I, 185, Allgemeine Biographie т. 8, 360 и Zeitschr. für Mathematik und Physik, XVI, 252. — Давида Конфорта издалъ Д. Кассель (Берлинъ, 1846). О Сабботаѣ Бассиста см. Л. Элснера (Бреславль, 1869), см. также Фюрста: Bibl. Jud. III, 76 слѣд. и Брауна у Франкель-Гретца XXX, 8 слѣд.—Азулаи изданъ Кармоли до изданія Бенъ-Якова (Вильна, 1852). Сочиненіе Исаака Ламиоронти Pachad Zizchak съ біографіей издано Б. Леви (Ликъ, 1871).

Глава VIII. О евр. нѣмецкой литературѣ ср. Штейншнейдера. Die Volksliteratur der Juden (Лейпцигъ 1871). Аве Лоллемана: Das deutsche Gaunerthum (Лейпцигъ, 1862, Bd. III и IV); М. Гринбаума: Jüdisch-deutsche Chrestomathie (Лейпцигъ, 1882). А. Брилля: Beiträge

zur Kenntniss der jüd.-deutschen Literatur (Франкфуртъ-на-М., 1877), библіографію Штейншнейдера въ Serapeum 1848, 1864, 1866, 1869, и уже цитированную книгу Перлеса: Beiträge zur Gesch. d. hebr. und. aram. Studien. — О Левитѣ см. Цеднера въ Hamaskir VI, 6 слѣд. О женщинахъ см. Кайзерлинга l. c. 150 слѣд. О народной пѣснѣ у Нейбауэра R. d. E. I. VI, 142.

Глава IX. Объ изслѣдованіяхъ христіанъ въ области еврейства ср. Цунца: Zur Gesch. u. Lit., стр. 10 слѣд., Каучша: Die Buxtorfe (Базель, 1869), Кайзерлинга въ R. d. E. I. VIII, 174 слѣд.—О Лейбницѣ см. два изслѣдованія Фуше де Кареля (Парижъ, 1855 и 1861). — Объ Исаакѣ Троки писалъ Гейгеръ отдѣльную монографію (Бреславль, 1854); сочиненіе его переведено Д. Дейтшомъ (Сорау, 1865).

Шестой періодъ.

Глава I. Еврейская исторія и литература новаго времени. Кромѣ Гретца и Іоста см. еще Штерна: Geschichte des Judenthums von Mendelssohn bis auf die neuere Zeit (Бреславль, 1870). — Біографія Моисея Мендельсона написана М. Кайзерлингомъ (Лейпцигъ, 1862). — Объ отношеніи Гердера къ еврейству см. интересную работу Адольфа Когута: J. G. v. H. und die Humanitätsbestrebungen (Берлинъ, 1869). — Объ Н. Г. Вессели писалъ В. А. Мейзель (Бреславль, 1841).—О Соломонѣ Маймонѣ писалъ І. Г. Витте (Берлинъ, 1879).—О Моисеѣ Эфраимѣ Ку и И. В. Фалькензонѣ писалъ М. Кайзерлингъ (Берлинъ, 1864).—Объ исторіи происхожденія хасидизма ср. Готлобера: Toldoth Hakabalah we-Hachassiduth (Житомиръ, 1869). Ісаія Пикъ у А. Берлинера (Берлинъ, 1879). Мардохай Бенетъ у Якова Бенета (Офенъ, 1832). Акива Эгеръ у Кемпфа (Лисса, 1838) и Левизона (Познань, 1869). Моисей Соферъ у М. Герцфельда (Вѣна, 1879) и Л. Ландсберга (Прессбургъ, 1879).—О Готтгольдѣ Соломонѣ писалъ библіографическій очеркъ Ф. Филипсонъ (Лейпцигъ, 1866), а объ Исаакѣ Ноа Манигеймерѣ—Г. Вольфъ (Вѣна, 1863). Исторію культурнаго ферейна даетъ А. Штрадтманъ въ его біографіи Гейне (Берлинъ, 1874), стр. 275 слѣд. Іосифъ Сальвадоръ у Габріэля Сальвадора (Парижъ, 1881). І. М. Іостъ у А. Гольдшмида въ Jahrbuch f. Gesch. der Juden II, 1 слѣд. Рапопортъ у Курлендера (Вѣна, 1878) и Гаркави (Петербургъ, 1880).—Объ Н. Крохмалѣ см. введеніе къ его изданію, принадлежащее Л. Цунцу (Лембергъ, 1851), стр. 1 слѣд. Объ Исаакѣ Эртерѣ см. изданіе его Hazofeh вмѣстѣ съ біографіей, принадлежащей М. Леттерису (Вѣна, 1864). — О Іосифѣ Перлъ см. Н. Горовица въ Jahrbuch für Israeliten (Вѣна, 1846) V, 211 слѣд. С. Д. Луццатто. Письма изданы Е. Гереберомъ (Пжемысль, 1882) съ введеніемъ Д. Кауфмана. Его автобіографія (Падуа, 1882). Собраніе сочиненій Г. Риссера издано М. Излеромъ (Франкфуртъ-на-М., 1867) IV съ біографіей.—Жизнь Авраама Гейгера въ письмахъ изд. Л.

Гейгеръ (Берлинъ, 1878). Ср. также Шрейбера: A. G. als Reformat
(Лебау, 1879). — Леопольдъ Левъ у А. Гохмута (Лейпцигъ, 1871). —
С. Л. Штейнгеймѣ какъ философѣ писалъ Б. Риппнеръ у Франкель-Гре
ца XXI, стр. 347 слѣд. XXXII, слѣд.—Соломонъ Мункъ у А. Іеллинеі
(Вѣна, 1865).—Объ исторіи развитія реформы см. у Риттера: Geschich
der jüd. Reformation (Берлинъ, 1858—65) III. Третій томъ описывает
жизнь Гольдгейма.—М. Заксъ у М. Лацаруса въ введеніи ко второму и:
данію его Stimman vom Jordan und Euphret (Берлинъ, 1872).—С
браніе произведеній поэзіи іудаизма даетъ Л. А. Франкль: Libanon (Вѣн
1855).—Остроумную характеристику поэтовъ гетто даетъ В. Гольдбау
въ своихъ Literarische Phisiognomieen (Вѣна, 1884), стр. 193, слѣд.-
Бертольдъ Ауэрбахъ у Е. Цабеля (Берлинъ, 1882); письма его изданы I
Ауэрбахомъ (Франкфуртъ-на-М., 1886) II. Его отношеніе къ еврейству ха
теризовано Л. Штейномъ (Берлинъ, 1883).

Алфавитный указатель именъ авторовъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Шестой періодъ. Современная еврейская литература.





DATE DUE

